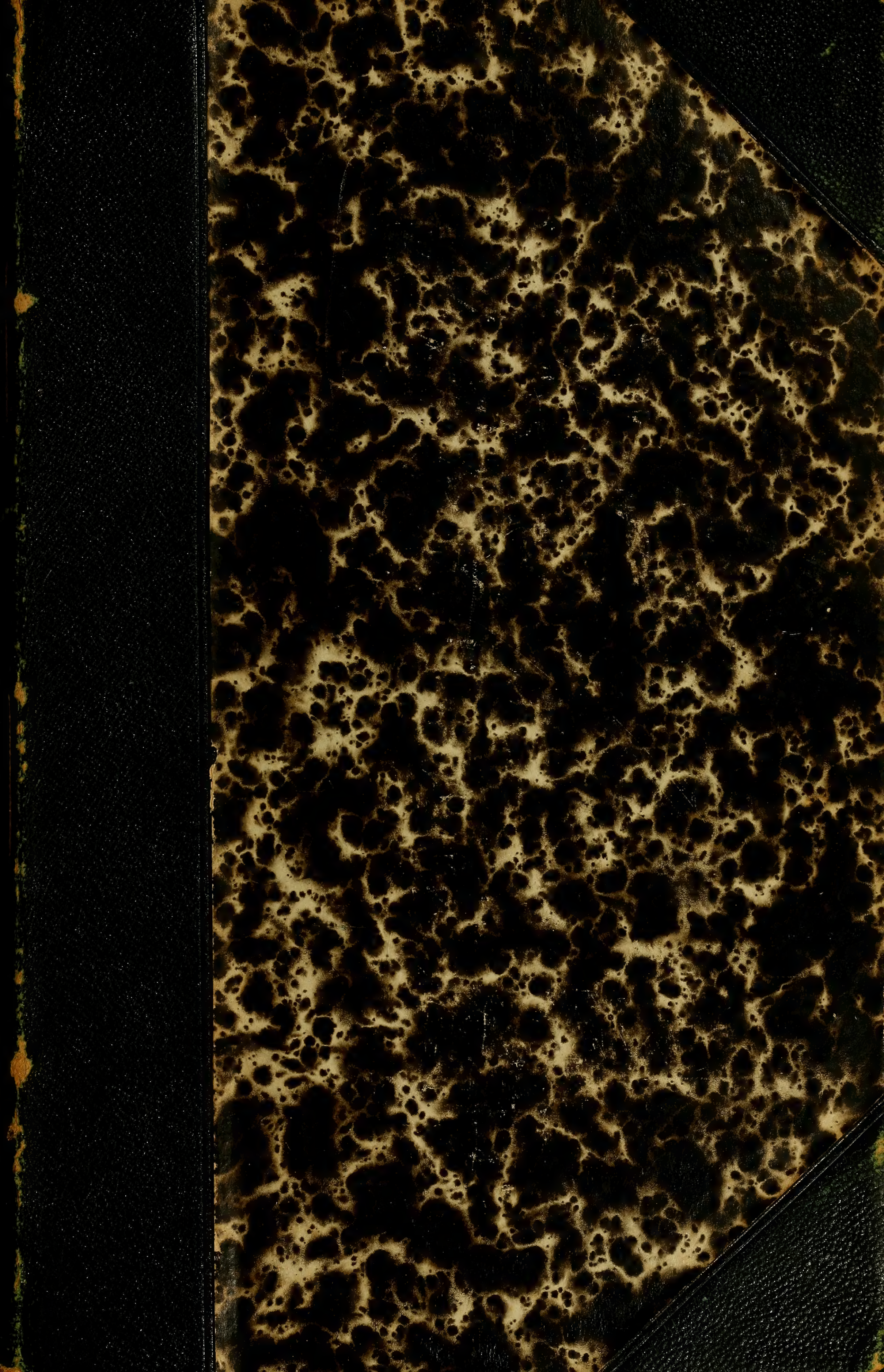
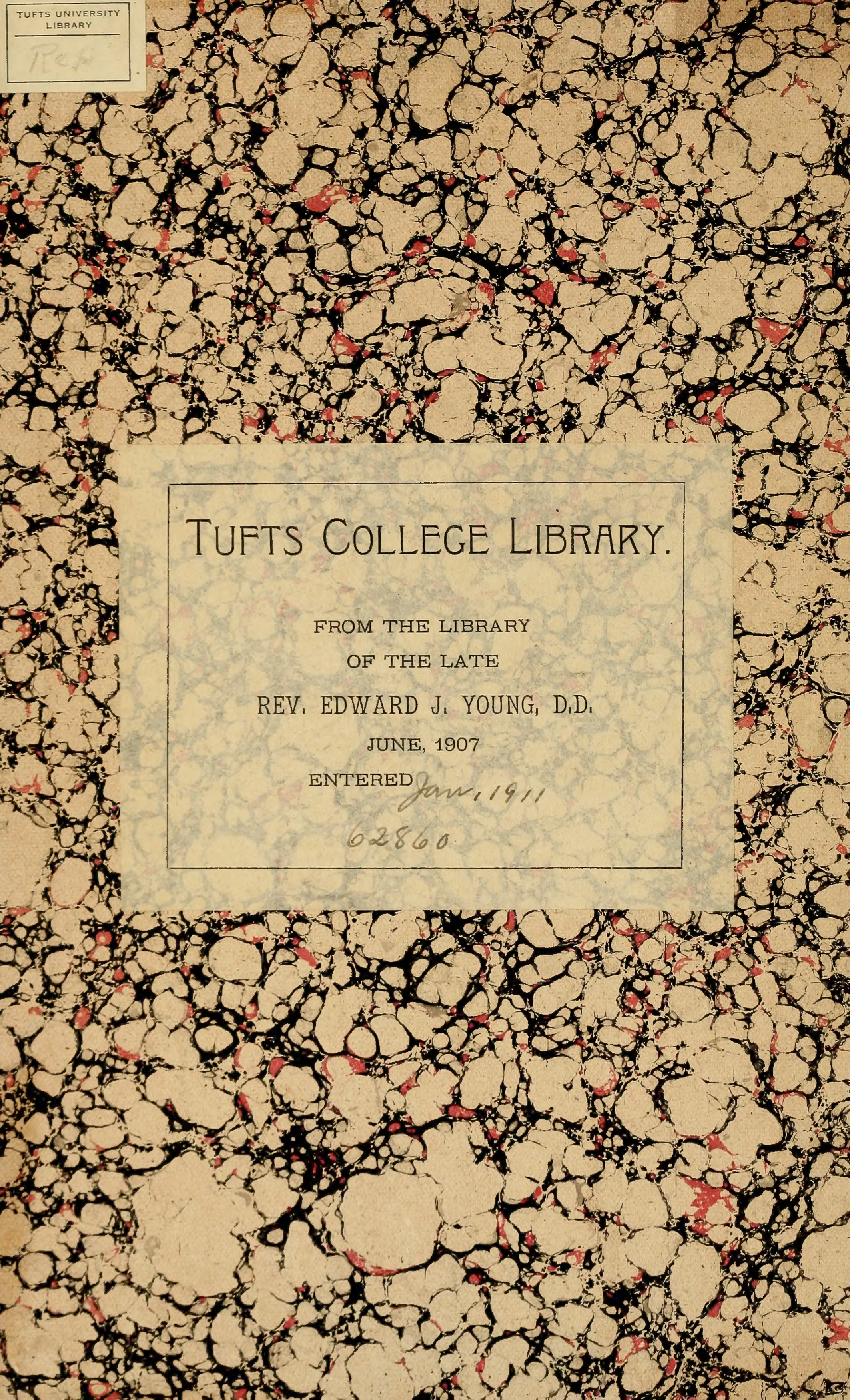
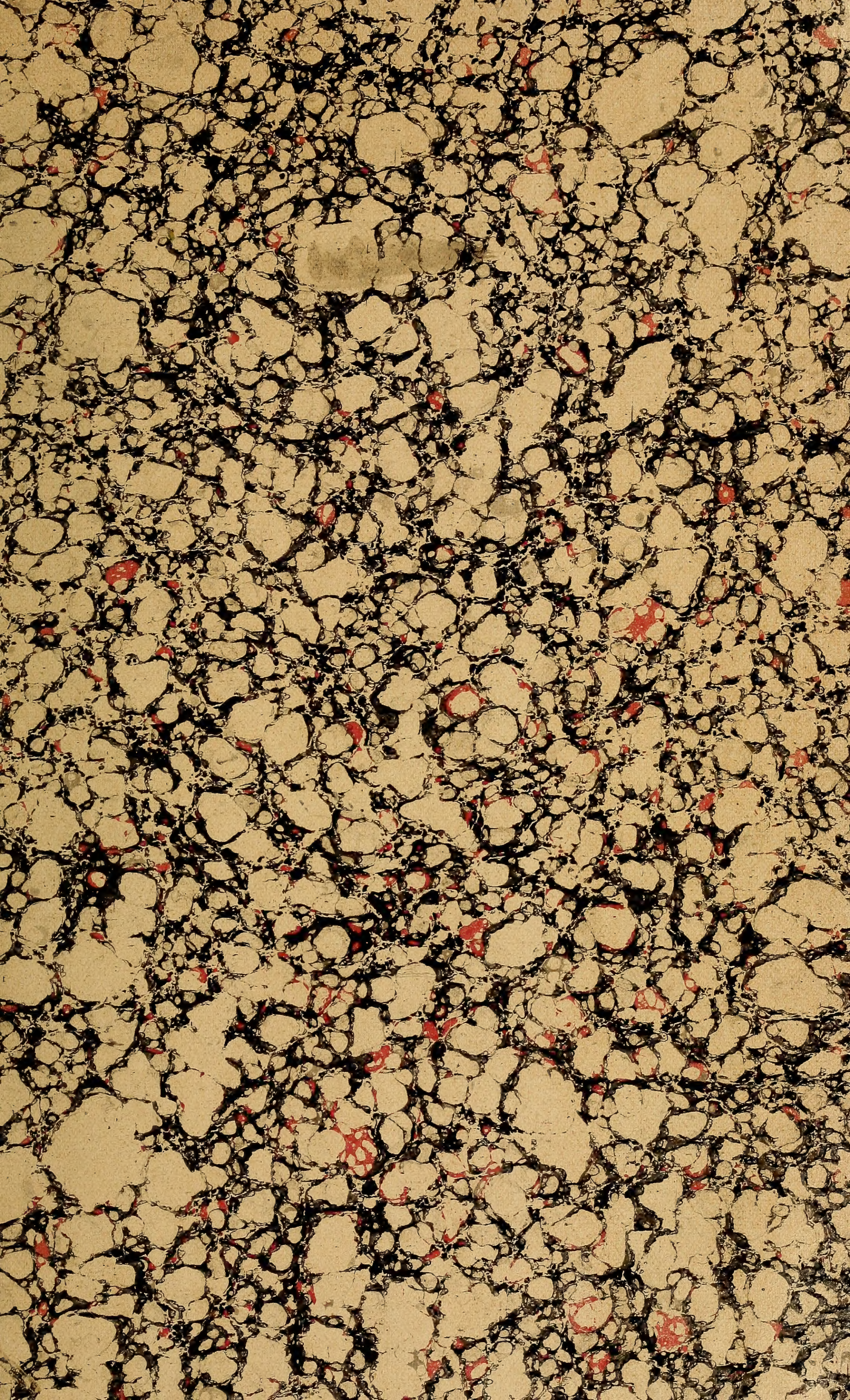
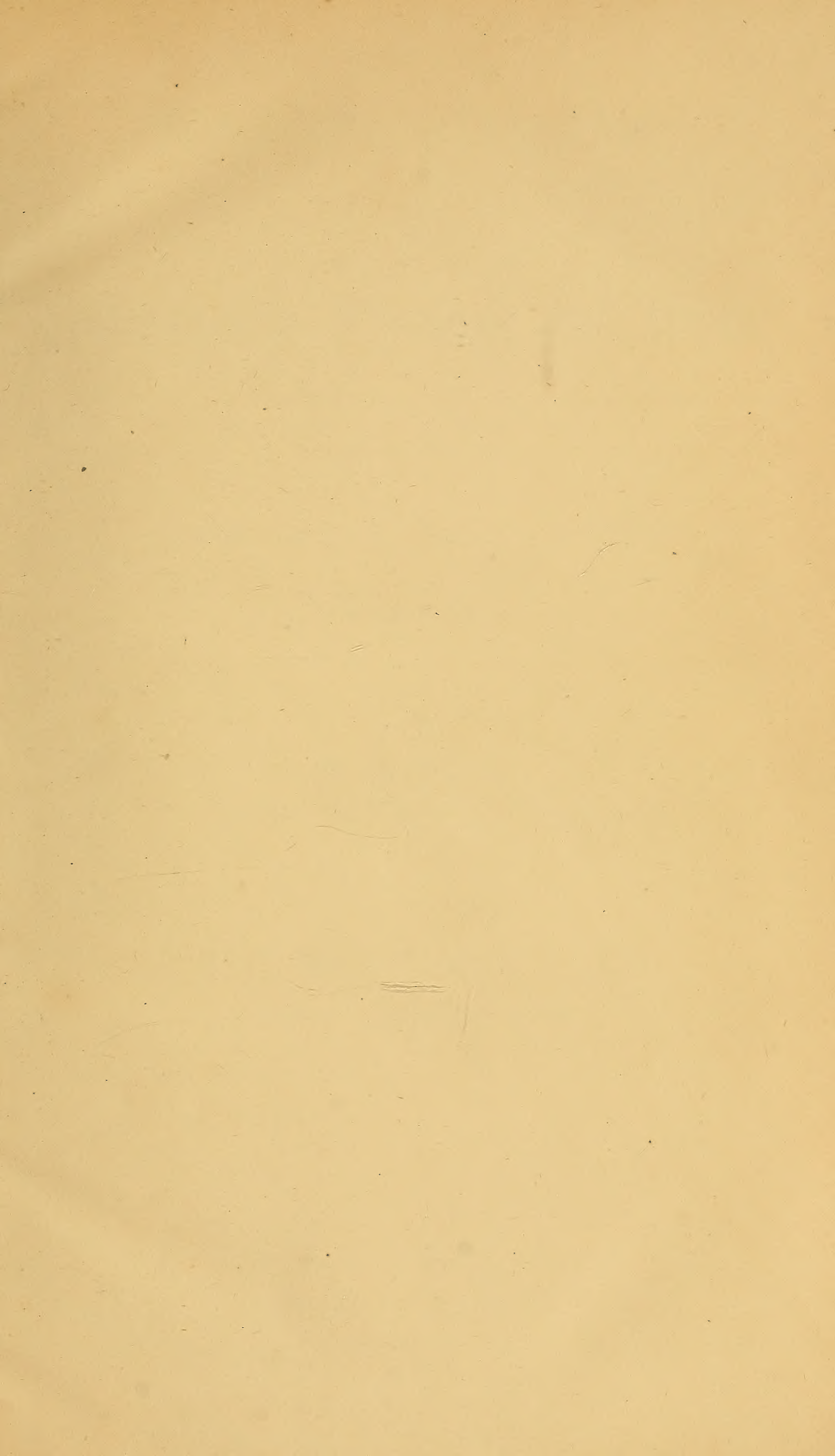
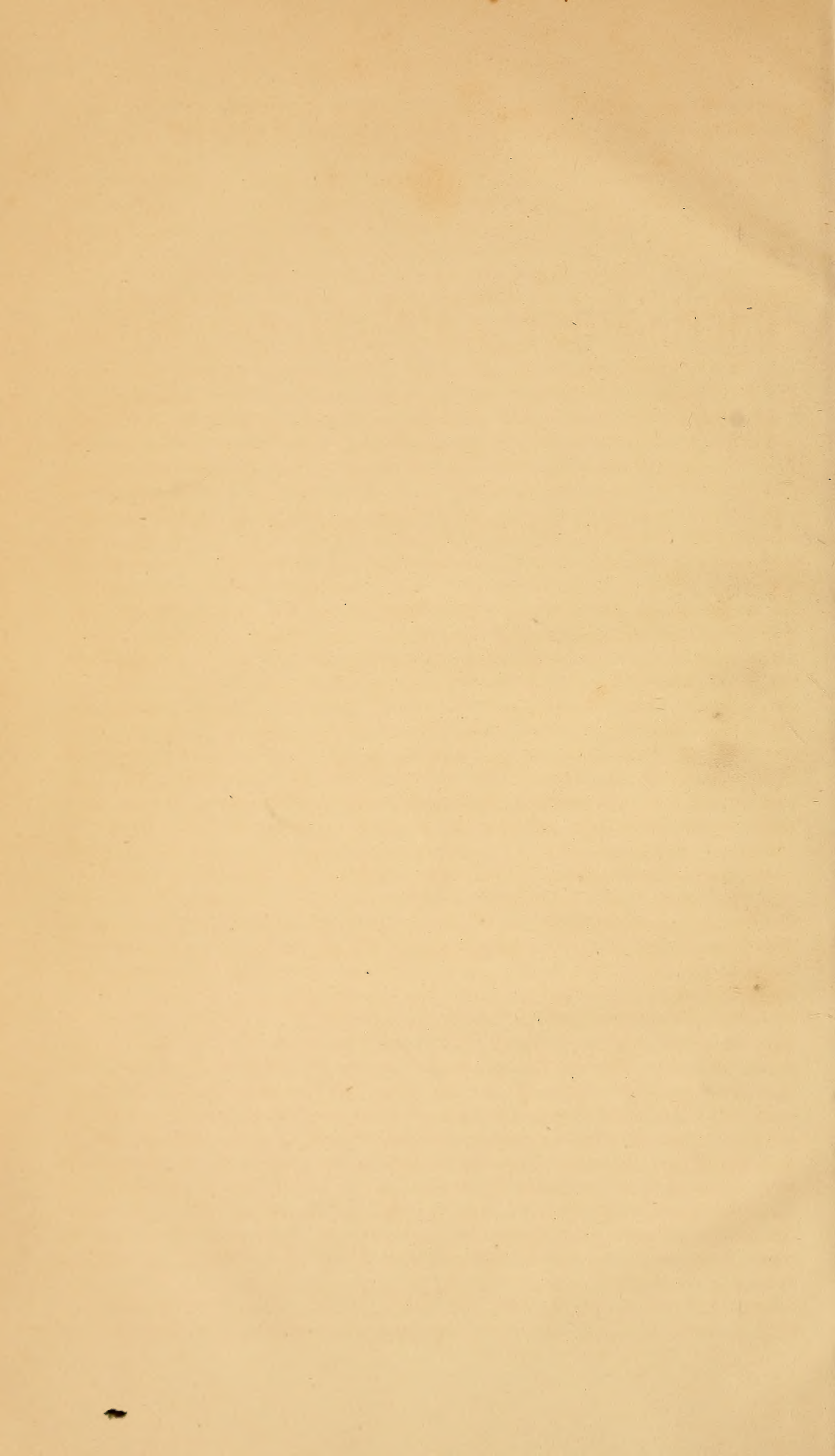










Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,

ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Siebenter Band.

Jonas, Justus **bis Köln.**

Stuttgart und Hamburg.

Rudolf Besser.

1857.

Druck von Blum und Vogel in Stuttgart.

Jonas, Justus. Tritt uns auch in Justus Jonas keine bahnbrechende Persönlichkeit, ja nicht einmal eine so ausgeprägte Eigenthümlichkeit wie in Hutten oder Erasmus, in Melanchthon oder Bugenhagen entgegen, so gehört er doch zu den treuesten Gehülfen der Lutherischen Reformation, zu den Männern, deren die deutsche Wissenschaft, die deutsche Kirche nimmer vergessen darf.

Jodocus — oder, wie er später seinen Namen selber umformte, Justus — Jonas war am 5. Juni 1493 zu Nordhausen geboren, wo er auch den ersten Schulunterricht genoß. Schon mit fünfzehn Jahren aber bezog er die Universität Erfurt, um sich dort nach des Vaters Willen der Rechtsgelehrsamkeit zu widmen. Hier nun schloß er sich bald an Eoban Heß, den Dichterkönig seiner Zeit, wie ihn Luther, den christlichen Ovid, wie ihn Erasmus nennt, auf's Engste an. Eobans Rathe folgend reiste er später persönlich zu dem allbewunderten Erasmus, mit welchem er seitdem auch in Briefwechsel trat. Inzwischen hatte sich Jonas bereits die Würde eines Magister Artium und eines Doktors beider Rechte erworben, auch ein Kanonikat an der St. Severuskirche erhalten. Aber auch auf ihn, wie auf Eoban Heß, machte das muthige Auftreten Luthers, in dem ihm zuerst ein Mann entgegentrat, der die Ehre Christi nicht bloß im Munde, sondern im Herzen trug, den tiefsten Eindruck; und im Jahre 1519 faßte er den Entschluß, in welchem ihn Heß und Erasmus gleich sehr bestärkten, sich der Theologie zu widmen. Wir besitzen von letzterem einen merkwürdigen Brief vom 1. Juli 1519 (nicht 1518, wie Knapp irrig angibt) an Jonas (V, 27 der Londoner Ausgabe), worin er ihn mit einer bei Erasmus seltenen Glut drängt, dem Rufe Gottes zu folgen, der ihn zu einem auserwählten Rüstzeuge zur Verherrlichung seines Sohnes Jesu Christi erkoren habe. Luther aber bezeugte ihm, als er den Schritt gethan (vgl. Luthers Brief v. 21. Juni 1520), seine Freude, daß er aus dem stürmischen Meere der Jurisprudenz im Hafen der h. Schrift gelandet sey. Das Jahr 1521 führte ihn dann in die engste Gemeinschaft mit Luther, so sehr auch jetzt Erasmus bemüht war, ihn auf andre Wege zu leiten. Jonas begleitete Luther nach Worms und ward bald darauf zum Probst an der Stiftskirche zu Wittenberg ernannt. Luther widmete ihm von der Wartburg aus seine Schrift gegen den Latomus, die Universität aber promovirte ihn am 24. Sept. zum Licentiaten und am 14. Oktober d. J. zum Doctor der Theologie. Und seit dieser Zeit wirkte Jonas von Wittenberg aus als einer der eifrigsten Mitarbeiter am Werke der Reformation.

Die eigenthümliche Gabe unsres Jonas aber war die Gabe der Beredtsamkeit in Wort und Schrift. Bekannt ist der Ausspruch Melanchthons, den uns Mathesius aufbewahrt hat: „Doctor Pomeranus ist ein grammaticus, der legt sich auf die Worte des Textes; ich bin ein dialecticus, sehe drauf, wie der Text an einander hangt, und was sich christlich und mit gutem Grund draus spinnen und folgern will lassen; Doctor Jonas ist ein orator, der kann die Worte des Textes herrlich und deutlich aussprechen, erklären und zum Markt richten, D. Martinus est omnia in omnibus.“ Und als es sich im Jahre 1537 um die Ablehnung des Concils handelt, schreibt Melanchthon am 4. März an Jonas (C. R. III, 308): „Magnitudo huius causae non iam argutas tan-

tum disputationes flagitat, sed illam δεινότητα καὶ μεγαλοφωνίαν vere oratoriam. Ad hanc partem harum actionum existimo divinitus tuum ingenium destinatum esse."

Da Jonas die eigentlich mit der Probstwürde verbundene Professur des kanonischen Rechtes abgelehnt hatte, so war seine amtliche Thätigkeit hauptsächlich zwischen Predigten und theologischen Vorlesungen getheilt. Als Mathesius im Jahre 1529 nach Wittenberg kam, hörte er Jonas etliche Psalmen und „im Schloß" den Katechismus auslegen. Wir besitzen von ihm noch unter den Deklamationen Melanchthons zwei akademische Reden „de gradibus in Theologia" und „de studiis theologicis," die treffliche Winke über das Studium der Theologie enthalten. Nicht die äußere Salbung, heißt es hier, sondern gründliche theologische Erkenntniß, vor Allem aber Kampf und Erfahrung mache zum Theologen. — Aber nicht bloß in seinem Amte, sondern auch nebenher ist er rastlos thätig. Am Werke der Bibelübersetzung arbeitet er mit. Als Luther im Kirchenlieder-jahre 1524 (vgl. m. Ausg. von Luthers Liedern S. XXVII) seine Freunde zur Mitarbeit auffordert, erfreut ihn Jonas durch sein aus dem 124. Psalme entstandenes Lied: „Wo Gott der Herr nicht bei uns hält." In Luthers Namen und mit Luthers Schärfe fertigt er 1523 den Bestreiter der Priesterehe, Johann Faber, und im Jahre 1534 den abtrünnigen Georg Wizel ab; doch ist er, gleich wie Melanchthon, und zwar anfangs nicht ohne Erfolg, Luthers Eifer gegen Erasmus aus alter Anhänglichkeit zu mäßigen bemüht. Zahlreiche Schriften Luthers und Melanchthons, wie die Thesen, die erste Schrift gegen Erasmus (de servo arbitrio), die loci theologici, die Apologie hat er in's Deutsche, andre Schriften wiederum, wie die Summarien der Psalmen, die Auslegung des Jesus Sirach, aus dem Deutschen in's Lateinische übertragen. Als es sich um die Abfassung eines Katechismus handelt, werden Jonas und Agricola zu dem wichtigen Werke ausersehen (vgl. m. krit Ausg. des kl. Katechismus S. XX). Zu allen größeren reformatorischen Verhandlungen wird er hinzugezogen, und seine juristischen Kenntnisse kommen ihm dabei trefflich zu Statten. 1527 und 28 fungirt er als Visitator. 1529 kämpft er in Marburg auf Luthers Seite, und seine briefliche Beschreibung dieses Colloquiums (sie findet sich bei Seckendorf) ist eine der wichtigsten Quellenschriften darüber. 1530 steht er Melanchthon bei der Ausfeilung der Augustana zur Seite, und bei der unter seiner besonderen Leitung stattfindenden Visitation v. J. 1533 bringt er auf Verpflichtung der Pastoren auf das Bekenntniß. Auch zu dem Frankfurter Convent vom J. 1538 wird er mit hinzugezogen.

Eine neue Wendung seines Lebens aber tritt mit dem Jahre 1541, mit seiner Uebersiedelung nach Halle ein. Hier hatte Erzbischof Albrecht von Mainz seither lutherische Lehre und Lieder zurückzudrängen gewußt, war aber in diesem Jahre der vergeblichen Anstrengung müde, nach Verschließung der von ihm erbauten Moritzkirche, mit seinen Reliquien nach Mainz hinweggezogen. Evangelische Bürger benutzten dies, den Justus Jonas sammt Andreas Poach dorthin zu rufen. Am Charfreitag hielt er zu St Marien die erste Predigt, bald darauf ward er zum Pfarrer und Superintendenten ernannt, und noch in demselben Jahre erschloß sich auch die Ulrichskirche dem Evangelium. Er entwarf dann eine bündige Kirchenordnung, die nicht weniger als hundert Jahre in unveränderter Weise in Geltung verblieben ist. Die größten Feinde des Evangeliums aber, die Mönche, aus der Stadt zu bannen, gelang ihm nicht. Mit Luther blieb er in regem Verkehr, und die wichtigsten Mittheilungen aus dieser Zeit hat dieser grade in die Briefe an Justus Jonas — nicht weniger als 35 aus den Jahren 1541—45 besitzen wir noch — niedergelegt. Jonas sollte dann auch Zeuge des Heimganges des großen Gottesmannes seyn, den er uns in seinem Bericht „vom christlichen Abschiede aus diesem tödtlichen Leben des ehrwürdigen Herrn D. Martini Lutheri" beschrieben. Zu Eisleben und zu Halle hat er dann eine Rede über der Leiche gehalten, und diese dann nach Wittenberg geleitet.

Eine schwere Zeit brach auch für Jonas mit dem Tode Luthers herein; auch ihm war mit D. Martinus das feste Steuer seines Lebens entsunken. Man hat sich wohl

gewundert, daß Herzog Moritz, als er im Nov. 1546 in Halle eindrang, die sofortige Entfernung des Justus Jonas verlangte. Die Feindschaft seines Kanzlers Christoph Türk erklärt Manches; aber Jonas hatte doch auch gerade vor Andern sich auf's Heftigste gegen den Kaiser erklärt. In einem bisher ungedruckten Briefe an Kurfürst Johann Friedrich, den ich anderwärts vollständig zu veröffentlichen gedenke, geht er soweit, Karl V. einen hispanischen Diokletian zu nennen; ja es heißt darin: „Auch befinden wir Gnedigster Churf. vnd herr, auß vorlegung der achte, vnnd Bannes, das keyser Carol, in der Letanei außzulaßenn ist, vnnd im credo bey vnd neben Pilato zu setzen." Als Johann Friedrich am 1. Januar 1547 Halle besetzte, konnte auch Jonas auf kurze Zeit dahin zurückkehren; aber nach der Schlacht bei Mühlberg mußte er unter tausend Schrecken mit der schwangeren Gattin und sieben Kindern auf's Neue entfliehen (vgl. über diese Zeit seines Lebens Voigt's Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten mit Herzog Albrecht S. 341 ff.). Und auch später, nachdem er eine Zeit lang in Hildesheim gewirkt, vermochte er in Halle, wohin er sich immer wieder sehnte, keinen festen Fuß mehr zu fassen. Nachdem er dann vorübergehend in Weimar und Jena geweilt, ward er 1551 von Herzog Johann Ernst zum Hofprediger nach Coburg berufen, und von hier aus hat er auch die Regensburger Kirchenangelegenheiten geordnet. Nach Johann Ernsts Tode aber ward er im August 1553 zum Superintendenten zu Eisfeld an der Werra ernannt, wo er dann nicht ohne mancherlei Anfechtungen, zuletzt aber fröhlich in dem Worte des Herrn: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen" am 9. Okt. 1555, gerade wie Luther 62¼ Jahr alt, entschlief.

In seinem Familienleben hatte Jonas viel Kreuz zu erdulden gehabt. Dreimal war er verheirathet. Sein ältester Sohn ertrank in der Saale. Sein gleichnamiger Sohn ward, in die Grumbach'schen Händel verwickelt, am 20. Juni 1567, freilich lange nach des Vaters Tode, zu Kopenhagen hingerichtet.

Die beste ältere Schrift über Jonas ist die Commentatio historico-theologica de vita et obitu Justi Jonae von Laurentius Reinhard, zu Weimar 1731 gedruckt; aus neuerer Zeit die Narratio de Justo Jona von G. Christian Knapp, die zuerst 1817 als Hallisches Jubelprogramm, dann verbessert in des Verf. Script. varii argumenti Halle 1823 erschien. Mancherlei Ergänzungen bieten Luthers und Melanchthons Briefe, auch das genannte Werk von Voigt. Die beste Grundlage aber zu einem noch lebensvolleren Bilde des Mannes würde eine Sammlung seiner Schriften und Briefe bilden, die aber noch geraume Zeit auf sich warten lassen dürfte. **Schneider.**

Jonathan, s. David.

Jonien wurde ursprünglich und im eigentlichen Sinne der lange und schmale Küstenstrich genannt, der gegenüber von Griechenland am ägeischen Meere lag und den Anfang von Kleinasien bildete. Es erstreckte sich von Phocäa bis Milet und wurde frühzeitig von Griechen bevölkert, die den Namen Jonier führten. Diese Jonier oder jonische Griechen zeichneten sich früh durch Bildung und Handelsthätigkeit aus, und waren derjenige griechische Volksstamm, der in Vorderasien und somit auch bei den Israeliten am frühesten bekannt war. Zwölf Städte, zu denen später Smyrna als 13. kam, darunter Milet und Ephesus, hatten sich zu einem festen Bunde in merkantilischer und politischer Beziehung vereinigt, der aber weder der persischen noch der römischen Uebermacht zu widerstehen vermochte. Die Israeliten nannten nicht nur diese, sondern alle Griechen, mit welchen sie später bekannt wurden, mit demselben Namen Javan, 1 Mos. 10, 2. Jes. 66, 19. Dan. 8, 21., und Söhne der Javaniten Joel 4, 6. Zach. 9, 13. (יָוָן, בְּנֵי הַיְּוָנִים), aber die griechische Form des Namens, welche stets den engeren Begriff des Landstrichs am ägeischen Meer beibehielt, kommt nur einmal 1 Makk. 8, 8. in der Bibel vor, neben Asien, d. h. dem proconsularischen und Lydien, welche Länder Antiochus der Große nach seiner Niederlage von den Römern aufgeben und an den König Eumenes habe abtreten müssen, was mit der Geschichte (Schloss. Weltg. f. d. V. 3, 415) zusammenstimmt. Diese von Luther aufgenommene Lesart findet sich jedoch nur in wenigen Handschriften;

der gewöhnliche Text der Siebzig und Vulgata liest dafür Indien, und setzt auch für Asien Medien, welche beiden Länder übrigens Antiochus nie besessen hatte, also auch nicht verlieren konnte. Wenn man daher nicht einen argen geographischen Verstoß des sonst nicht übel unterrichteten Verfassers des ersten Makkabäerbuches annehmen will, so muß man mit Luther die Lesart Jonien — wofür andere Ausgaben Ikonien haben — und Asien als die richtige betrachten, denn in Lydien stimmen alle zusammen. Noch von Strabo 14, 632, Plinius 5, 31 und Mela 1, 17 ist Jonien auch in späterer Zeit als besondere Landschaft betrachtet, obgleich die Städte politisch großentheils anderen Provinzen zugetheilt waren. In politischer Beziehung führt daher Ptolemäus 5, 2 sie unter Asia propria auf. Die Bevölkerung Joniens bestand zum Theil aus Juden, die vielleicht zuerst als Gefangene (Joel 3, 11. deutsche Eintheilung) dorthin gekommen waren. Jos. Antiq. 16, 2, 3. **Vaihinger.**

Jope — denn so wird man richtiger schreiben als, wie gewöhnlich, Joppe (Movers, Phönik. II, 2. S. 176 Anm. und Hitzig, Urgesch. d. Philist. S. 131 ff.) — hieß hebräisch יָפוֹ d. h. Anhöhe, wie es denn mit seinen treppen- und terrassenartig erbauten Gassen auf dem letzten Abfall einer langgezogenen Anhöhe, auf dem etwa 130 Fuß hohen Vorsprung eines Hügelrückens liegt; und dieser alte Name hat sich in der Form يافا, Jâfa (nicht: Jaffa) bis auf den heutigen Tag erhalten. Jope war eine nach der Meinung mehrerer Alten vorsündfluthliche (Mela 1, 11; Plin. H. N. 5, 14: „Jope Phoenicum, antiquior terrarum inundatione, ut ferunt. Insidet collem praejucente saxo, in quo vinculorum Andromedae vestigia ostendunt. Colitur illic fabulosa Ceto.“), also jedenfalls uralte Stadt, an welche sich im Alterthum mancherlei heidnische und christliche Sagen knüpften, wie z. B. der Mythus von Andromeda (s. Joseph. B. J. 3, 9, 3; Pausan. 4, 35, 6; Hieronym. ad Jonam c. 1, 3), oder die Legende, als habe Noah hier die Arche gebaut, u. a. m. Die Stadt liegt am mittelländischen Meere, am Südende der blumenreichen Ebene Saron und besitzt einen vielbesuchten, aber stets als gefährlich bekannten (Jos. a. a. O.) Hafen, wie noch heute die kleine, enge, schlechte Rhede den Winden sehr ausgesetzt und seicht, durch Riffe und Felsen selbst für kleinere Schiffe sehr unsicher ist, immerhin aber relativ die beste dieser im Ganzen so hafenarmen Philisterküste. Durch ihre Lage, unfern von Lydda (Apg. 9, 38.), 150 Stadien südwestlich von Antipatris (Jos. Antt. 13, 15, 1), 6 Meilen westlich von Ramleh und 12 Stunden nordwestlich von Jerusalem, diente Jope zu allen Zeiten als der Hafen der letztgenannten Hauptstadt, welche durch eine hier ausmündende Gebirgsstraße an diesem Punkte mit dem Meere in Verbindung gesetzt ist. So war Jope in allen Jahrhunderten äußerst wichtig und der bedeutendste Handelsplatz dieser ganzen Küste. Die Israeliten vermochten sich vor dem Exil nie in den Besitz derselben zu setzen, weßhalb sie auch im A. T. nur wenig erwähnt wird; sie lag nahe an der Grenze des Stammes Dan, ohne aber zu diesem zu gehören (Jos. 19, 46), vielmehr ist sie in den Händen der Phönizier*), als deren Stiftung sie angegeben wird, wie sie denn von dort aus einen bedeutenden Binnenhandel mit Judäa trieben: in Jope werden also z. B. die Flöße gelandet, welche Hiram von Tyrus zu Salomo's Tempelbau lieferte (2 Chron. 2, 15), eben dorthin wird von den Phöniziern das Material zum 2. Tempel geflößt (Esra 3, 7.); dort schifft sich Jonas ein zu seiner Flucht vor dem Herrn, um auf heidnischem Schiffe nach der phönizischen Tartessus zu entkommen (Jon. 1. 3). Erst die Makkabäerfürsten Jonathan und Simon entrissen diese wichtige Stadt, nach einer, wie es scheint, nur vorübergehenden Züchtigung derselben durch Judas 2 Makk. 12, 3 ff., den Syrern und brachten sie an Israel, indem sie dieselbe zugleich befestigten, s. 1 Makk. 10, 74 ff.; 12, 33; 13, 11; 14, 5. 34 vgl. Jos. Antt. 13, 14, 4; 13, 9, 2. Später schlug Pompejus die Stadt zur Provinz Syrien Jos. A. 14, 4, 4, Cäsar aber gab sie an Hyrkan zurück ib. 14, 10, 6; dann kam sie an Herodes id. 15, 7, 3, an Archelaus 17, 11, 4 und endlich wieder zur Provinz Syrien, indem sie eine eigene Toparchie Judäa's bildete. Frühe schon finden wir

*) Vgl. Movers a. a. O. II, 2. S. 176 f.

Christen daselbst: Petrus erweckt in Jope die wohlthätige Tabitha und empfängt in Simon's, des Gerbers Hause jene folgenreiche Vision, welche die Bekehrung des Hauptmanns Cornelius zur nächsten Folge hat (Apg. 9, 35; 10, 5 ff.; 11, 5.). Im jüdischen Kriege wurde der Ort erst durch Cestius zerstört (Jos. B. J. 2, 18, 10) und bald nachher als ein Schlupfwinkel jüdischer Seeräuber (vgl. Strabo 16 p. 759) noch vollständiger durch Vespasianus selbst (ib. 3, 9, 2 ff.). Da aber Letzterer dort ein Castell erbauen ließ, so entstand auch bald wieder eine Stadt um dasselbe. Dieser Wechsel von Zerstörung und Wiederaufbau wiederholte sich noch oft im Laufe der Jahrhunderte, und namentlich zur Zeit der Kreuzzüge wechselte dieser wichtige Punkt mehrmals seine Herren: Balduin I. befestigte die zur Grafschaft erhobene Stadt, welche zugleich, wie schon in viel frühern Jahrhunderten der Fall gewesen war, wo wir z. B. in den Unterschriften des Concils von Ephesus 431 und der Synode von Jerusalem 536 Bischöfe von Jope finden, Sitz eines Bischofs war, ebenso Ludwig IX. von Frankreich, während die Muhammedaner sie wiederholt zerstörten; aber „ihre Lage ist so vortheilhaft, daß sie sich aus allen Verwüstungen mehr oder minder erholte; sie scheint, trotz Sturm und Mord, ein unvertilgbares Leben zu haben“ (Tobler.) Die heutige Stadt liegt unter 32° 3′ 6″ N. Br. Und 32° 24′ O. L. (von Paris) und zählt über 5000 Einwohner, wovon über 4/5 dem Islam angehören (Tobler und Wilson; — Russegger schätzt die Bevölkerung wohl zu gering auf bloß 2—3000, Lynch dagegen zu hoch auf 13,000 Seelen); es regiert dort, unter dem Pascha von Jerusalem, ein Mutesellim, dem in neuester Zeit ein Municipalrath beigegeben ist. Ruinen aus alter Zeit finden sich nach den vielen Verheerungen, die der Ort zu erdulden hatte, keine; aber, so unansehnlich die jetzige, mit einer Mauer und Graben, einem einzigen Thore auf der Land- und einem auf der Seeseite versehene Stadt im Innern ist, das 3 Klöster (ein griechisches, lateinisches nnd armenisches), 5 Moscheen, 1 Synagoge, eine kleine protestantische Gemeinde und mehrere Schulen enthält, so lieblich ist dagegen ihre Lage, so herrlich und reizend sind ihre sehr fruchtbaren Umgebungen, die bei dem angenehmen Klima, wo das Thermometer selten auf den Gefrierpunkt herabsinkt, die Hitze aber durch die Nähe der See gemildert wird, einem großen Garten gleichsehen, ausgezeichnet durch den herrlichen Obstwuchs, zumal Pomeranzen, Maulbeeren, Citronen, Feigen, Aprikosen, Granaten, Aepfel und die durch ganz Syrien berühmten, in unglaublichen Lasten auch nach Aegypten, wohin überhaupt der Ort den stärksten Handelsverkehr hat, ausgeführten Wassermelonen. Die einzelnen Baumgärten sind durch 15 Fuß hohe Cactushecken getrennt, und in einem einzigen derselben, und zwar noch nicht dem größten, standen nach Lynch 2500 Orangen- und 1500 Citronenbäume! Diese Gärten sind sorgfältig bewässert, da es an süßem Wasser dort nicht fehlt. In neuester Zeit wird Jope, das vor einem halben Jahrhunderte bekanntlich auch der Schauplatz einer Waffenthat Napoleon Bonaparte's war (1799), von türkischen, englischen und österreichischen Dampfbooten berührt, um Touristen und Pilger nach Jerusalem an's Land zu setzen, wo sie eine kurze Quarantäne auszuhalten haben; doch können solche Schiffe leider nicht immer einlaufen, der Unsicherheit der Rhede wegen.

S. noch über das alte Jope bes. Reland, Paläst. S. 176, 270. 288 f.; 370 f. 406. 411. 435 f. 439. 455. 460. 486. 509. 864 ff. und Winer's R.Wb.; über das neuere Jâfa namentlich Ritter, Erdkunde XVI. S. 47. 60. 540 ff. 554. 574 ff. 820 f. 827; Lynch, Exped. nach d. Jordan u. s. w., übersetzt v. Meißner, S. 276 ff. und vorzüglich Tobler „Topogr. v. Jerusal.“ II. S. 576 ff., woselbst auch eine Ansicht der Stadt von der Südseite gegeben ist. Rüetschi.

Joram, Jehoram (יְהוֹרָם, Sept. Ἰωράμ). 1) Sohn Ahabs und nach dem Tode seines älteren Bruders Ahasja König von Israel, regierte nach 2 Kön. 3, 1. zwölf Jahre, 896—884 v. Chr. Das Zeugniß der Propheten scheint für ihn nicht vergeblich gewesen zu seyn, denn er schaffte, sicher trotz der Gegenwirkungen seiner Mutter Isebel, wenigstens in seiner unmittelbaren Nähe, den Baalsgötzendienst wieder ab, und hielt sich wenigstens mit seinem Hofe an den von Jerobeam eingeführten Kälberdienst. Daß

er übrigens selbst in Samarien den Baalscultus nicht zerstörte, geht daraus hervor, daß ihn Jehu noch beim Tode Jorams antraf, und das Geschäft der Austilgung übernahm, 2 Kön. 9, 18—28. Auch in politischer Beziehung war er kräftiger als sein Bruder. Er bekriegte den seit Ahabs Tod abgefallenen König Mesa von Moab, und brachte ihn durch Hülfe des judäischen und edomitischen Königs mit Gewalt der Waffen in die alte Abhängigkeit zurück, 2 Kön. 3, 4—27. Mehr machten ihm die alten Feinde Israels, die Syrer, zu schaffen. Zwar ihre wiederholten Streifzüge und beabsichtigten Ueberfälle blieben erfolglos, weil der Prophet Elisa dem König Joram ihre Plane voraus verkündigte, so daß dieser zuvorkommen konnte, und er ihm eine solche Streifschaar sogar einmal nach Samaria wie geblendet brachte, 2 Kön. 6, 13—23.; aber als Benhadad bald darnach*) sein ganzes Heer gegen Israel aufbot, kam es zu einer langwierigen Belagerung der Hauptstadt Samaria, welche eine drückende Hungersnoth verursachte, 2 Kön. 6, 24 ff. Jedoch ein Gerücht von heranziehenden hethitischen und ägyptischen Hülfsvölkern bewog die Syrer, schnell mit Zurücklassung ihres Lagers die Belagerung aufzuheben, 2 Kön. 7, 6 ff., und dadurch eine große Beute der bedrängten Stadt zurückzulassen. Hiedurch muthig gemacht unternahm Joram mit dem gleichnamigen König Juda's einen Angriffskrieg gegen die Syrer, welche noch immer die Stadt Ramoth in Gilead inne hatten. Allein hier wurde er geschlagen und ließ sich, gefährlich verwundet, nach Jesreel führen, 2 Kön. 8, 28 ff., wo er durch seinen bisherigen Feldherrn Jehu, den Elisa als der Erbe des Haders zwischen Elia und Isebel heimlich hatte zum Könige salben lassen, von einem Pfeil durchbohrt, ermordet wurde, 2 Kön. 9, 24. Mit ihm wurde unmittelbar nachher auch die ganze zahlreiche Nachkommenschaft Ahabs auf Befehl dieses neuen Königs ausgerottet, 2 Kön. 10, 6—11.

Joram, 2) Sohn und Nachfolger Josaphats in Juda, 8 Jahre lang, 2 Kön. 8, 17. Dies geschah im 5. Regierungsjahr Jorams des Sohnes Ahabs von Israel, V. 16. Allein nach 2 Kön. 1, 17. tritt dieser Joram von Israel die Regierung an im 2. Regierungsjahr Jorams von Juda. Dies macht einen Unterschied von 7 Jahren aus. Da nun ferner nach 1 Kön. 3, 1. Joram von Israel im 18. Regierungsjahr Josaphats zur Herrschaft kam und dieser nach 1 Kön. 22, 42. eine Regierungszeit von 25 Jahren hatte, so geht daraus hervor, daß Josaphat bald nach Ahabs Tod seinen Sohn zum Mitregenten angenommen hatte. Da beim Tode Jorams von Israel schon sein Sohn Ahasja regierte, 2 Kön. 9, 27., so muß der Anfang seiner selbständigen Regierung in's 5. Jahr Jorams von Israel, also etwa 892 gesetzt werden und der der Mitregentschaft 898. Er verheirathete sich mit Athalja, Ahabs und der Isabel Tochter, was schon auf seine untheokratische Gesinnung schließen läßt. Von dieser seiner ruchlosen und leidenschaftlichen Gemahlin, dem Abbild ihrer sündigen Mutter, ließ sich Joram ebenso leiten, wie Ahab von Isebel, 1 Kön. 21, 25. Dies wird 2 Kön. 8, 18. sehr bestimmt angedeutet, wenn es ebenso kurz als bezeichnend heißt: Er wandelte in den Wegen der Könige Israel, wie das Haus Ahab thät, denn Ahabs Tochter war sein Weib. Diese schändliche Tochter der schändlichen Mutter, welche um eigener Herrschsucht willen nach

---

*) Wir haben uns hier an die Darstellung 2 Kön. 6, 24. gehalten, wornach V. 8—23. als früher geschehen zu betrachten ist. Allein es steht ihr zweierlei entgegen. Einmal ist sicher, daß Joram dem Propheten Elisa nicht günstig war, 2 Kön. 6, 31., wie denn auch dieser eine sehr üble Meinung von ihm hatte, V. 32., und offenbar an dem Sturze des Hauses Ahab arbeitete, 2 Kön. 9, 1—10. Sodann steht fest, daß das Ansehen des Propheten gerade unter der Herrschaft des Hauses Jehu im Wachsen begriffen war und bis zu seinem Tode immer zunahm, 2 Kön. 13, 14. Auch hatten die Syrer erst gegen Ende der Herrschaft Jehu einen Theil des diesseitigen Gebietes Israel erobert, so daß die Streifzüge 2 Kön. 6, 8—23. nur in die Regierungszeit des Joahas Sohnes Jehu's zu passen scheinen. Dies ist auch die Ansicht Ewalds, welcher Isr. Gesch. 3, 223 ff. die 12 Elisa-Erzählungen aus einer besonderen Schrift ableitet, in der die Zeitfolge nicht eingehalten war.

seinem Tode fähig war, allen königlichen Samen auszurotten, war es ohne Zweifel, welche ihm die der phönizischen Weise entsprechende Maßregel anrieth, zur Sicherung seines Thrones und zur Vermehrung seiner Einkünfte seine Brüder aus dem Wege zu schaffen, 2 Chron. 21, 2—4. Auf seine Unthaten, welche das Verderben des Reiches und die Verwerfung des Davidischen Hauses verdient hätten, wenn Gott nicht um des Ahnherrn willen hätte schonen wollen, deutet auch 2 Kön. 8, 19. Auch politisch sank der Staat unter ihm. Die Edomiter, welche schon unter Josaphat das Joch unwillig trugen, 2 Chr. 20, 22., aber nicht abfielen, 2 Chr. 20, 35., bekriegte Joram im Unverstand und bewirkte dadurch ihren gänzlichen Abfall, 2 Kön. 8, 22., worauf sich sogar die Priesterstadt Libna der Herrschaft des Königs entzog, 2 Kön. 8, 22. Auch von den Philistern und Arabern, welche neben den Mohren liegen, wurde er nach 2 Chr. 21, 16. 17. beunruhigt, welche in ihren Einfällen sowohl dem Lande als seiner Familie empfindlichen Schaden beibrachten. Diese Nachricht läßt sich mit den Berichten des Königsbuches dadurch vereinigen, daß die weggeführten Kinder ihm gegen Lösegeld zurückgegeben und erst später von Athalja getödtet wurden. Seinem gottlosen Leben folgte ein unglückliches Ende. Eine langwierige und schmerzhafte Unterleibskrankheit, vielleicht Diarrhoe mit Kolik, bei der endlich das verfaulte Eingeweide von ihm ging, plagte ihn; und als er daran gestorben war, wurde er nicht im königlichen Erbbegräbniß, sondern bloß in der Stadt Davids beigesetzt, wie die Chronik übereinstimmend mit dem Königsbuche erzählt. Nach dem Berichte der Chronik wäre ihm dieses Unglück durch einen Brief des Propheten Elias angekündigt worden. Da aber Elias schon zur Zeit des Todes Josaphats nicht mehr am Leben war, so muß man entweder die abenteuerliche Meinung hegen, der Brief sey bei Elisa von Elias niedergelegt und dann erst später diesem Könige mitgetheilt worden, oder man hat eine Namensverwechslung anzunehmen, wie sie ja sonst nicht selten vorkommt, wie 22, 6. Asarja statt Ahasja und Apg. 7, 16. Abraham statt Jakob steht. Elisa war damals in frischer Kraft, und es ist wohl zu denken, wie er, der seinen Beruf in Israel hatte, dem Könige Juda's diesen Brief schicken konnte.

Joram, 3) ein Sohn des Königs Thoi von Hemath, nach 2 Sam. 8, 10. an David mit Geschenken abgesandt, um ihm Glück zu wünschen wegen des Sieges über den König des syrischen Zoba, Hadadeser. Da es aber unwahrscheinlich ist, daß unter den Heiden der Name Jehovah gebraucht wurde, so ist dies als eine Vertauschung zu betrachten, wie wir sie so eben hatten, und mit 1 Chron. 19, 10. **Hadoram** zu lesen. **Vaihinger.**

Jordan, der, הַיַּרְדֵּן, immer mit dem Artikel, nur zweimal Ps. 42, 7. und Hiob 40, 23., wo der Name als Appellativname für einen großen Fluß überhaupt steht, ohne denselben (über die Etymologie s. Gesenius, Thesaur. S. 626.), Ἰορδάνης, Ἰόρδανος bei Pausan. V, 7, 3., der größte, ja man kann sagen der einzige Fluß Palästina's, da die übrigen Gewässer dieses Landes nur Bäche, Wâdi's, sind, welche meist nicht einmal immer fließendes Wasser haben. In der Bibel wird der Jordan außer bei geographischen Bestimmungen, wie jenseit des Jordan, am Jordan u. dgl. bei folgenden Gelegenheiten erwähnt: Den fruchtbaren und wasserreichen Jordanskreis (s. weiter unten) wählte sich Lot bei seiner Trennung von Abraham zum Besitz, 1 Mos. 13, 10. 11. Bloß mit seinem Wanderstabe versehen zog Jakob über den Jordan nach Mesopotamien und kam durch Gottes Gnade reich begütert an denselben zurück, 1 Mos. 32, 10. Als Moses die Israeliten in das gelobte Land führt, wollen die Stämme Ruben, Gad und halb Manasse nicht über den Jordan gehen, sondern im Weidelande Gilead bleiben, welches ihnen auch unter der Bedingung, daß sie den anderen Stämmen das Land Kanaan erst vollständig erobern helfen, zugestanden wird, 4 Mos. 32. Jos. 1, 12—18; 22, 1—10. Unter Josua überschreiten die Israeliten den Jordan bei Jericho auf wunderbare Weise, Jos. 3, 4. In den folgenden Grenzbestimmungen des Buches Josua wird der Jordan erwähnt als Grenze des Stammes Ruben Jos. 13, 23.; Gad 13, 27.;

Juda 15, 5.; Ephraim und Manasse 16, 1. 7.; Benjamin 18, 12. 20.; Isaschar 19, 22.; Naphthali 19, 33. 34. Ueberhaupt bildet er die Grenze zwischen den östlichen und westlichen Stämmen, 22, 25. In ihrem Gebiete des Jordanskreises (גְּלִילוֹת הַיַּרְדֵּן) erbauen die östlichen Stämme einen großen Altar, nicht in Auflehnung gegen Jehovah, sondern als Denkzeichen ihrer Siege und als Erinnerung für die Nachkommen, Jos. 22, 10. bis Ende. In der Richterzeit erkämpfen Ehud und Gideon am Jordan Siege über die Midianiter, Richt. 3, 28; Kap. 7; 8, 4 ff., und an einer der Furten des Jordan tödten die Gileaditer unter Jephtha die fliehenden Ephraimiten, wobei das Wort Schibboleth das Kennzeichen abgibt, Richt. 12, 5. 6. In der Königszeit kam Simei an die Fähre des Jordan zu David, um von ihm Verzeihung für sein früheres Benehmen zu erhalten, 2 Sam. 19, 19. Im Jordanskreise zwischen Suchoth und Zeredatha ließ Salomo die kupfernen Geräthe und Zierrathen des Tempels gießen, 2 Chron. 4, 17. Der Jordan ist ferner der Schauplatz mehrerer Wunderthaten des Elias und Elisa, 2 Kön. 2, 8. 14; 5, 10—17; 6, 2—8. Die Propheten rühmen den „Jordans-Schmuck“, d. i. seine waldigen Ufer, von Löwen bewohnt, Jerem. 12, 5; 49, 19; 50, 44. Zachar. 11, 3. Judas Makkabäus zog mit seinem Bruder Jonathan über den Jordan drei Tagereisen in die Wüste zu den Nabathäern, eroberte von da aus die gileaditischen Städte und kehrte über den Fluß zurück, 1 Makk. 5, 24—54.; später schlug Jonathan den Bacchides in den Sumpfgegenden des Jordan, 9, 42—49. Im N. T. endlich ist der Jordan der Schauplatz der Wirksamkeit Johannis des Täufers und der Taufe des Herrn durch denselben, Matth. 3, 6 ff. Mark. 1, 5 ff. Luk. 3, 3 ff. Der jetzige Lauf des Jordan ist in neuerer Zeit besonders durch die Beschiffungen von Molyneux und Lynch so genau bestimmt worden, wie nur irgend einer der bekannteren Flüsse Europa's. Der Lauf des Jordan nimmt den mittleren Theil des merkwürdigen Erdspalts im syrischen Plateaulande ein, der von der Mündung des Orontes bis zum rothen Meere sich erstreckt. Seine Quellen hat er am Südabhange des Libanon und am Hermon; Josephus (Ant. I, 10, 1. V, 3, 1. VIII, 8, 4. XV, 10, 3. B. J. I, 21, 3. III, 10, 7. IV, 1, 1.) nennt zwei, die eine am Paneion entspringend, die andere bei Dan oder Daphne, den „kleinen Jordan“ bildend. Beide sind die jetzt bei Bânjâs (Caesarea Philippi, s. R.E. Bd. II. S. 487) und Tell el-Kâdhi (Dan, s. Bd. III. S. 270) entspringenden, gleich wasserreichen und in einer Entfernung von drei engl. Meilen südlich von Tell el-Kâdhi sich vereinigenden Bäche. Wenn Josephus den eigentlichen Quell des Jordan nördlich von Paneion im See Phiala, dem jetzigen Birket er-Râm, annimmt, von wo er nach einem unterirdischen Laufe bei Paneion zu Tage kommen soll, so ist dies nach der Terrainbildung geradezu unmöglich und wir haben darin nur eine Fabel zu erkennen (s. Ritter, Erdkunde XV, 1. S. 174—177). Den dritten, bedeutendsten Quellstrom des Jordan, der von Hâsbeiah als Nahr Hâsbâni hervorkommt, erwähnt Josephus gar nicht, wahrscheinlich weil sein Anfang außerhalb des heiligen Landes fällt und er ihn um so mehr als einen Zufluß des Sees Merom, denn als einen Quellarm des heiligen Flusses ansieht. Dieser nimmt mehrere kleine Zuflüsse von Westen her auf und ergießt sich mit jenen beiden Armen vereint in den See Huleh. Dieser ist ein Wasserbecken in Gestalt eines nach Süden zugespitzten Triangels oder einer Birne, welches an der breiten Basis des Nordrandes von einem sumpfigen Strich Marschlandes begrenzt wird, das in der nassen Jahreszeit sich mehr und mehr zum See selbst erweitert. Außer jenem Strome hat derselbe auch von den östlichen und westlichen Bergen her, namentlich in seiner Nordwestecke im 'Ain el-Mellâhah, reichliche Zuflüsse. Dies ist der See Merom (מֵי מֵרוֹם) des A. T., Jos. 11, 5. 7., wo Josua dem Jabin, König von Hazor, mit seinen Verbündeten schlug. Bei Josephus führt er den Namen *Σεμηχωνῖτις* oder *Σαμοχωνῖτις λίμνη* (vgl. besonders B. J. IV, 1, 1.), doch findet sich auch schon der jetzige Name el-Hûleh, بحرة الحولة, der bis in die Zeiten der Kreuzzüge zurückgeht, als Gegend *Οὐλάθα* Antiq. XV, 10, 3. und in dem חול, Sohne

Aram's, 1 Mos. 10, 23. angedeutet. Ueber ihn und die Quellen des Jordan s. außer den unten anzuführenden Schriften, die den ganzen Jordan behandeln: *Maj. Robe,* Country around the Sources of the Jordan in Robinson's Biblioth. Sacr. Vol. I. 1843. S. 9—14. *W. M. Thomson,* The Sources of the Jordan, the lake el Hûleh and the adjacent country, with notes by E. Robinson. Ebendas. Vol. III. 1846. S. 184—214. Auszüge aus Hofrath Dr. H. Hänel's Reisetagebuche in: Zeitschr. der D. M. Gesellsch. Bd. II. 1848. S. 427—431. *Wilson,* the Lands of the Bible. Vol. II. S. 161—180. Von der Südspitze des Sees, mehr den östlichen Bergen zu, tritt der Jordan aus und läuft in langsamem, dann von der Jakobsbrücke an sehr starkem Falle durch einen Strich hohen, unfruchtbaren Tafellandes in das zweite große Wasserbecken, den See Tiberias. Der See Merom liegt circa 100 Par. Fuß über dem Meeresspiegel; der See Tiberias circa 300 Fuß unter demselben, so daß der Fluß in einem Raume von höchstens 3 Stunden Länge 400 Fuß Gefäll hat. Etwa eine halbe Stunde unterhalb des Sees Merom führt eine alte, aus Basaltsteinen erbaute, noch in gutem Zustande erhaltene Brücke von drei Spitzbogen über den Fluß, Namens Dschisr Beni oder Benât Jaʿkûb (Brücke der Söhne oder Töchter Jakobs), so genannt nach der legendenhaften Voraussetzung, daß Jakob bei seiner Rückkehr aus Mesopotamien hier über den Jordan ging, 1 Mos. 32, 22; 33, 17. 18. Diese Brücke ist nach den Zeiten der Kreuzzüge erbaut und wahrscheinlich im Zusammenhange mit der großen Karawanenstraße von Aegypten nach Damaskus mit deren zahlreichen Khan's errichtet. Außer ihr führt weiterhin gar keine Brücke über den Jordan, wohl aber gibt es Furten, wie deren schon im A. T. Richt. 3, 28; 12, 5. 6. erwähnt werden. Ueber das Becken des Sees Genezareth s. R.E. Bd. V. S. 6—9. Von hier aus ist der Jordan zweimal seiner ganzen Länge nach befahren worden, zuerst im August 1847, in der heißesten Jahreszeit, vom englischen Lieutenant Molyneux, dessen Expedition to the Jordan and the Dead See im Journal of the Geogr. Soc. Bd. XVIII. 1848. S. 108 ff. erschien; dann von einer amerikanischen Expedition unter Lieutenant Lynch, welcher die Ergebnisse derselben theils in seiner Reisebeschreibung: Narrative of the Unit. States' expedition to the river Jordan and the Dead See. Newyork 1849. 8. (später in mehreren Auflagen), deutsch von Meißner. Leipz. 1850. 8. (wohlfeilere Ausg. 1854), theils in seinem amtlichen Berichte in den Protokollen der Senatssitzungen der Vereinigten Staaten (30th. Congress, 2. Session. Executive. Nr. 34. Febr. 1849), und erweitert als Official Report of the Unit. States' expedition to explore the Dead See and the river Jordan. Baltimore 1852. 4. veröffentlicht hat. Vom See Genezareth bis zum Todten Meer läuft der Fluß unter dem Namen Urdunn, الأُرْدُنّ oder es-Scheriâ el-Kebîr الشريعة الكبير mit reißender Schnelligkeit, auf einem Wege von etwa 30 Stunden direkter Entfernung mit circa 1000 Fuß Gefälle, in mehr als mäandrischen Krümmungen, so daß Lynch 6 Tage gebrauchte, um jene gerade Entfernung zurückzulegen. Das Bett des Flusses fand Lynch bald breit, bald eng, bald flach, bald tief, beim Einströmen in das Todte Meer 180 Yards breit und 3 Fuß tief; kurz zuvor noch 80 Yard breit und 7 Fuß tief. Dies Bett wird von flachen, 2 bis 3 Fuß hohen Ufern gebildet, die in einem ungefähr eine Viertelstunde breiten Thale sich hinziehen, das am obern Laufe des Flusses mit hohen Bäumen und einem üppigen Grün geschmückt, weiter unten nach dem Ausflusse zu aber nur einen schmalen Streifen von Rohrgewächsen, hier und da vermischt mit Tamarisken und der Weidenart Rischrâsch (Agnus castus), längs dem Rande des Wasserbettes zeigt. Ueber diesem Bette erhebt sich im nördlichen Theile 40, im südlichen 50 bis 60 Fuß hoch eine zweite Ebene, am oberen Ende etwa 2 Stunden, am südlichen, wo sich die Gebirge zu beiden Seiten zurückziehen, etwa 3—4 Stunden breit, von schroffen, öden Gebirgen eingefaßt, die auf der Westseite bis zu 1000—1200 Fuß, auf der Ostseite bis zu 2000—5000 Fuß ansteigen. Dieses 13 Meilen lange Thal ist das Gôr, الغور, in der Bibel „das Gefilde“ הָעֲרָבָה (s. Gesen. Thes. S. 1066. Robins.

Paläst. III. 160. Anm. 1., welcher Name sich noch jetzt für die Fortsetzung der Einsenkung vom Todten Meer bis zum Aelanitischen Meerbusen als Wâdi el-'Arabah وادى العربة erhalten hat), oder "der Jordanskreis", כִּכַּר הַיַּרְדֵּן 1 Mos. 13, 10. 11 1 Kön. 7, 46. 2 Chron. 4, 17., ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου Matth. 3, 5., auch bloß הַכִּכָּר 1 Mos. 13, 12; 19, 17. 25. 28. 29. 5 Mos. 34, 3. 2 Sam. 18, 23. Neh. 3, 22; 12, 28. Wenn dasselbe 1 Mos. 13, 10. als ganz bewässert und fruchtbar "wie ein Garten Gottes" geschildert wird, so gilt dies, wie der Text dort ausdrücklich hinzusetzt, nur für die Zeit "bevor Jehovah Sodom und Gomorra verderbte." Jetzt ist es wüste Einöde, und nur wo Quellen und Bäche von den Bergen zur Seite nach dem Jordan hinfließen, wie zumeist im nördlichen und südlichen Theile, bilden sich unter dem Einflusse eines tropischen Klima Oasen von übermäßiger Fruchtbarkeit, wie z. B. bei Jericho. Das Wasser des Jordan ist trübe, von thoniger Farbe, aber süß und erfrischend, und hat eine reißende Strömung, so daß von den Pilgern, welche sich jährlich am Ostermontage zur Erinnerung an die Taufe des Herrn darin baden, oft einige ertrinken. Diese Badestelle ist Jericho gegenüber. Es ist eine allgemeine Annahme, daß der Jordan vor Alters etwa wie der Nil regelmäßig im Frühjahr über seine Ufer ausgetreten sey und mit seinen Gewässern das ganze untere Thal und vielleicht zuweilen große Strecken des breiten Gôr selbst bedeckt habe. Jetzt finden dergleichen so ausgedehnte Ueberschwemmungen nicht mehr statt; die ganze Sache scheint übertrieben zu seyn und kann wohl auf ein einfaches Anschwellen nach der Regenzeit, wobei der Fluß bis an den Uferrand angefüllt wird und auch wohl das niedrigere Ufer überschreitet, reducirt werden. Auf ein solches Anschwellen geht der Ausdruck "der Jordan ist voll in allen seinen Ufern die ganze Zeit der Erndte hindurch, d. i. im März und April, Jos. 13, 15. 1 Chron. 13 (12 hebr.), 15. vgl. Sir. 24, 36 (26). Beim Einflusse des Jordan in das Todte Meer ("Ende des Jordan" Jos. 15, 5; 18, 19.) ist die Ebene des Gôr ein Salzmorast. Die Annahme, daß der Jordan in alten Zeiten aus dem Todten Meer wieder ausgeflossen sey und den Wâdi el-'Arabah bis zum Busen von Ailah durchströmt habe, wird durch die Terrainbildung zurückgewiesen, indem der Wâdi el-'Arabah vom Todten Meer an weit nach Süden hin bis zur Wasserscheide wieder ansteigt und dann in's Rothe Meer abfällt. Daß aber der Fluß in vorhistorischer Zeit doch diesen Lauf genommen habe, dürfte mehr als wahrscheinlich seyn, vgl. Ritter, Erdkunde XV. S. 770 ff.

Schließlich haben wir noch die wichtigeren Zuflüsse zum Jordan zu erwähnen. Auf der Ostseite sind dies von N. nach S. 1) der Hieromax des Plin. H. N. V, 16., in der Bibel gar nicht erwähnt; im Talmud Jarmoch, daher bei den älteren arabischen Geographen (Edrisi ed. Jaubert. I. S. 333. Abulfeda ed. Reinaud. S. 48. Merâṣid III. S. 339) Jarmûk, يرموك, jetzt Scheri'at el-Mandhûr, شريعة العنضور, von den anwohnenden Menadhere-Arabern (مناضرة); entspringt im Hauran und Dscholân (Auranitis und Gaulonitis) und mündet ungefähr 2 Stunden unterhalb des Sees Genezareth in den Jordan. 2) Der Wâdi Zerka, وادى زرقا, der Jabbok des A. T., s. d. Art. Unter den auf der Westseite sich ergießenden Bächen ist der Crith des A. T. נַחַל כְּרִית, an welchem Elias sich verbarg und von Raben gespeist wurde, 1 Kön. 17, 3—7., hervorzuheben. Robinson (Pal. II. S. 534 f.) und Wilson (The Lands of the Bible. II. S. 5) wollen ihn in dem Wâdi Kelt, وادى القلت, dem großen Ableiter aller Thäler des östlichen Abhanges zwischen Jerusalem und Deir Diwân, der seinen Ausfluß in der Ebene von Jericho bei Kaṣr el-Jahûd hat, finden, obschon den Worten der Bibel nach ("gehe von hinnen", d. i. von Samarien "gegen Morgen") auch der Wâdi Fâri'a, وادى الفارع, gemeint seyn kann, der weiter hinauf etwas südlich von da, wo auf der Ostseite der Jabbok mündet, in den Jordan fällt. — Ueber den Jordan vgl. außer den Reisebeschreibungen (namentlich Robinson II, 498—509. III, 559—569, 603—621) und den oben angeführten Schriften besonders Ritter, Der Jordan und die Beschif-

fung des Todten Meeres. Ein Vortrag. Berlin 1850. 8. Erdkunde Bd. XV, 1. S. 152 bis Ende. Arnold.

Joris, David, s. Antitrinitarier Bd. I. S. 401—403.

Jornandes (nach seinem ursprünglichen weltlichen Namen so genannt, nach dem gothischen iburnaups, Ibornand, eberkühn, auch Jordanus, Jordanes, Jordanis betitelt, wahrscheinlich ein Name, den er bei seinem Eintritte in das Kloster sich selber gab) gibt uns in seinen Büchern wenige und dunkle Nachrichten über sein Leben, die einzigen, die wir besitzen. Sein Leben fällt in die Mitte des 6. Jahrh. Nach Abkunft und Gesinnung war er Gothe. (S. c. 50 und den Schluß seiner getischen Geschichte). Jedenfalls war die Familie, aus der er stammte, eine hochstehende. Sein Großvater Peria mag sich vom römischen Boden und römischer Bildung aus nach Scythia minor, einer oströmischen Provinz an den Donaumündungen zu den Alanen übergesiedelt haben, die gleichsam scythisches und gothisches Volk vermitteln. Am alanischen Hofe hatte dann Peria und dessen Neffe Gunthigis oder Baza die ersten Aemter. Was der Großvater bei dem Fürsten Candax gewesen war, das war auch Jornandes, nämlich Schreiber, notarius (ὑπογραφεύς). Aber bei wem, sagt er nicht. Jenem Candax kann er nicht mehr gedient haben. Aber daß er am alanischen Hofe war wie seine Verwandten, scheint fast in seinen Worten zu liegen. Später wurde er Mönch. Darauf sind die Worte l. c. c. 50. ego ante conversionem meam notarius fui zu beziehen, conversio ist hier nicht von Bekehrung zum Christenthum, sondern vom Eintritt in das Mönchthum zu verstehen (S. *Du Cange* s. v. conversio). Denn zu seiner Zeit um sec. VI. in. waren die Gothen und benachbarte Völker längst Christen, er selbst war mit den meisten Ostgothen ein eifriger Katholik. Er war noch Mönch, als er an die Abfassung seiner get. Gesch. ging, wohl in einem italischen Kloster. Daß er Abt gewesen, ist bloße Vermuthung. Wir wissen sogar nicht einmal, wo er lebte, nachdem er sein Geburtsland verlassen hatte, bis er Bischof wurde, — ob in Byzanz, Rom, Ravenna, oder sonstwo. Nur daß die lebendige Schilderung Ravenna's in seiner get. Geschichte c. 29 schon den Schluß nahe gelegt hat, daß er die Stadt kannte. Selbst ob er auch wirklich Bischof gewesen, ist stark bezweifelt worden. Doch macht seine Verbindung mit Pabst Vigilius es schon an sich wahrscheinlich. Man hat auf Ravenna, auf einen gothischen Bischofssitz, selbst auf einen bloßen Chorepiskopat gerathen. Doch es ist nur gerathen; Ravenna insbesondere, die alte Hauptstadt des Gothenreichs und Exarchats, hatte gar keine Bischöfe, sondern Erzbischöfe. Jedenfalls nennen ihn mittelalterliche Schriftsteller vielfach episcopus. Selig Cassel (magyarische Alterthümer) macht wirklich die Entdeckung, daß er Bischof von Croton gewesen. Sonst ist uns nichts von seinem Schicksal aufbehalten, nicht einmal ob er vor seinem Freunde Vigilius († 555) starb oder ihn überlebte.

Es sind zwei Werke von ihm übrig, de origine actuque Getarum oder de Getar. s. Gothor. origine et rebus gestis, und de regnorum et temporum successione oder Jordani episcopi liber de origine mundi et actibus Romanorum caeterarumque gentium oder De gestis Romanorum. Jenes ist seinem Freund Castalius gewidmet, der sonst unbekannt ist, dieses jenem Freunde Vigilius, in welchem Grimm den Pabst dieses Namens (538—555) vermuthet. Die letztere Schrift fällt wohl 552, die erstere 551, höchstens 552 zu Anfang, nach dem zu schließen, was Jornandes in der Vorrede sagt, daß er im 24. Jahre des Kaisers Justinian schreibe, und daß er schon früher die erstgenannte Schrift verfaßt habe. In der That gehen beide Werke soweit, nämlich bis 551. Die get. Geschichte schließt zwar mit dem Tode des Vitiges († 542 oder 543), aber es wird noch kurz bemerkt, daß Mathasuentha, des Vitiges Wittwe, Gattin des Germanus, Bruders des Kaisers und nach dessen baldigem Tode eines Nachgebornen Mutter geworden, auf welchem nunmehr die Einigung der Anitier und Amaler, der Welt Hoffnung ruhe; Germanus aber starb 550 oder 551; wenn das Kind noch 551 geboren wurde, so haben wir dasselbe Jahr wie oben. Auch daß in dem zweiten Werke Tôtila's Erhebung und Heerzug, den die get. Gesch. absichtlich übergeht, noch erwähnt wird, sein

Ende aber noch nicht eingetreten ist, weist auf Abschluß desselben im Jahr 551, da Tôtila etwa 552 Juni fiel. Ebenso wenn er von der Pest des Jahrs 543 redet, „ut nos ante hos novem annos experti sumus,“ kommen wir wieder auf 551 (oder 552). Die get. Gesch. fällt etwas früher; das jam dudum in der Zueignung kann keinen langen Zwischenraum zwischen beiden Werken bezeichnen.

Letztere ist im Grunde eine geringe kompilatorische Arbeit, und dennoch höchst wichtig, denn sie enthält Bruchstücke von Werken, die seitdem verloren gingen, und einen Schatz bedeutender Nachrichten über die östlichen und nördlichen Länder, für die man dem Verfasser dankbar seyn muß. Es ist nicht ganz ohne Grund, wenn ihn der Geograph Ravenna's einen sapientissimus, sagacissimus cosmographus nennt. Die durchlaufende Grundanschauung des Werks von der Identität der Gothen und Geten hat im Gegensatz zu Adelung, Niebuhr, und Gervinus, der unsern Jornandes sogar mit dem berüchtigten Hunibald zusammenstellt, um ihn zu vernichten, wie es Görres gethan hatte, um seinen Hunibald zu retten, neuerdings J. Grimm wieder zu Ehren gebracht, was Krafft (Kirchengesch. d. germ. Völker I, 1, 77 ff.) angenommen, Leo (10. Vorl.) bereits weiter gebildet hat. Ist diese Anschauung richtig, so erhöht sich der Werth unsres Schriftstellers bedeutend und die Geschichte der Gothen und mit ihr die des ganzen deutschen Alterthums gewinnt erfreulichste Bereicherung. Indeß haben H. von Sybel (Ed. Schmidt's Zeitschr. für Gesch. Wiß. 1846. Bd. VI. S. 516 ff.) und Selig Cassel (Magyar. Alterth.) die Richtigkeit dieser Ansicht sehr lebhaft in Zweifel gezogen, und die Akten dürften wohl noch nicht ganz geschlossen seyn.

Den kompilatorischen Karakter dieser Schrift gesteht Jornandes am Schlusse derselben selbst ein. Es sind darin Auszüge aus den verschiedensten Autoren niedergelegt. Dahin gehört Cassiodors Buch de origine actuque Getarum, das aus XII volumina bestand und uns verloren ist. Das Werk war selten schon in des Jornandes Tagen, wahrscheinlich eine Folge der drückenden Verhältnisse beim Sinken des gothischen Reichs. Als Jornandes an seinen Auszug Hand anlegen wollte, erhielt er die Schrift nur auf drei Tage zur Einsicht; doch hatte er sie schon früher in Händen gehabt. Man darf darum den Einfluß des Cassiodor auf Jornandes nicht zu hoch auschlagen. Jornandes erklärt in der Vorrede selbst den Antheil desselben für keinen wortgetreuen Auszug, nur Sinn und Begebenheiten habe er wiedergegeben, und dazu aus griechischen und lateinischen Schriftstellern zusammengelesen; Anfang, Schluß und mehreres aus der Mitte aber seyen von ihm selbst. Die Fragmente aus Cassiodor zeigen einen mythischen Karakter; auch wo derselbe mehr historisch wird, ist doch eine mythische und poetische Schreibweise nicht zu verkennen. Uebrigens hängen diese Fragmente zu wenig zusammen, als daß man aus ihnen über den Werth des ganzen Buchs klar werden könnte. Mit Cassiodor selbst scheint Jornandes keine persönliche Berührung gehabt zu haben, da er durch eine untergeordnete Persönlichkeit zur Einsicht in dessen Werk zu kommen suchte.

Auch des Ablavius, eines andern, ganz verlornen, gothischen Geschichtschreibers hat sich Jornandes bedient. Derselbe hat wahrscheinlich im 5. Jahrh. gelebt. Er hat Sagen gesammelt, die sich auf das 2.—5. Jahrh. n. Chr. beziehen, Mythen und Lieder wie sie sich noch in den Fragmenten an ihrer poetischen Gestaltung erkennen lassen, wohl Früchte wie sie die Ueberliefernng seines Volkes bot, wodurch die Größe ihres Verlustes nur noch gesteigert wird. — Fernere Quellen unsres Bischofs sind Tacitus, Strabo, Claudius Ptolemäus, Pompon. Mela, beide Dione, die er für einen und denselben hielt, und von denen Dio Chrysostomus in den uns gleichfalls verlornen *Γέτικα* Vieles niedergelegt haben mochte, was er während seiner Verbannung an den pontischen Gestaden kennen gelernt hatte, dann Pompejus Trogus, Jul. Capitolinus, Symmachus, Dexippus, Ammianus Marcellinus, Orosius, Priscus, Marcellinus Comes u. a. m.

Die andere Schrift des Jornandes, de regn. et tempp. successione, ist, neben dem Eigenen, das sie enthält, aus Florus, Marcellinus, Comes, Eusebii chron. lib. post. Hieron. interpr., u. A. fast wörtlich ausgeschrieben. Mehr als der dritte Theil zeigt den

Styl des Florus, den der Epitomator sonst nicht erreicht. Es ist ein kurz zusammengedrängter Ueberblick über die Weltgeschichte, von Adam bis Justinian oder bis zum Jahre 550. Es sollte sich daran sein duldender Freund Vigilius aufrichten oder wie Jornandes in der Widmung sagt, quatenus diversarum gentium calamitate comperta, ab omni aerumna liberum te fieri cupias et ad Deum convertas qui est vera libertas. Legens utrosque libellos, scito quod diligenti mundum semper necessitas imminet etc." Das Werk hat keinen großen Werth.

Jornandes weist mit einer seiner Zeit geläufigen Bescheidenheit allen Anspruch auf Gelehrsamkeit zurück, bezeichnet sich selbst als agrammatus. Seine Werke geben allerdings mehr Belesenheit als tiefe Gelehrsamkeit kund. Das Urtheil über seine Darstellung wäre noch sicherer, wenn wir Ablavius und Cassiodor noch mit ihm vergleichen könnten. Grimm nennt ihn einen ärmlichen Kompilator, v. Sybel hat gezeigt, woher er selbst die Wendungen seiner kurzen Vorrede zur get. Geschichte entlehnt hat (aus Origenes, Delarue IV, 458, cf. Ad. Schmidt's Zeitschr. f. Gesch. Wiß. VII, 288). Geringern Einfluß auf seinen Styl können die Griechen gehabt haben, die er benützte, obwohl er bekannt ist mit griechischer Sprache und Literatur, wie sie damals von Byzanz nach Rom und Ravenna sich verbreiten mußte. Der Styl ist zum Theil dunkel, schwer, gesucht, wenn auch Vieles den Abschreibern zur Last fällt. Und doch zeigt sich dabei ein gewisser Reichthum im Ausdruck, nicht selten auch rednerischer Schwung mit Sentenzen und poetischen Reminiscenzen geschmückt, und nicht durchaus ohne Geist.

Jornandes ist zwar durch die Erzählung werthvoller und glaubwürdiger Einzelheiten für uns wichtig genug; aber der Zusammenhang der Begebenheiten nnd die Zeitordnung lassen viel zu wünschen übrig. Historische wie geographische Berichte sind manchfach unzusammenhängend und verwirrt. Das Wahre steht neben Verkehrtem, Unvereinbares wird ohne Beachtung des Gegensatzes auf naïve Weise verbunden. Die Geschichte erscheint im Gewande der Fabel, der Mythus macht Anspruch auf historischen Werth, und so thun beide einander Eintrag. Schriftsteller wie Gegenstände werden konfundirt, bald läßt er wichtige Dinge weg, die ihm seine Quelle bot, bald zeigt er unnöthige Uebertreibung. Während er in Benützung der Akten vielfach mit einer gewissen sklavischen Aengstlichkeit verfährt, ändert er doch ihre Berichte verschiedene Male nach seinen An- oder Absichten willkürlich um und gibt den Sinn seiner Quellen nicht immer genau wieder.

Mag auch der nächste Zweck seiner schriftstellerischen Thätigkeit gewesen seyn, für Diesen und Jenen größere Werke durch seine Auszüge entbehrlich zu machen, mag auch die Absicht der Schrift de regn. et t. succ. eine nur persönliche seyn, so liegt doch sonst seiner Geschichtschreibung eine tiefere Richtung zu Grunde. Er läßt keine Gelegenheit vorüber die gothische Nation und vor allem den kön. Stamm der Amaler zu verherrlichen. Ihren Freunden ist er Freund, ihren Feinden gilt seine Schmähung; dabei scheut er selbst vor Verdrehung und Verstümmelung von Thatsachen nicht zurück; so verfolgt er die Vandalen immer aufs Heftigste, setzt überall den Vorrang der Gothen vor ihnen in's Licht, und schreibt dem Ataulf und Vallia die Besiegung der Vandalen zu. Zu den Ostgothen hat er selbst gehört, mit den Amalern war er verwandt. Parteiisch ist er auch als strenger Orthodoxer, der die Arianer haßt, so daß er in diesen Dingen nicht volle Glaubwürdigkeit genießen darf. Man könnte es nun speciell für seine Absicht halten den Ruhm der Amaler und das Lob aller Gothen zu singen. Aber das Buch hat eine weitere politische Tendenz. Die Erzählung führt herab bis 540, Ravenna war genommen und König Vitiges nach Constantinopel geschickt. Dennoch klagt Jornandes nie über die Niederlage und den Untergang seines Volks: es ist ihm nicht das Ende, sondern nur eine neue Epoche in der Geschichte der Gothen herbeigekommen. Was noch zur alten Strömung gehört, Alles was nach der Eroberung von Ravenna von den Gothen unter Hildebaldus, Eraricus und Tôtila geschieht, gehört nicht mehr zur gothischen Geschichte, sondern wird nur in der allgemeinen Weltgeschichte sub fine erwähnt, ver-

ächtlich heißen jene Führer reguli und milites. Nur das Neue in der nunmehrigen Situation ist berechtigt. Nicht Krieg ist sein Karakter, sondern Versöhnung. An zwei Stellen (auch in der allg. Weltgesch. ist die Rede davon) hat er weitläufig auseinander gesetzt, daß Mathasuenta, die Letzte vom Amalerstamme, den Patricius Germanus geheirathet habe und noch einmal heißt es am Schluß „In quo (Germano juniori) conjuncta Anitiorum gens cum Amala stirpe spem adhuc utriusque generis Domino praestante promittit. Noch ist ein Sproß der Amaler übrig, noch eine Hoffnung für die Gothen, der junge Germanus ist zugleich der Römer Fürst und der Gothen Herr, der italische Krieg ist die Strafe Theodats, die Römer erscheinen als Rächer der Amaler, ihre Siege heilvoll und legitim, Belisar freudig erwähnt. Die Gothen selbst werden durchaus als friedliebend beschrieben, sie haben das römische Bündniß nie gebrochen, außer wenn sie durch höchstes Unrecht gereizt waren, sie haben sogar den Krieg immer mit der größten Milde und Menschlichkeit geführt, und Alarich hat Rom bloß geplündert, nicht verbrannt ut gentes solent. Man nehme dazu die Lobsprüche über Justinian und Belisar, seinen getauften Diener, die Billigung selbst der Unterjochung der Vandalen u. a. m., so erscheint die Behauptung allerdings gerechtfertigt, daß hierin eine ganz bestimmte Absicht des Schriftstellers zu erkennen ist, die sich im Gange des Ganzen vorbereitet und am Ende auch offen ausgesprochen wird. Es ist dieß die Idee der Versöhnung der beiden Völker: die Römer und Gothen, schon lange Freunde und Verbündete, müssen sich jetzt durchaus vereinigen, und Typus dieses neuen Verhältnisses der Völker ist die Verbindung der legitimen Fürstenhäuser, ist der jüngere Germanus, auf den die beiden Nationen mit der größten Verehrung blicken.

Ueber die Ausgaben ist zu vergleichen *J. A. Fabricii* Biblioth. Eut. lib. III. cap. 17. Tom. I. p. 660 sq. und Zusätze Tom. III. p. 251 sqq. und Bähr, Gesch. der Röm. Lit. Suppl. 1. Abth. S. 134. Es sind folgende:

Die get. Gesch. allein: Edit. Aug. Vindelicc. 1515 fol. apud Jo. Stiller (von Peutinger) zusammen mit Paul Warnefrid de gestis Longobb. — Verbesserte Ausg. von Fornerius aus einem cod. MS. Pithoei, in seiner Ausgabe der opera Cassiodori, Paris. 1588 fol. — Ed ex recognit. Bonavent. Vulcanii, Lugd. Bat. 1617. 8.; beruft sich auf die Vergleichung sehr vieler codd., wird aber (vgl. von Sybel) von Muratori mit Recht unter die Nachbeter des Fornerius gezählt. — *Brosseus*, in den opp. Cassiod. Genev. 1650, eine neue Recension der Ed. Fornerii. — *H. Grotius*, de rebus Gothicis etc. Amstelod. 1655. 8. Abdruck des Fornerius. — Editio *Garetii*, 1679 Notomag. fol. Bd. I. ex. S. 379 ff., von Muratori als die genauste gelobt. — Edit. *Muratorii*, Scriptt. rerr. Italicc., Mediol. 1723. Tom. I. fol., folgt die Ausgabe von Garet, mit Lesarten eines cod. Ambros. — beide Schriften des Jornandes zusammen: *Frid. Sylburgius*, Historiae Romanae scriptores, Francof. 1588. fol. — Corpus hist. Rom. scriptorum lat. vett. Genev. 1609 et 1652 fol. T. II. — *Jan. Gruterus*, hist. Augustae Scriptores latt. minores. Hannov. 1611. fol. ex cod. Palatino. — *Frid. Lindenbrogius*, ed. Hamb. 1611. 4. viel besser und genauer als die frühern, mit Vergl. eines cod. Palat. et Atrebatensis. — Bibl. Patr. Max. (Lugd.) Tom. XI. pag. 1052 et sqq. Abdr. der ed. Grut. — Die Ausgabe der Mon. Germ. wurde vorbereitet von dem verstorbenen Abbé Dobrowsky dann von Prof. Meinert in Wien übernommen (Pertz, Archiv VI, 299 f.). Sie ist jetzt zu erwarten von Bethmann, in den Suppl.-Bänden.

Monographieen: *D. G. Moller*, Diss. circ. De Jornande. Altdorf, 1690. 4. — Du Bunt, Abhh. der churf. bair. Akad. d. Wiß. 1763. Bd. I. S. 97. — Seb. Freudensprung, comm. de Jornande, Monaci 1837. — Joh. Jordan, Jordanes' Leben und Schriften. Ansb. 1843. unwichtig. — J. Grimm, Ueber Jornandes, vorgel. in d. Ak. d. W. 5. März 1846. (Abhh. d. kön. Ak. d. W. z. Berl. 1848. phil. u. hist. Abhh. S. 1—60.) — *H. de Sybel*, De fontibus libri Jordanis „De orig. actuque Get." Diss. inaug. Berol. 1838, wozu der Aufsatz in Ad. Schmidt's Zeitschr. f. Gesch. Wiß. 1846. VI. S. 516 ff.

Dr. Julius Weizsäcker.

Josaphat (יְהוֹשָׁפָט, Sept. *Ἰωσαφάτ*, Vulg. Josaphat, Jehovah ist Richter), Sohn und Nachfolger Assa's, regierte, mit 35 Jahren zur Herrschaft gekommen, 25 Jahre über Juda, 1 Kön. 15, 24; 22, 42., und zwar 18 Jahre gleichzeitig mit Ahab in Israel, die zwei folgenden Jahre aber gleichzeitig mit Ahasja und die fünf letzten mit Joram in Israel, denn 2 Kön. 1, 17. und 3, 1. sind Textverstümmelungen, nach Winer 914—890, nach Ewald 917—893 v. Chr. Er befolgte die kirchlichen und die Staatsgrundsätze seines Vaters und führte sie weiter. Er schritt noch mehr als sein Vater (מוֹר), 2 Chron. 17, 6., gegen den Höhendienst ein, um das Volk ganz an den Opferdienst in Jerusalem zu gewöhnen, vermochte ihn jedoch nicht gänzlich abzuschaffen, 1 Kön. 22, 44. 2 Chron. 20, 33. Die Götzendiener aber und die dem phönizisch-aramäischen Baalsdienst (בְּעָלִים, אֲשֵׁרִים. 2 Chron. 17, 3. 6.) geweihten Huren trieb er unerbittlich aus dem Lande, 1 Kön. 22, 47. Um die Segnungen des Jehovahdienstes dem Volke, dem vielfach unwissenden Volke mehr zu Theil werden zu lassen und es für den Vorzug dieser Gottesverehrung zu gewinnen, schuf er eine Einrichtung, welche, wenn sie unter den nachfolgenden Königen fortgedauert hätte, die schönsten und dauerhaftesten Früchte tragen mußte. Durch fünf angesehene Laien, neun Leviten und zwei Priester, so daß also immer zwei Leviten und Priester auf einen Laien kamen und einer der Priester Vorstand der ganzen Abordnung seyn mochte, ließ er alle Städte Juda's bereisen, um die Kenntniß des Gesetzes durch ihren Unterricht überall hin zu verbreiten. Wir haben aber darunter nicht bloß einen vorübergehenden Unterricht zu verstehen, der wenig geholfen hätte, sondern es war damit ohne Zweifel die Einrichtung von Lehr- und Bethäusern verbunden, welche fortwährend von Leviten geleitet wurden und in denen man etwa am Sabbath Unterricht ertheilte. Wie sehr diese Einrichtung dem Könige am Herzen lag, ist daraus ersichtlich, daß er nach 18jähriger Regierung bei seiner Rückkehr aus dem verunglückten Feldzug gegen die Syrer, aus augenscheinlicher Lebensgefahr errettet, das Land selbst bereiste und diese Einrichtung befestigte, 2 Chron. 19, 4. Wir treffen Ps. 74, 8. Stifte oder Versammlungshäuser im Lande in großer Anzahl, welche bei einem Religionskriege sämmtlich verbrannt wurden. Da nun dieser Psalm nach meinen Forschungen (die Psalmen dem Rhythmus der Urschrift gemäß metrisch übersetzt und erklärt) mit acht anderen in die Zeit der Athalja und des Königs Joas gehört, so ergibt sich, daß diese Einrichtung Josaphats keine bloß vorübergehende war, sondern sich auch nach seinem Tode forterhielt und ein Vorbild der nach dem Exil dauernd begründeten Synagogen war. Neben dieser so nützlichen Einrichtung zur Verbreitung der Gesetzeskenntniß und reinen Jehovahverehrung schuf Josaphat auch die kirchliche und bürgerliche Rechtspflege um, und drang auf feste Ausübung und Handhabung des Rechtes, 2 Chron. 19, 5—11. Dem bürgerlichen Gerichtshofe stand Sabadja, Fürst im Hause Juda, dem geistlichen Amarja, der Hohepriester vor, woraus, da dieser nach 1 Chron. 5, 37. wie Josophat in's fünfte Glied nach David gehört, der geschichtliche Grund unseres Berichtes hinlänglich hervorgeht. Wie nach innen unternehmend und kräftig, so war Josophat auch nach außen weise und glücklich. Er sah wie sein Vater ein, daß die Spannung zwischen Israel und Juda nur schwächend auf beide Reiche eingewirkt habe, und schloß daher mit dem Königshaus des Zehnstämmereichs einen dauernden Frieden, 1 Kön. 22, 45. Dies war bei ihm, der dem Götzendienste so sehr abhold war, gewiß nicht Folge von Schwäche und Nachgiebigkeit, sondern weise berechnete Staatsklugheit, die ihn übrigens zum nachmaligen Schaden seines Reiches so weit führte, daß er seinem Sohne Joram Ahabs Tochter Athalja zum Weibe gab, 2 Chron. 21, 6., welche so viel Verderben seinem Hause bereitete, übrigens 2 Kön. 8, 26. 2 Chr. 22, 2. eine Tochter, d. h. Enkelin Amri's heißt. Ebenso ließ sich Josaphat durch seinen Staatsgrundsatz bereden, einen Feldzug gegen die Syrer, welche dem Vertrage zuwider Ramoth in Gilead nicht herausgeben wollten, in Gemeinschaft mit Ahab zu unternehmen, was ihm von dem Propheten Jehu, 2 Chron. 19, 2. 3., der nachher sein Leben beschrieb, 20, 34., sehr scharf getadelt wurde. Dessen ungeachtet ließ er sich nicht von seinem

Grundsatze abbringen, sondern verbündete sich auch mit Ahab's Sohn, Joram, um ihm ebenso uneigennützig zur Wiederunterjochung von Moab zu helfen, wobei er noch seinen Vasallen, König in Edom, durch dessen Land der Kriegszug gehen sollte, mithelfen ließ. Auch bei diesem Feldzug 2 Kön. 3, 4 ff. zeigt sich die Frömmigkeit Josaphats und seine Hochachtung für das Prophetenwort. Aber Moab und Ammon, verbündet mit dem Könige Edoms, den sie von Josaphat abfällig gemacht hatten — denn 2 Chron. 20, 2. muß statt Syrien schon nach V. 10. und 23. Edom gelesen werden (אֱדֹם statt אֲרָם) — fielen wohl bald darauf plötzlich in Juda ein, und hatten schon Engeddi erreicht, als Josaphat von ihrem gefährlichen Streifzug und plötzlichen Ueberfall Kunde erhielt. Fromm wie er ist, beruft er die Volksgemeine zusammen, und wendet sich mit ihr in brünstigem Gebete zum Herrn, worauf er durch einen von oben unerwartet begeisterten Leviten, Jehasiel, mit gewisser Zusage des Sieges getröstet und ermuthigt wird. Geistige Mächte, wie wir dieselben 2 Kön. 6, 16 ff. zum Schutze des Propheten Elisa wirksam sehen, treten hier für Josaphat auf, und bewirken ohne Schwertstreich einen unerwarteten Sieg. Denn solche höhere Mächte hat man wohl mit Ewald, Isr. Gesch. 3, 190, 1. Aufl. unter den מְאָרְבִים zu verstehen, welche Mißverständniß unter den Feinden anrichten, wodurch diese sich selbst einander aufreiben. Daß diese Begebenheit eine von 2 Kön. 3. gänzlich verschiedene ist, springt in die Augen. Beide haben nichts gemein als ein Mißverständniß, das im Buch der Könige ohne Versuch der Erklärung nackt hingestellt, in der Chronik aber ihrem späteren Standpunkt gemäß (vgl. 1 Chr. 22. mit 2 Sam. 24.) auf den Einfluß höherer Kräfte zurückgeführt wird. So wird das Ereigniß schon vom Propheten Joel aufgefaßt, der den Ort, wo Gott einst mit den, Israel feindseligen Völkern ebenso wunderbar kämpfen werde, das Thal Josaphat nennt. Das Thal, in welchem Josaphat nach diesem wunderbaren Sieg das Dankfest abhielt, nachdem drei Tage lang die Kriegsbeute gesammelt und vertheilt worden war, wird 2 Chron. 20, 26. Lobethal (עֵמֶק בְּרָכָה) genannt, Joel nennt es עֵמֶק יְהוֹשָׁפָט, Joel 4, 2. 12. Es hindert gar nichts anzunehmen, daß beide Namen neben einander bestanden haben, und zwar so, daß der erste früher, der zweite später nach Josaphats Tod mehr in Gebrauch kam. Daß Joel die Bedeutung des Namens gattungsmäßig auffaßte, als Thal des Gottesgerichts, unterliegt wohl keinem Zweifel. Aber hätte er diesen Ausdruck dafür gebraucht, wenn er nicht an ein geschichtliches Ereigniß erinnern wollte? Es ist daher gewiß nur aus übergroßer Zweifelsucht entstanden, wenn Winer u. d. W. dieses Thal eine allegorische Fiktion des Propheten nennt. Auch die Oertlichkeit, nämlich das Kidronthal zwischen dem Tempel und Oelberg, stimmt ganz mit der Erzählung der Chronik zusammen. In der Wüste Thekoa, 2 Chron. 20, 20., wurde die Beute gemacht und mit der Vertheilung drei Tage (V. 25.) zugebracht. Am vierten Tage kamen sie im Lobethal zusammen. Dies setzt einen Marsch voraus. Dieser konnte nicht von Jerusalem weg, sondern nur Jerusalem zu gehen. Ein solches Thal ist aber nirgends sonst bekannt. Wenn diese Benennung des Kidronthales erst im 4. Jahrh. v. Chr. sicher auftaucht, so ist damit nicht zu bestreiten, daß die Oertlichkeit auf sicherer Ueberlieferung beruhe. Es war auch ganz angemessen, dort das Dankfest zu halten, wo die Einwohner von Jerusalem leicht Antheil nehmen konnten. Dieses Ereigniß war der Grundtypus für das unmittelbare Einschreiten Gottes gegen die Feinde Israels.

Wie dieses Ereigniß, so fiel auch die gemeinschaftliche Schifffahrtsunternehmung von Eziongeber aus mit dem israelitischen König Ahasja in die letzten Regierungsjahre Josaphats und zwar noch vor dasselbe. Denn Ahasja war nach 1 Kön. 22, 52. der unmittelbare Nachfolger Ahabs, und regierte zwei Jahre; folglich kam dieser Antrag etwa im 19. Regierungsjahr an Josaphat, während der Kriegszug nach Moab in's 21. und der Ueberfall der drei verbündeten Völker in's 23. Regierungsjahr fällt. Er setzt aber die völlige Unterjochung von Edom voraus, worüber uns die näheren Nachrichten fehlen, die aber ohne Zweifel schon in die erste oder Anfang der zweiten Hälfte der Regierungszeit Josaphats fällt (Ewald, Isr. Gesch. 3, 179, 188). Nach 1 Kön. 22, 48. war

dazumal kein König in Edom. Josaphat wollte nun die schon von Salomo begonnene Schifffahrt auf dem älanitischen Meerbusen wieder aufnehmen, war aber nach der älteren Nachricht 1 Kön. 22, 49. nicht glücklich. Hierauf bot ihm Ahasja, welcher wie sein Vater mit den Phöniziern in engeren Handelsverhältnissen stehen mochte, die Theilnahme an den Kosten und dem Gewinne der Schifffahrt an, allein er wollte nicht darauf eingehen, und es scheint nun jede weitere Unternehmung dieser Art unterblieben zu seyn, weil Josaphat als ein frommer Fürst aus dem Unglück sich die Lehre gezogen haben mochte, daß es nicht Gottes Wille sey, diese Art von Erwerb für sein Volk zu suchen. Allein die Chronik stellt die Sache ganz anders dar. Denn nach 2 Chr. 20, 35. vereinigte sich Josaphat mit Ahasja, um Schiffe zu machen, daß sie auf's Meer führen, und rüsteten gemeinschaftlich eine Flotte zu Eziongeber aus. Aber ein Prophet Elieser verkündigte Josaphat das Mißlingen dieses Unternehmens, weil er sich mit einem gottlosen Könige dazu vereinigt hatte. Diese beiden Berichte lassen sich nicht vereinigen, man müßte denn 1 Kön. 22, 50. als einen wiederholten Antrag betrachten. Das Ablehnen läßt sich freilich so leichter erklären als im ersten Fall. Wäre nämlich das Unglück zugleich in Folge der ungeschickten Leitung des Schiffswesens entstanden, so konnte es Josaphat nur erwünscht seyn, wenn ihm Ahasja durch seine Verbindungen mit Tyrus phönizische Schiffleute zuführte. Es ist also etwas in dem Berichte des Königsbuches unklar. Eine Abweisung aus religiösen Gründen läßt sich dort nicht denken, da Josaphat noch nachher mit dem Bruder und Nachfolger Ahasja's, Joram, gemeinschaftliche Sache machte. Wenn aber Ahasja an der ersten mißglückten Unternehmung Theil genommen hatte, so ist es wohl erklärlich, daß Josaphat einen so kostspieligen Versuch nicht ein zweitesmal wagen wollte, zumal ihm schon zuvor wie beim Zuge nach Ramoth (1 Kön. 22.) Unglück geweissagt wurde, 2 Chron. 20, 37., welches ebenso wie dort eintraf. Wie man demnach annehmen kann, daß Josaphat einem zweiten Antrage noch Ramoth widerstanden wäre, so ist auch hier klar, daß er einem weiteren Antrag Ahasja's keine Folge gab, weil die Mißbilligung Jehovahs sich durch Wort und That darüber ausgesprochen hatte.

Nun aber ist nicht dies das letzte Ereigniß im Verkehre mit den Königen Israels, sondern als nach dem Tode Ahasja's Joram zur Regierung kam, zeigte sich Josaphat abermals geneigt, ihn in der Wiedereroberung Moabs zu unterstützen, 2 Kön. 3., eine Unternehmung, bei der nach der Darstellung des Königsbuches wieder ein König von Edom erscheint (vgl. 2 Kön. 3, 9. mit 1 Kön. 22, 48.), und wo der Erfolg einzig um Josaphats willen günstig war. Nehmen wir Alles zusammen, was über diese fast leidenschaftliche Freundschaft des tüchtigen Josaphats, dem Philister, Edomiter und Araber unterworfen waren (2 Chron. 17, 11.), gesagt ist, so können wir nicht anders glauben, als daß seine Absicht und Hoffnung gewesen sey, Israel zum Jehovahdienst zurückzuführen, welche ihm aber so wenig trotz standhafter Bemühungen gelang, daß vielmehr sein Haus aus dieser zu weit gehenden persönlichen Freundschaft mit abgöttischen Königen, was ihm auch von Propheten untersagt worden war, empfindlichen Schaden nahm.

Vaihinger.

Joseph (יוֹסֵף, LXX Ἰωσήφ), Sohn Jakobs, den ihm seine Lieblingsgattin Rachel nach langer Unfruchtbarkeit gebar, weßwegen sie in dem Namen des Kindes den Wunsch ausdrückte, Jehova möchte ihr noch einen Sohn hinzufügen (1 Mos. 30, 22 ff.). War Joseph so von Geburt an schon des Vaters Liebling (37, 3.), so entsprach dem, als er heranwuchs, auch seine Sinnesart. Er schloß sich dem rohen und ungöttlichen Wesen seiner Brüder gegenüber an den frommen, greisen Vater an, hinterbrachte ihm, von dem ächten Geist der auserwählten Familie beseelt und um ihre Reinheit eifernd, die Uebelthaten seiner Brüder (37, 2.) und zeigte überhaupt sein Leben lang eine tiefe Gottesfurcht, ein Durchdrungenseyn von der Gegenwart des heiligen Gottes (39, 9; 41, 16; 42, 18; 45, 8; 50, 19 f.), der ihn auch seinerseits wieder Gnade bei sich und den Menschen finden ließ (vgl. 39, 2 ff.; 21 ff.; 41, 37 ff.), so daß er durch seine lie-

benswerthe, Vertrauen erweckende Erscheinung, wie durch den Segen, der auf seinem Thun, und die Weisheit, die in seinen Reden lag, alle Herzen gewann. Dies ist der Grundzug seines Wesens, und mag es auch seyn, daß sich in sein Benehmen gegen die Brüder Anfangs ein Zug von Eitelkeit und später vielleicht eine Regung von Härte einmischte (vgl. Kurtz, Gesch. des A. B. I. 2. Aufl. S. 272 f. 291), so sind das doch nur Flecken an einer lautern, großen Seele, deren Ueberwindung wir vor Augen sehen, und Joseph ist unter den Söhnen Jakobs die reinste, ja die allein reine Ausprägung des ächten, israelitischen Wesens. Wie seinem Karakter, so ist er dies auch seiner Begabung nach. Das auserwählte Geschlecht ist der prophetische Träger der göttlichen Offenbarung, und auch Joseph hat eine prophetische Gabe. Drei Paare von bedeutungsvollen Träumen bilden die Hauptentwicklungspunkte seiner Geschichte; die beiden ersten hat er selbst (37, 5 ff.), dann legt er dem obersten Bäcker und Mundschenk in Aegypten (40, 5 ff.) und endlich dem Pharao (Kap. 41.) Träume aus. Auf Grund dieser Gabe wird Joseph, wie später Daniel, auch ein würdiger Repräsentant Israels gegenüber von den Heiden und gelangt zu hohen Ehren am ägyptischen Hofe, wie Daniel am babylonischen und persischen. Als Staatsmann entfaltet er nun eine höchst umfassende, weise und energische Thätigkeit nach außen, kehrt aber am Ende mit seiner Familie von den weltlichen Ehren glaubensvoll in den heiligen Kreis zurück, indem er seine Söhne dem sterbenden Jakob zuführt, der sie segnet und adoptirt (Kap. 48.), und für sich selbst seinen Brüdern das eidliche Versprechen abnimmt, daß sie einst seine Leiche mit nach Kanaan hinaufnehmen sollen (50, 24 f. vgl. Hebr. 11, 22.).

An dies Karakterbild Josephs reihen wir die Hauptzüge seines Lebensganges (1 Mos. 37, 39 ff.). Haß und Neid seiner Brüder gegen ihn, durch die Bevorzugung von Seiten des Vaters erregt, steigern sich durch seine prophetischen Träume, die er in kindlicher Unbefangenheit erzählt (37, 4—11.), und als ihn Jakob einmal zu den Brüdern auf einen entlegenen Waideplatz sendet, machen sie einen Mordanschlag gegen ihn, den aber Ruben hintertreibt, indem er den Rath gibt, ihn in eine Cisterne zu werfen, aus welcher er ihn retten zu können hofft (V. 12—24.). Auf Juda's Vorschlag wird aber Joseph, statt ihn, wie die andern wohl beabsichtigen, Hungers sterben zu lassen, an eine vorüberziehende Karawane arabischer Handelsleute *) verkauft (V. 25—30.). Dem Vater übersenden die entarteten Söhne den — wahrscheinlich nicht bunten (LXX, Luther), sondern langen, bis an die Hände und Knöchel reichenden — Rock, wodurch er seinen Liebling ausgezeichnet hatte, in das Blut eines geschlachteten Ziegenbocks getaucht, um ihn glauben zu machen, Joseph sey von einem wilden Thiere zerrissen worden (V. 31—35.). Inzwischen wird der siebzehnjährige Jüngling nach Aegypten gebracht und an Potiphar, den Obersten der Trabanten Pharao's, als Sklave verkauft (V. 36; 39, 1.) **). Weil ihm Jehova Alles gelingen läßt, wird er bald von Potiphar zu seinem Hausverwalter eingesetzt. Um seiner Schönheit willen von dessen Gemahlin fleischlich versucht, widersteht er standhaft; da verwandelt sich ihre glühende Liebe in ebenso glühenden Haß, sie verleumdet ihn als Verführer, und er wird in ein hartes Gefängniß geworfen (39, 2—20. vgl. Ps. 105, 18.). Aber auch des Kerkermeisters Vertrauen wendet Jehova dem Joseph zu, so daß er ihm den Dienst bei sämmtlichen Gefangenen überträgt (V. 21—23.). Nach

---

*) Wenn dieselben V. 25. 28. Ismaeliter, V. 28. 36. Midianiter heißen, so verhalten sich diese beiden Namen wie Gattung und Art; denn „das gentilit. יִשְׁמְעֵאלִי ist im A. T. nicht auf die von Ismael abstammenden Araber eingeschränkt geblieben, sondern allgemeiner Name der Araber geworden, vgl. Richt. 8, 12. 24. 26." (Winer, Realwörterb. I, 617.) Aus der Ferne sah man nur im Allgemeinen, daß die Karawane eine ismaelitische sey (V. 25.); bei'm Herankommen erkannte man sie näher als eine midianitische (V. 28.).

**) Ueber die merkwürdige Zusammenstimmung vieler Züge der weiteren Geschichte Josephs mit den ägypt. Sitten und Zuständen, wie dieselben durch die neueren ägyptologischen Forschungen an's Licht treten, s. besonders Hengstenberg, die Bücher Moses u. Aegypten, S. 21 ff.

einiger Zeit werden auch der oberste Schenke und der oberste Bäcker Pharao's in's Gefängniß geworfen, das sich, wie wir hier gelegentlich erfahren, im Hause Potiphars befindet (vgl. Jer. 37, 15.), der in seiner Eigenschaft als Oberster der Trabanten auch der Obervorsteher des Gefängnisses ist, und der nun bei diesen vornehmen Gefangenen selbst handelnd hervortritt *), indem er dem Joseph, welcher sich unterdessen wieder so wohl empfohlen hatte, auch bei ihnen den Dienst überträgt (40, 1—4.). Die beiden gefangenen Hofbeamten haben in Einer Nacht Träume verwandter Art, aber entgegengesetzter Bedeutung, und Joseph legt sie ihnen richtig aus, indem er dem Schenken seine Wiedererhebung, dem Bäcker seine Hinrichtung als nach drei Tagen bevorstehend weissagt (40, 5—23.). Zwei Jahre später hat Pharao selbst zwei Träume, deren Symbolik mit den agrarischen Verhältnissen Aegyptens im engsten Zusammenhang steht: der Nil, aus dem die Kühe aufsteigen, ist der Quell der Fruchtbarkeit des Landes; über die Kühe vgl. Clem. Al. Strom. 5, 413: *σύμβολον γῆς τε αὐτῆς καὶ γεωργίας καὶ τροφῆς ὁ βȣ̃ς,* und die Bedeutung von Stier und Kuh in der ägyptischen Religion überhaupt; der zweite Traum, wo an die Stelle der Kühe die Aehren treten, ist schon gewissermaßen eine Erläuterung des ersten. Da die ägyptischen Zeichendeuter gleichwohl die Träume nicht auslegen können oder vielleicht nicht auszulegen wagen, so erinnert der Mundschenk an Joseph, und dieser deutet die Träume auf sieben Jahre des Ueberflusses und sieben darauf folgende Hungerjahre, den Rath hinzufügend, Pharao möchte durch einen verständigen Mann in den ersten sieben Jahren den Fünften des Landesertrags einsammeln und als Vorrath für die Zeit des Mißwachses aufschütten lassen (41, 1—36.). Hingenommen von der Weisheit dieser Rede ernennt Pharao den dreißigjährigen Joseph zu seinem Großvezier, legt ihm den Namen צָפְנַת פַּעְנֵחַ bei (die LXX haben, dem ägypt. Laute näher kommend, *Ψονθομφανὴχ* oder *Ψομθομφανήχ* = *ὁ σωτὴρ τȣ̃ κόσμȣ;* die hebraisirte Form des Grundtextes wird = revelator occulti erklärt, Luther: heimlicher Rath), erkennt ihm den zweiten Rang im Reiche mit allen seinen Ehren zu, nimmt ihn vielleicht (wenn man die Bekleidung mit Byssus V. 42. dahin beziehen darf) in die Priesterkaste auf und verheirathet ihn mit Asnath, der Tochter Potipheras (= Potiphar), des Oberpriesters zu On oder Heliopolis, welche ihm zwei Söhne, Manasse und Ephraim, gebiert. So in Amt und Würden, führt nun Joseph die wohlthätige Maßregel, zu der er gerathen, vollständig durch und ist dadurch in den Stand gesetzt, in den Hungerjahren nicht nur Aegypten, sondern auch die umliegenden Länder mit Brod zu versorgen (41, 37—57.). An einer späteren Stelle (47, 13—26.) kommt die Genesis noch besonders und ausführlich auf die Art zu sprechen, wie Joseph in den Hungerjahren den König für das an die Aegypter gespendete Getraide bezahlt machte: zuerst brachte er alles Geld, dann alles Vieh, dann Land und Leute selbst an Pharao, so daß dieser der (privatrechtliche) Eigenthümer des ganzen Volkes und aller Ländereien mit Ausnahme des Priesterstands und seiner Besitzungen wurde, eine Einrichtung, die nicht nur vom Volke dankbar angenommen, sondern von Joseph selbst in sehr mildem Geiste eigentlich nur dazu benützt wurde, um den Fünften als stehende Abgabe in Aegypten einzuführen. Das Interesse, welches die heilige Schrift von dieser staatswirthschaftlichen Maßregel im fremden Lande nimmt, ist auffallend, wird aber von Hengstenberg (a. a. O. S. 67 f.) treffend daraus erklärt, daß sie das Vorbild war für die theokratische Staatsökonomie des mosaischen Gesetzes, insbesondere für die Einrichtung des Zehenten. Despotisch wird man das Verfahren Josephs um so weniger mit v. Bohlen u. A. finden können, wenn man mit Winer (s. d. A. Joseph) u. A. erwägt, daß das Ganze sich darauf reducirt, durch eine bei der Fruchtbarkeit des Landes sehr mäßige Abgabe **) und durch fortgesetzte stehende Anwen-

---

*) So vereinigen sich einfach die letzten Verse des 39. und die ersten des 40. Kap., vgl. Kurtz a. a. O. S. 282.

**) Nach Robinson „muß dem gegenwärtigen Herrscher in Aegypten jedes Dorf ⅔ der Aecker mit Baumwolle bauen, die ausschließlich dem Pascha gehört, von dem Ertrag des übrigen

dung des Magazinsystems, das auch nach den Denkmälern in Aegypten sehr alt ist, eine große Bevölkerung auf die Dauer vor Hunger zu schützen, und daß eine durchgreifende Organisation des Canalwesens*), worauf die Fruchtbarkeit des Landes vorzüglich beruhte (vielleicht stellten die Hungerjahre heraus, daß der Mißwachs vorzüglich im Mangel hieran seinen Grund habe), nur durch Centralisation des Grundeigenthums in den Händen der Regierung möglich war. So ist die Maßregel Josephs, zu deren richtiger, historischer Würdigung freilich auch noch dies bedacht werden muß, daß sie dem Orient und dem Alterthum angehört, vielmehr ein Beweis seiner hohen Staatsweisheit, welche gemachte Erfahrungen für die Dauer zum Wohle des Landes zu nützen verstand**). — Aus Anlaß der Theurung kommen nun auch die Brüder Josephs nach Aegypten, um Getraide zu kaufen. Joseph, der sie erkennt, ohne von ihnen erkannt zu seyn, redet hart mit ihnen und beschuldigt sie, sie seyen Kundschafter. Um sich von diesem Verdachte zu reinigen, legen sie ihm ihre Familienverhältnisse dar, und das gibt ihm erwünschten Anlaß, zur Beglaubigung ihrer Aussagen von ihnen zu verlangen, daß sie Benjamin zur Stelle bringen, den der Vater jetzt ähnlich wie einst Joseph liebt und daher aus zärtlicher Besorgniß vor einem Unfall zu Hause zurückbehalten hat. Ueber die Art der Herholung Benjamins schwankt Joseph einen Augenblick: nachdem er Anfangs den Entschluß ausgesprochen hat, alle in Gefangenschaft zu behalten und nur Einen nach Kanaan ziehen zu lassen, entscheidet er sich, nachdem sie drei Tage in Verhaft gesessen, für das Umgekehrte, behält nur Simon als Bürgen zurück, und läßt die übrigen gehen. Diese Behandlung, wornach sie einen ihrer Brüder unfreiwillig im fremden Lande zurücklassen müssen, verfehlt ihres Zweckes nicht: sie bringt ihnen ihren Frevel an dem, den sie freiwillig in das fremde Land verkauft haben, in Erinnerung, und sie bekennen sich unter einander reumüthig ihre Verschuldung, ohne zu ahnen, daß es Joseph versteht, was diesen bis zu Thränen bewegt. Er aber will sie noch genauer prüfen und läßt für jetzt nur einem jeden sein Geld und dazu noch Wegzehrung in seinen Sack legen, theils weil er es nicht über sich gewinnen kann, Bezahlung von Vater und Brüdern anzunehmen, theils um ihnen anzudeuten, daß hier eine besondere Hand im Spiele sey, und sie noch ferner in einer heilsamen Angst zu erhalten (Kap. 42.): Jakob will seinen Benjamin durchaus nicht ziehen lassen und thut es erst, als ihn der Hunger dazu drängt. Joseph empfängt jetzt seine Brüder freundlich und ehrenvoll, bewirthet sie, setzt sie dabei nach ihrem Alter und zeichnet Benjamin besonders aus (K. 43.). Abermals läßt er ihnen ihr Geld und Speise in ihre Säcke thun, dem Benjamin aber dazu noch seinen eigenen, silbernen Becher, um den Schein eines Diebstahls auf ihn zu bringen. Als sie abgezogen sind, läßt er ihnen nachjagen, und der Becher findet sich in Benjamins Sack. Nun aber stehen sie alle für diesen ein, kehren mit ihm zurück und erbieten sich Joseph mit ihm als Sklaven. Joseph will nur den Schuldigen zurückbehalten; allein Juda, der sich dem Vater zum Bürgen für Benjamins Wiederkunft gegeben hat, setzt ihm die ganze Sachlage in schlichten, ergreifenden Worten auseinander und erbietet sich, statt Benjamins die Strafe zu tragen (K. 44.). Jetzt hat Joseph seinen Zweck („ihre Buße zu erforschen und zu bewähren" Luther) erreicht: die Brüder haben nicht nur ihre Schuld gegen ihn schon bei

Drittels noch einen großen Theil als Naturallieferung abgeben, und überdies wird noch jedes Dorf für die Rückstände Anderer schonungslos in Anspruch genommen."

*) Vgl. über den Josephscanal Hartmann, Erdbeschreibung 1019 f. Ukert, Erdbeschr. v. Afrika I, 104.

**) Daß die von Joseph getroffene Einrichtung im alten Aegypten verfassungsmäßig bestand, daß also der König Grundeigenthümer aller Ländereien mit Ausschluß der priesterlichen und die Bauern seine zinspflichtigen Lehensleute waren, bezeugen auch Herodot (2, 109), Strabo (17. p. 787) und Diodor (1, 73). Wenn der erstere die Einrichtung auf Sesostris zurückführt, so hat man mit Recht erinnert, daß die Griechen diesem halbmythischen Könige alles Große im alten Aegypten zuschreiben; und wenn Diodor auch die Krieger als Landeigenthümer nennt, so hatten diese ihre Aecker doch nur zinsfrei vom König, vgl. Jer. 2, 141. 168.

der ersten Reise reumüthig bekannt, sondern sie haben bei der zweiten auch mit der That bewiesen, daß sie nunmehr anders gesinnt sind. Benjamin steht ihnen ebenso gegenüber wie früher Joseph: er wird daheim und in der Fremde vor ihnen ausgezeichnet; aber nicht nur thun sie selber Nichts, um ihn aus dem Wege zu schaffen, sondern sie ergreifen auch die gute Gelegenheit seiner loszuwerden nicht, stehen vielmehr brüderlich für ihn ein und zeigen dabei zugleich die schuldige Pietät gegen den Vater, die sie früher ebenfalls so gröblich verletzt hatten *). Jetzt gibt sich daher Joseph unter lautem Weinen und herzlicher Umarmung seinen Brüdern zu erkennen, erklärt ihnen edelmüthig, nicht sie, sondern Gott habe ihn nach Aegypten gesandt, damit er der Retter der Familie werde, und fordert sie auf, auch den Vater mit all seiner Habe zu holen, damit er zunächst für die noch übrigen fünf Hungerjahre im Lande Gosen Versorgung finde. Pharao genehmigt nicht nur huldvoll diese Anordnung Josephs, sondern verspricht der Familie desselben das Beste des Landes Aegypten und läßt Jakob feierlich auf ägyptischen Wagen abholen (K. 45.). Wie nun das ganze von Gott erwählte Geschlecht nach Aegypten kommt, so ist Joseph ebenso sehr als auf die leibliche Versorgung desselben darauf bedacht, daß es nicht in allzunahe Berührung und Gemeinschaft mit den Aegyptern komme. Er hat wohl aus eigener Erfahrung den verlockenden Zauber des Heidenthums kennen gelernt und weiß, daß die Seinigen nicht stark genug wären, demselben zu widerstehen. Da kommt ihm nun aber der Umstand zu Hülfe, daß sie Hirten sind, und daß diese Beschäftignng den Aegyptern ein Greuel ist. Er schämt sich daher nicht bloß des verachteten Hirtenstandes der Seinigen nicht, sondern er will denselben geflissentlich vor Pharao hervorgehoben wissen, damit sie desto sicherer abgesonderte Wohnsitze in Gosen erhalten **). So hat Joseph in geistlicher, wie in leiblicher Beziehung die Fortexistenz und Fortentwicklung des heiligen Geschlechtes ermöglicht (46, 28—47, 12.). Derselbe göttliche Sinn, welchen er mitten in seiner weltlichen Hoheit und Thätigkeit bewahrt und hier bewiesen hat, spricht sich auch in den weiteren Handlungen aus, die noch (47, 27 ff. K. 48. u. 50.) von ihm berichtet werden: er läßt seine Söhne von Jakob segnen und adoptiren (vgl. darüber d. A. Jakob); er schwört demselben, ihn in Kanaan zu begraben, und hält sein Wort, indem er die Leiche mit aller Pracht und Feierlichkeit in der Höhle Makphela beisetzen läßt; er versichert die Brüder, die sich nach dem Tode des Vaters im Bewußtseyn ihrer Schuld wieder vor ihm fürchten, auf's Neue mit Thränen und in großer Demuth seiner Liebe und nimmt ihnen endlich das Versprechen ab, daß sie auch seine Gebeine einst mit sich nach Kanaan nehmen wollen, wenn Gott sie wieder dahin zurückführen werde, womit er zugleich am Schlusse seines Lebens noch seinen festen Glauben an die Verheißung bezeugt. Er stirbt 110 Jahre alt.

Was die Bedeutung der Geschichte Josephs betrifft, so sind besonders drei Gesichtspunkte hervorzuheben. Betrachten wir dieselbe für sich allein, so ist sie eines der sprechendsten und schönsten Denkmäler der göttlichen Leitung der Menschenschicksale, wie dies auch Joseph selbst ausspricht (50, 20.). Dieser Umstand und was damit zusammenhängt, daß wir einen liebenswerthen Karakter von der Jugend bis in's Alter durch die merkwürdigsten und ergreifendsten Glückswechsel, in kleinen Familien- und großen Staatsverhältnissen, unter Juden und Heiden, bei den verschiedenartigsten Erprobungen seiner Tugend 2c. begleiten können, hat der Geschichte Josephs von jeher einen eigenthümlichen Reiz für Jung und Alt verliehen und sie zu einem der edelsten Bildungsmittel des frommen Sinnes gemacht. Es ist ein Stück morgenländischer Poesie in gottgewirkter Thatsächlichkeit***). — Im Zusammenhang mit der vorangehenden und nachfolgenden Geschichte

*) Vgl. J. J. Heß, Gesch. der Patriarchen. II, S. 297—301.

**) Vgl. M. Fr. Roos, Fußstapfen des Glaubens Abrahams I, §. 86.

***) Die orientalische Sage hat sich auch Josephs wie anderer alttestamentlicher Helden bemächtigt. Jüd. und arab. Fabeln über ihn s. allg. Welthist. II, 347 ff. *Othon.* lex. rabb. p. 331. *Herbelot*, biblioth. orient. II, 332 sqq.; eine ägyptische Sage der Einwohner von Fijjum, s. Henke, Mus. III, 638.

des A. T. sodann hat die Führung Josephs die Bedeutung, die Uebersiedelung des erwählten Geschlechts nach Aegypten zu vermitteln, wo dasselbe zunächst erhalten und dann auch gemehrt, aus der Familie zum Volk werden sollte: „Gott hat mich vor euch hergesandt, sagt Joseph zu seinen Brüdern, 45, 7. vgl. Ps. 105, 17. 23 f. In Kanaan konnte diese allmählige Mehrung des Geschlechts nicht wohl geschehen; es hätte da an Verführung zum Heidenthum und andererseits an aufreibenden Conflikten nicht gefehlt. Aegypten, das Land der Fruchtbarkeit und zugleich die größte und gebildetste Weltmacht der damaligen Zeit, bot nicht nur für die physische Vermehrung, sondern auch für die geistige und geistliche Entwicklung die günstigsten Bedingungen. Hier konnte Israel abgesondert wohnen und doch zugleich so viel Culturelemente sich aneignen, als es zu seiner nationalen und politischen Existenz bedurfte; hier ward ihm Anfangs ein mächtiger Schutz zu Theil und nachher ein ebenso gewaltiger Druck, der das Volk in die bei den Wegen Gottes so nothwendige Leidensschule führte, während andererseits dieser stolzesten Weltmacht gegenüber sich Jehova besonders augenscheinlich als den allein wahren, lebendigen Gott erweisen konnte. — Was endlich die Stellung Josephs in der Gesammtgeschichte des Reiches Gottes betrifft, so hat man ihn von jeher in der Kirche für einen Typus Christi gehalten und mit Vorliebe das Typische in seinem Leben aufgesucht. Hält man sich dabei nur an Einzelheiten, z. B. daß Joseph um 20, Christus um 30 Silberlinge verkauft wurde, daß beide in ihrer tiefsten Niedrigkeit zwei Uebelthäter um sich hatten, deren einem sie Begnadigung verhießen u. dgl., so wird die Sache freilich spielend; aber tiefer gefaßt ist sie doch wahr, ja man darf Josephs Geschichte als eine besonders sprechende Ausprägung des ganzen Wesens der Typik bezeichnen. Mit der Verheißung hat er Nichts zu thun; um so bedeutender ist er als Vorbild. Seine geschichtliche Stellung bringt es mit sich, daß in seinem Leben gewisse Grundgesetze des Reiches Gottes zur Erscheinung kommen, welche der Natur der Sache nach in Christo ihre höchste Erfüllung finden mußten; und in diesem umfassenderen Zusammenhang gewinnen dann auch die Einzelheiten doch wieder Bedeutung, sofern sie von Gott geordnet sind, um die Aufmerksamkeit auf den inneren Zusammenhang von Vorbild und Gegenbild zu lenken. Joseph tritt in der Genesis ebenso bedeutend hervor als seine drei Vorfahren, und doch ist er kein vierter Patriarch, sondern es werden von 1 Mos. 50, 24. 2 Mos. 2, 24; 3, 6. an immer nur Abraham, Isaak und Jakob genannt; in ihnen schließt sich das Patriarchenthum mit seinem Bund und seiner Verheißung ab, mit Joseph beginnt ein Neues in der Geschichte der Offenbarung, er tritt ebenso aus dem engen Familienkreis, in dem er erwachsen ist, heraus, um frische Bahnen im Reiche Gottes zu brechen, wie Christus aus dem Alten Bunde, unter dessen Schirm und Leitung er erwachsen ist, heraustritt, um ein Neues zu schaffen. Und zwar geschieht dies nun bei beiden ganz nach denselben Entwicklungsgesetzen. Bisher waren die ungöttlichen Elemente (Ismael, Esau) aus der heiligen Familie ausgeschieden worden; jetzt, wo es um die Ausbreitung derselben zum Volk sich handelt, bleiben alle Söhne Jakobs in dem von der Welt ausgesonderten Kreise, aber nun tritt innerhalb desselben der Gegensatz hervor, hier unter den zwölf Stammvätern, die das Volk in sich tragen, bereits ebenso wie später im Volke, der Gegensatz des ächten, geistlichen und des nur fleischlichen Israels. Dieser Gegensatz findet in der Geschichte Josephs seine erste, in der Geschichte Christi seine letzte, abschließende Ausprägung; und hierauf beruht das Typische, dessen Kern Luther treffend bezeichnet: „In Josephs Person hat Gott auf das Allerfeinste Christum und sein ganzes Reich leiblich abgemalet. So ist nun die Summa von dieser Figur: Wie es Joseph gehet mit seinen Brüdern, also gehet es Christo mit den Juden.“ Der Gerechte, in welchem sich Israels wahres Wesen ausprägt, wird von der fleischlichen Mehrzahl seines Geschlechtes gehaßt, verkauft, den Heiden überantwortet; auch von diesen hat er zu leiden, weil er auch ihrer Sünde widersteht. Aber auf dem Wege des Leidens wird er zur Herrlichkeit erhoben, und das kommt nun vor Allem den Heiden zu gute, weil Israel ihn verworfen hat. Erst nach langer Zeit wird Israel durch die tiefste Noth zur Buße über seine Verwerfung des Gerechten getrieben; da offenbart sich dieser seinen

Brüdern, vergibt ihnen und schenkt ihnen mit seiner Liebe zugleich eine Fülle von Glück und Wohlstand. So reicht der Typus bis in eine auch für uns noch zukünftige Zukunft hinaus. Vgl. darüber besonders Heim, Bibelstunden S. 540—549; auch *Vitringa*, obss. s. VI, 21; Kurtz S. 342—344.

Schließlich ist noch, da Josephs Geschichte so tief in die ägyptische verflochten ist, nach den außerbiblischen Nachrichten über ihn zu fragen. Hier concentrirt sich Alles um die Hyksos, worüber besonders zu vgl. die neueste, eingehende Untersuchung von Kurtz (a. a. O., II, S. 172—203), wo auch die Literatur ausführlich angegeben ist. Josephus führt in seiner Schrift c. Ap. I, 14. und 26 f., um den Heiden Apion von der uralten weltgeschichtlichen Bedeutung seines Volkes zu überzeugen, zwei Stellen aus Manethos Aegyptiaca an, welche nach seiner Meinung von dem Einzug und Aufenthalt der Israeliten in Aegypten und von ihrem Auszug aus diesem Lande handeln. Die erste dieser Stellen spricht von den Hyksos (ein Wort, das Hirtenkönige oder nach einer andern Handschrift gefangene Hirten bedeute), die, von Osten her eingefallen, Aegypten erobert, verwüstet und mißhandelt haben; sie wählten endlich einen König aus ihrer Mitte, mit Namen Salatis, der viele Städte, besonders im Osten des Landes, befestigte, vorzüglich die Stadt Avaris, um gegen assyrische Einfälle gesichert zu seyn. „Hieher kam er jährlich um die Zeit der Erndte, theils um den Ort zu verproviantiren und der Besatzung den Sold zu bezahlen (*σιτομετρῶν καὶ μισθοφορίαν παρεχόμενος*), theils um zur Einschüchterung der Ausländer seine Truppen in den Waffen zu üben.“ Im Ganzen herrschten die Hyksos 511 Jahre über Aegypten; dann erhoben sich die oberägyptischen Könige gegen sie, Thummosis schloß sie in Avaris ein, gewährte ihnen aber, am Erfolg der Belagerung verzweifelnd, freien Abzug mit Weib und Kind, Hab und Gut, worauf sie, 240 000 Personen stark, durch die Wüste nach Syrien zogen, sich aber aus Furcht vor den Assyrern in Judäa niederließen und dort Hierosolyma bauten. Die zweite Stelle, wo die Juden als Aussätzige dargestellt werden, die aus Aegypten vertrieben worden seyen, geht uns hier nicht an, da sie sich bloß auf den Auszug bezieht; nur dies ist bemerkenswerth, daß Chäremon, von welchem Josephus (c. Ap. I, 32.) eine entsprechende Stelle anführt, „die Schriftgelehrten Moyses und Josepos, deren ägypt. Namen Tisithes und Peteseph lauteten,“ als Anführer der Aussätzigen bezeichnet, wie denn auch Justin, welcher (Hist. 36, 2.) einige Hauptzüge der Geschichte Josephs richtig anführt, Moses den Sohn desselben nennt. Unter den Neueren halten Hengstenberg, Hofmann, Delitzsch gleich Josephus die Hyksos für identisch mit den Israeliten, Hengst. und Del. den Salatis für identisch mit Joseph, der 1 Mos. 42, 6. שַׁלִּיט heißt, wogegen Hofm. das Letztere aufgibt, indem er statt Salatis die Lesart Saites vorzieht. Delitzsch nimmt sogar an, die Israeliten haben während ihres Aufenthalts in Aegypten lange Zeit über dieses Land geherrscht. Da aber diese Annahme mit der ganzen Art, wie der Pentateuch den ägyptischen Aufenthalt Israels darstellt, unvereinbar ist, während doch bei den Hyksos auf ihre Herrschaft und die den Aegyptern zugefügte Unbill der Hauptnachdruck fällt, da ferner Manetho selbst zwischen ihnen und den Aussätzigen, die im Sinn der ägyptischen Sage mit den Juden identisch sind, deutlich unterscheidet: so identificiren die meisten Gelehrten die Hyksos vielmehr mit einer oder einigen der Pharaonendynastieen. Aber dies wieder in sehr verschiedener Weise. Lepsius (vgl. seinen Artikel über das alte Aegypten Realencyklop. I, 138 ff.) nimmt an, die Hyksos seyen bei der Ankunft Josephs in Aegypten schon lange wieder vertrieben gewesen. Umgekehrt finden Rosenmüller, Saalschütz u. A. die Hyksos erst in der neuen Dynastie, welche nach 2 Mos. 1, 8. in Aegypten aufkam und von Joseph Nichts mehr wußte. Dagegen nehmen die meisten neueren Gelehrten, Winer, Ewald, Bertheau, Knobel, Kurtz und ebenso auch Bunsen an, die Hyksos haben gerade bei der Einwanderung Josephs und seiner Familie den ägyptischen Thron inne gehabt, und 2 Mos. 1, 8. beziehe sich auf die Vertreibung derselben. — Weitere Literatur s. u. d. A. Jakob.

Auberlen.

Joseph, Mann der Maria, s. Jesus.

Joseph von Arimathia, ein reicher Mann (Matth. 27, 57.) und Jünger Jesu, aber ohne sich öffentlich dafür auszugeben und die Furcht vor den Gewalthabern durch ein freies Bekenntniß vor seinem Tode besiegen zu können (Joh. 19, 38.), war ein geachteter Rathsherr (Marc. 15, 43.), gebürtig von Arimathia. Die Form dieses Namens weist nicht auf Rama im Stamme Benjamin (Jos. 18, 25.) unweit Gibea und Geba hin (Richt. 19, 13. Jes. 10, 29. Hos. 5, 8.), welche zum Reich Israel gehörig Grenzfeste gegen Juda seyn sollte, 1 Kön. 15, 17. 21. 2 Chron. 17, 1., vgl. Jer. 40, 1., sondern vielmehr auf Ramathaim (רָמָתַיִם 1 Sam. 1, 1.), welches seinen Namen von den zwei Theilen hatte, aus welchen die Stadt bestand, und im Lande Zuph (1 Sam. 9, 5.) lag, daher den Beinamen Zophim, 1 Sam. 1, 1., führte, zuweilen aber auch bloß unter dem Namen Rama vorkommt, 1 Sam. 1, 19; 7, 17. Es war der Geburts- und Wohnort Samuels, wie aus den obengenannten Stellen erhellt, und ist bei genauerer Betrachtung der Reise Sauls im Stamme Ephraim, 1 Sam. 9, 4., zu suchen, eine Stunde von Lydda und 4 Stunden von Joppe in der schönen hügelichten Ebene Saron. Bei Josephus Antt. 5, 10, 2. heißt es Ramatha, bei Will. Tyr. p. 785 Ramula juxta Liddam, bei den Arabern Abulf. tab. syr. p. 79 Ramlath, jetzt Ramla. Es ist ganz unrichtig, wenn Bretschneider, Winer u. A. das benjaminitische Rama als Vaterstadt des Joseph betrachten. Dies geht schon aus dem Beisatz, Stadt der Juden, Luk. 23, 50., hervor. Denn dieser erklärt sich nur aus 1 Makk. 11, 34. vgl. 28, 10. 38., wornach es eigentlich zu Samarien gehörte, aber zu Judäa vertragsmäßig geschlagen wurde. Ist somit der Geburtsort Josephs außer Zweifel gesetzt, so befinden wir uns mit seinem Amt in gleich günstiger Lage. Man hat ihn (Erasmus, Michaelis) für einen Rathsherrn in seiner Vaterstadt, für einen Municipalrath in Jerusalem (Grotius), auch für einen Tempelrath (Lightfoot) gehalten; allein wenn es Luk. 23, 51. heißt, er habe nicht gewilligt in ihren Rath und Handel, so geht daraus hervor, daß er bei der Verurtheilung Jesu eine Stimme hatte, folglich ein Beisitzer des hohen Rathes war. Somit wohnte er in Jerusalem, wo er ein Grundstück mit einem neuen in Fels gehauenen Grabmal besaß, Matth. 27, 60. Die Frage nach der Lage desselben hängt mit der Frage über die Lage Golgatha's zusammen, denn es lag nicht weit davon, Joh. 19, 42. S. d. Art. Grab, das heilige, in Jerusalem. Wenn die Ueberlieferung (vgl. *Assemanni*, bibl. 3, 1, 319.) den Joseph zu einem der 70 Jünger macht, und eine andere Sage ihn in England zuerst das Evangelium predigen läßt (*Ittig*, diss. de pat. ap. §. 13, p. 21), so sind das wie noch andere Ausschmückungen seiner Geschichte reine Mährchen, während die Glaubensthat in der düstersten Stunde bei'm Tode Jesu hinreicht, seinem Namen einen bleibenden Glanz zu verschaffen, und ihm für seine frühere Zurückhaltung des offenen Bekenntnisses der Sache Jesu Vergebung erwirkte.

Vaihinger.

Joseph Barsabas, s. Barsabas.

Josephus, Flavius (Ἰώσηπος); der bekannte jüdische Geschichtschreiber. I. Die Hauptdata seines Lebens, wie wir sie theils aus seiner Geschichte des jüdischen Kriegs, theils aus seiner Selbstbiographie kennen lernen, sind folgende. Von väterlicher Seite priesterlichen Geschlechts, mütterlicherseits dem Königsgeschlecht der Hasmonäer verwandt, ward er im ersten Jahr des Kaisers Caligula, 37 n. Chr., dem Matthias (mit dem Beinamen der Buckelige) in Jerusalem geboren (L. 1. Kr. Vorw. 1. J. A. XVI, 7, 1. Gg. Ap. I, 10.). Schon als Knabe durch seine Talente bekannt (L. 2. — eine Erzählung, welche vielleicht ein Seitenstück zu Luk. 2, 46. 47. bilden soll) und zum Priester und Schriftgelehrten bestimmt, ließ er sich nacheinander in die Gemeinschaft der Pharisäer, der Sadducäer und in den Essenerorden aufnehmen, worauf er noch 3 Jahre bei dem Einsiedler Banus zubrachte. Einem lebhaften, praktischen, ehrgeizigen Karakter, wie er war, konnte weder ein ascetisches Einsiedlerleben wie das des Banus, noch der trübselige Pietismus der Essener, noch die rationalistische Vornehmheit der Sadducäer zusagen, welche Richtungen alle ihm zum Voraus allen bedeutenderen Einfluß auf die Menge unmöglich gemacht haben würden: sondern ihn mußte es zu der herrschenden rechtgläu-

digen sozusagen kirchlichen Partei hinziehen, in deren Händen die eigentliche Leitung des Volkes war (Matth. 15, 14; 23, 2—4. 16. 24.), der pharisäischen. Für sie entschied er sich daher (L. 2.) und blieb ihr auch ohne Zweifel treu, soweit sich nämlich Pharisäismus mit — wenn auch nur formeller — hellenischer Geistesbildung und einem in die große, vornehme Welt hineingezogenen Lebensgange zusammendenken läßt. Im Jahr 63 n. Chr. reiste er (fast gleichzeitig mit dem Apostel Paulus und unter ähnlichen Reiseabenteuern L. 3.) nach Rom, ward daselbst durch Vermittelung eines jüdischen Schauspielers des Nero mit der Kaiserin Poppäa (einer Gönnerin des Judenthums, J. A. XX, 8, 11.) bekannt, und von ihr reichlich beschenkt entlassen. Nicht lange nach seiner Rückkehr nach Judäa brach (66 n. Chr.) der Aufstand der Juden gegen die Römer aus. Er schloß sich demselben an und ward Befehlshaber in Galiläa, wo er einige Zeit sehr energisch wirkte, sich aber im folgenden Jahre bei der Einnahme von Jotapata den Römern ergab (L. 8—74. J. Kr. passim; zuletzt III, 8.). Seine Prophezeiung von der künftigen Größe Vespasians (J. Kr. a. a. O. §. 9. *Suet.* Vesp. 5. *G. Olearius,* dissert. de vaticinio Josephi de Vespasiano Lips. 1699. 4. *Th. A. Strohbach,* Diss. de Josepho Vesp. imperium praedicente, num vere divinaverit Lips. 1648. 4.) rettete ihm das Leben und gewann ihm die Gunst des Feldherrn und besonders seines Sohnes Titus. Ihnen zu Ehren nahm er auch den Beinamen Flavius an. Bei der Belagerung und Zerstörung Jerusalems durch Titus war er gegenwärtig, begab sich sodann mit demselben nach Rom, wo er, von den Cäsaren begünstigt, seinen Studien lebte (L. 75 f. Gg. Ap. I, 9. 10.). Nachdem mit Domitian im Jahr 96 n. Chr. das flavische Kaiserhaus ausgestorben war, scheint er mit dem kaiserlichen Hofe in keiner Verbindung mehr gestanden zu haben. Die Untersuchung über die Abfassungszeit seiner Werke zeigt sicher, daß er im fünften Jahre Trajans (98—117), also 103 nach Chr. noch lebte. Diesen Kaiser hat er aber schwerlich überlebt, wenigstens trug er sich (s. unten) mit literarischen Planen, welche unausgeführt blieben, zu deren Ausführung er aber in jenem Falle wohl Zeit gefunden haben müßte.

II. Seine uns glücklicherweise noch erhaltenen Werke sind: 1) *Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου,* oder *Ἰουδαϊκὴ ἱστορία περὶ ἁλώσεως* (von Jerusalem) in 7 Büchern. In seiner ersten Gestalt war dieses Werk von dem Verfasser syrochaldäisch für seine Landsleute im innern Asien geschrieben (Vorw. 1. 2.). Diese Urschrift ist verloren gegangen: denn die aus dem Lateinischen gefertigte mit späteren Zusätzen bereicherte hebräische Uebersetzung eines in Frankreich wahrscheinlich im neunten Jahrhundert n. Chr. lebenden Juden, welche unter dem Namen des Josephus Gorionides יוסף בן־גוריון erschien (s. die Litt. bei Ph. H. Külb in Ersch u. Gruber, allg. Enc. II, 23, 184.), konnte nur kurze Zeit für die Urschrift gehalten werden. Das griechische Werk, für Vespasian und Titus und die gebildete Welt überhaupt bestimmt, ist (L. 65. Gg. Ap. I, 9.) in Rom (frühestens im Jahr 75) verfaßt und als das Werk eines Augenzeugen von unschätzbarem Werth. Ein lateinischer Auszug aus demselben findet sich, unter dem Namen des Hegesipp, den Werken des Ambrosius, B. v. Mailand, angehängt. 2) Die *Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία,* herausgegeben 94 n. Chr., gibt in 20 Büchern die Geschichte der Juden von Erschaffung der Welt bis in's Jahr 66 n. Chr., das 12. Jahr Nero's. Die Hauptquelle des Verfassers war für die früheren Zeiten natürlich das A. Test., wie es eben die damaligen Pharisäer (Rabbiner) verstanden und häufig auch mit ihren Märchen ausschmückten; für die spätere Zeit war eine seiner Hauptquellen Nikolaus von Damask. (s. *Müller,* Fragm. Hist. Gr. III, 342 sqq.). Sein Hauptzweck war (wie aus der ganzen Behandlung der Geschichte und einzelnen Stellen, z. B. Proem, ferner VIII, 4, 3; XII, 2. 3, 1. deutlich hervorgeht), der apologetische, den gebildeten Nichtjuden seiner Zeit mehr Achtung vor dem jüdischen Volke und seiner Geschichte einzuflößen, als sich gewöhnlich bei ihnen fand. Beide Werke (auch die Arch. nach Gg. Ap. I, 1.) fanden heftige Gegner; das erste besonders an Justus von Tiberias, gegen welchen vorzugsweise 3) der *Βίος,* die Selbstbiographie des Josephus, gerichtet ist. Sie erschien als Anhang zur Archäologie, jedoch mindestens 7 Jahre nach ihr. Wie er in dieser Schrift seine eigene Person, und zwar nicht immer mit Glück,

vertheidigt, so widerlegt er 4) in den zwei Büchern gegen Apion oder über das hohe Alter des jüdischen Volks (*περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων κατὰ Ἀπίωνος*) ältere und neuere, populäre und gelehrte Vorurtheile gegen sein Volk; und da ihm, nach antiker Anschauungsweise, der Adel desselben vorzugsweise in seinem hohen Alter zu beruhen schien, so ist dies der Hauptpunkt, um welchen sich diese, übrigens sehr gut geschriebene, Streitschrift dreht. Warum gerade Apion (über welchen oben I, 418. und *Carl Müller*, Fragm. Hist. Gr. Paris 1849. III, 506 sqq.) auf dem Titel derselben genannt ist, darüber s. meine Einl. zur Uebers. dieser Schrift. Stuttg. 1856. Ob 5) die Schrift *Εἰς Μακκαβαίους λόγος ἢ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ* (welche als IV. B. der Makkabäer in manche Ausgaben der LXX aufgenommen ist) wirklich Josephus zum Verfasser habe, ist noch nicht ausgemacht. Gewiß unächt ist 6) die Schrift *Περὶ παντὸς*, von der Fragmente vorhanden sind. S. Phot. bibl. cod. 48. 7) Josephus trug sich mit dem Plane, Vier Bücher „Ueber Gott und sein Wesen“, ein Werk Ueber die Gesetze, oder warum den Juden gewisse Handlungen erlaubt, andere verboten seyen (J. A. XX, 11, 2. III, 5, 6; 8, 10.), zu schreiben. Das Werk Ueber die Sitten und deren Gründe (IV, 8, 2.) und die von ihm beabsichtigte *Αἰτιολογία* (I, 1, 1. vgl. Vorw. 4. I, 10, 5. III, 6, 6.) sind wohl nur zwei andere Bezeichnungen des Werkes über die Gesetze. Zur wirklichen Herausgabe dieser Schriften kam es allem nach nicht: die erste derselben muß aber bereits von ihm entworfen gewesen seyn, da er schon die Zahl der Bücher angibt.

III. Allgemeines über ihn. Seinem persönlichen Karakter nach steht Josephus nicht sehr hoch. Seine äußerlich glänzende Laufbahn verdankte er außer seinen Talenten auch niederer, egoistischer Klugheit. Viele der Unlauterkeiten des Pharisäerthums sind auch an diesem Pharisäer recht augenfällig (vgl. den Schluß meiner Abh. über den Pharisäismus des Josephus in Ullmann, Stud. u. Krit. 1856, 4. S. 809—844). Der alte heldenmüthige Karakter des Judenvolkes, welcher einst in den Makkabäerzeiten und neuerdings in dem Kriege mit den Römern wieder aufgelebt war, ging sozusagen in seiner Person in die modern jüdische Pfiffigkeit und Schlauheit über. Doch führte ihn seine Weltklugheit nicht bis zur Verleugnung seiner Nationalität und seines Glaubens, sondern in beiderlei Hinsicht blieb er Jude, wie er selbst mit vollem Recht von sich sagt J. Kr. VI, 2, 1. (Dind. 279, 26 ff.); und er ist neben Philon der bedeutendste Apologet des Judenthums aus älterer Zeit. Seine Glaubwürdigkeit als Geschichtschreiber ist im Ganzen und Großen über allen Zweifel erhaben: in den wenigen Fällen, wo er nachweislich oder wahrscheinlicherweise die Wahrheit färbt oder nicht die ganze Wahrheit sagt, die ihm bekannt seyn mußte, läßt sich beinahe immer ein national- oder ein persönlich-apologetisches Interesse aufzeigen. In seinen Citaten aus nichtjüdischen Quellen geht er freilich sehr unkritisch zu Werke, aber das Aristäosbuch, Pseudohekatäos und andere ähnliche Machwerke, welche er in den J. A. und in den Büchern gegen Apion anzieht, galten ihm selbst ohne Zweifel für ächte Geschichtsquellen: er ist also hier der Betrogene, nicht der Betrüger. — Im engern Sinn theologische Ausbeute gewähren seine Schriften nur ganz wenige. Manches ist in dieser Hinsicht von Bretschneider in s. Capita theol. Jud. dogm. ex Jos. scriptis collecta, Wittenberg 1812, freilich in sehr ungenügender Weise gesammelt worden. Auch als jüdischer Theolog bildet, wie seinem persönlichen Karakter nach Josephus eine Art Uebergangsglied vom alten in's moderne Judenthum. Rabbinischen Aberglauben und pharisäische Kleinigkeitskrämerei verbindet er mit einem schalen Rationalismus, welchem die ganze reiche Fülle der alttestamentlichen Offenbarung in ein paar allgemeine Religionswahrheiten zusammenschrumpft; und er kann insofern auch als einer der ersten Repräsentanten des modernjüdischen Rationalismus bezeichnet werden. Das religiöse Verständniß des A. T. ging ihm ab. Sein ganzer Religionsbegriff hat viel zu viel pharisäisch-juristischen Beigeschmack und ist viel zu äußerlich, als daß ihm nicht das Schönste und Höchste im A. T. hätte verborgen bleiben müssen. (Vgl. m. Bem. in Stud. u. Krit. a. a. O.) Er ist in vielen Stücken das eigent-

liche Gegenbild von Philon. Dieser war eine tief religiöse, Josephus nur eine gemein praktische Natur. Der entgegengesetzte Karakter dieser beiden ausgezeichneten Juden der christlichen Epoche tritt in vielen Punkten sehr deutlich heraus. Wie sehr sticht z. B. schon die nüchterne Klarheit und Schärfe des Stils des Josephus gegen die philonische Fülle und Ueberschwenglichkeit ab, welche oft in förmliche Hypertrophie des Ausdrucks ausartet! Besonders bezeichnend ist ihre verschiedene Behandlung der alttestamentlichen Geschichte. Die ethische Auslegung derselben ist beiden gemein. Aber während Philon den Körper der Geschichte in seine hohen religiössittlichen Ideen umwandelt und transsubstantiirt, weiß Josephus nur auf höchst eintönige, oft wirklich langweilige Weise die trivialsten moralischen Gemeinplätze in Form von Nutzanwendungen den Geschichten anzuhängen. Allerdings hatte auch er eine höhere Weisheit in petto, von der er in seinen wirklich vollendeten Schriften zwar selten Gebrauch macht (ein Beispiel s. A. III, 7, 7.), auf welche er aber manchmal mit geheimnißvoller Miene hinweist (z. B. A. Proem. 4.), und wir würden wohl in seiner Aetiologie ein Seitenstück zu Philons Allegorieen erhalten haben, wie er denn die allegorische Schriftauslegung ausdrücklich billigt (J. A. Vorw. Schluß, u. III, 6, 7.). Aber daß jenes Werk nicht vollendet wurde, ist wenig zu bedauern: denn zu religiöser Schriftstellerei war Josephus so wenig gemacht als Philon zur Geschichtschreibung. — Welch' reiche Ausbeute übrigens Josephus zu archäologischer, geographischer und geschichtlicher Erläuterung des A. und N. Testaments darbiete, zeigt schon ein flüchtiger Blick auf Werke wie Winers bibl. Realwörterb. und auch auf viele Artikel der vorliegenden Realencyclopädie.

IV. Literatur. Beste Ausgaben: aus älterer Zeit von Hudson 1720; von Havercamp 1726; aus neuerer: von Wilh. Dindorf, Paris 1845, 1847, 2 Bde., gr. 8.; von Imman. Bekker, Lpz. 1855, 1856, 6 Bde., kl. 8. Die beste Sonderausgabe des Jüd. Kriegs ist die von E. Cardwell, Oxf. 1837, 2 Bde. (lat. u. griech.). Uebersetzungen: Sämmtl. Werke, Cotta, Tüb. 1736, Fol.; J. Krieg u. Leben von Friese, 1804; J. K. u. Leben von Gfrörer, 1836; J. K. u. Schrift gegen Apion von d. Unterz., Stuttg. 1855, 1856; manches in diesem Artikel nur Berührte ist in der Einleitung zu letzterer Uebers. weiter ausgeführt. Das beste im Ausland erschienene Werk, das leider nicht, wie beabsichtigt war, auf die J. Antiqu. ausgedehnt wurde, ist *R. Traill's* Jewish War of Fl. Jos. ed. Js. Taylor. 2 Bde. gr. 8. Lond. 1851.

V. Anhang. Manchem könnte es scheinen, als hätten wir die wichtigste Josephus betreffende Frage, welche auch in der That lange Zeit beinahe ausschließlich das Interesse christlicher Theologen auf ihn gezogen hat, übergangen, wenn wir nicht auch, wenigstens in der Kürze und anhangsweise, Einiges über das berühmte Zeugniß über Christus hinzufügten, welches sich J. A. XVIII, 3, 3. findet. Die ältere Literatur über diese vielbesprochene Stelle s. bei *Fabricius*, bibl. gr. ed. Harl., Bd. V. zu Anfang angeführt; in Havercamp's Ausg. des Jos. Bd. II, Appendix ist sie größtentheils abgedruckt. Die neuere Literatur vgl. in Hase's Leben Jesu §. 10, S. 12 (4. Aufl.) und bei Winer, bibl. R.-W.-B. 3. Aufl. I, S. 558. Zu den hier angeführten besonderen Schriften und gelegentlichen Erörterungen kommt nun auch noch H. Ewald, Gesch. Christus', 1855, S. 104—107. Der erste, der die Stelle des Josephus, und zwar so, wie wir sie in allen jetzt erhaltenen Handschriften und demgemäß in den gedruckten Ausgaben lesen, anführt, ist Eusebius, K.-G. I, 11. Dem. Ev. III, 5. Daß sie nun in dieser Gestalt von Josephus nicht kann geschrieben seyn, darüber kann unter Allen, die ihn kennen, kein Zweifel obwalten. Nur ein Christ konnte so schreiben, und Josephus ist vom Christenthum so fern als nur immer ein Jude und ein Pharisäer der damaligen Zeit seyn konnte. Andererseits sprechen gegen eine Einschaltung der ganzen Stelle durch einen Christen die neuestens auch von Ewald wieder in ihrem ganzen Gewicht geltend gemachten Gründe: 1) daß Josephus in der Archäologie, die doch „eine allgemeine Geschichte des Volks nach allen seinen Bestrebungen, verschiedenen Theilungen und manchfachen Geschicken geben sollte“, nicht wohl unterlassen konnte, von Jesu und seinen Anhängern, wenn auch nur

kurz zu reden; 2) »wenn Josephus von Christus gar nicht geredet hätte, so würde man das leicht ertragen haben, da es keinem Christen des ersten oder zweiten Jahrhunderts einfiel, seine geschichtliche Wahrheit erst durch Josephus bestätigt sehen zu müssen (wollen).« Auch wird von dem Verf. in der Arch. XX, 9, 1., wo er den Tod Jakobus des Gerechten erzählt, auf unsere Stelle zurückgewiesen; die den Jakobus betreffende mit Creuzer (Ullm., Theol. Stud. 1853, 1. S. 60 f.) u. A. für gleichfalls unterschoben zu halten, dazu liegen weder innere noch äußere Gründe von Gewicht vor. Ebenso richtig ist auch Ewalds Bemerkung gegen Gieseler (auch Hase u. A.): man dürfe nicht meinen, die christliche Hand habe nur Unverfängliches bei Josephus angetroffen, und das ursprüngliche Wortgefüge lasse sich durch bloße Streichung einzelner Worte und Sätze wiederherstellen. Ohne Zweifel wurde vielmehr Christus von Josephus als Goët (Zauberer), als Volksverführer (πλάνος) oder Pseudoprophet beschrieben, und diese Beschreibung änderte wohl ein angesehener Christ frühzeitig, mit Beibehaltung einzelner josephischen Sätze, in das, was wir jetzt lesen. Nur führt diese an sich wahrscheinlichste Annahme zu der weiteren (von Ewald zurückgewiesenen) Folgerung, daß Josephus die Kreuzigung Christi gebilligt habe. Zu den Unglücksfällen, welche die Juden zur Zeit des Pilatus betrafen, zählte er gewiß (ähnlich wie A. XX, 8, 5. J. Kr. II, 13, 4, 5.) nicht die Kreuzigung Christi, sondern seine Wirksamkeit und den großen Einfluß, den er auf das Volk hatte. Schon als Pharisäer, noch mehr als begeisterter Vertreter der äußeren, sichtbaren Einheit und Katholicität des Judenthums (s. s. Schrift gegen Apion) mußte er den ersten Urheber einer so bedenklichen Spaltung innerhalb desselben und den Bekämpfer des Pharisäismus für einen todeswürdigen Verbrecher halten, zumal Josephus auch die Wirksamkeit des Paulus vor Augen hatte, welcher im Namen Christi ein Werk trieb, das ihm, dem Josephus, ein Greuel seyn mußte. Eine indirekte Billigung des tödtlichen Verfahrens gegen Christus liegt auch in der Stelle J. A. XVIII. l. c. selbst, falls das ἐνδείξει τῶν πρώτων παρ᾽ ἡμῖν ἀνδρῶν ächt seyn sollte, denn dies wäre die einzige Stelle, wo »die ersten Männer des Volkes« als Urheber eines Nationalunglücks erscheinen würden. — Die Hinrichtung des Jakobus, Bruders Jesu, konnte Josephus bei alle dem doch mißbilligen, wie er XX, 9, 1. thut. Als (wahrscheinlicher) Augenzeuge der neronischen Christenverfolgung in Rom (s. unter I.) war Josephus, so sehr er den Tod des Urhebers des Christenthums billigen mußte, doch gewiß im Allgemeinen gegen peinliche Bestrafung der Anhänger desselben, so lange sie wenigstens, wie von Jakobus bekannt ist, das jüdische Gesetz noch beobachteten. — Der unbequemen und ärgerlichen Stelle bei Josephus entledigten sich übrigens seine christlichen Abschreiber und Leser nicht allein auf dem Wege, daß sie jene uralte christliche Aenderung derselben aufnahmen, sondern, wo sie den ursprünglichen Text fanden, auch durch Weglassung der ganzen anstößigen Stelle. Dies scheint mir aus dem Stillschweigen des Photius in den Paragraphen über Josephus und aus seiner Bemerkung über Justus von Tiberias bibl. §. 33 hervorzugehen. Photius hat die Stelle in seinem Exemplar des Josephus schwerlich gefunden. — Die eigentliche Ansicht des Josephus über Christus ist wahrscheinlich in J. A. XVIII, 3, 4. unmittelbar nach dem bisher besprochenen §. 3 niedergelegt. Diese häßliche Geschichte, welche mit den Juden entfernt nichts zu schaffen hat*), soll wohl die Idee einer übernatürlichen Erzeugung, wie sie in dem christlichen Glauben an Jesum enthalten war, als eine dem verworrensten Heidenthum angehörige der Verachtung

*) Und in die Erzählung somit gar nicht hereingehört. Die Bemerkung Ewalds, Gesch. Chr. S. 54, die Geschichte von den Isispriestern sey mit der von dem jüdischen Betrüger darum verbunden, weil die orientalischen Religionen damals in Rom noch sehr mit einander vermengt wurden, genügt darum nicht, weil es im Interesse des Josephus liegen mußte, eben jener römischen Vorstellung, als ob das Judenthum auch nur so ein orientalischer Cult wäre, wie der Isisdienst, angelegentlichst zu widersprechen, wo er sie traf, nicht aber sie dadurch zu unterstützen, daß er sie gleichsam selbst adoptirte.

preisgeben, und wäre sonach die früheste Spur der jüdischen Lästerung gegen Jesum als Sohn der Panthera (schon bei Origenes c. C.), wie solche Lästerungen späterhin in dem Sepher toledoth Jeshua weiter ausgesponnen wurden. Diese Vermuthung hat zum ersten Male ausgesprochen *Lambecius,* Bibl. caes. Vindob. VIII, 10 sqq. H. Paret.

Joseph II., römisch-deutscher Kaiser von 1765—1790, — ausgezeichnet durch einen schöpferischen Geist und Willen, gebildet nach den Grundsätzen französischer Philosophen und Staatsmänner seiner Zeit, erfüllt von dem lebendigsten Eifer für alles Rechte und Gute, für Licht und wahre Freiheit, berühmt durch die politischen und kirchlichen Reformen, die er in seinem Reiche einführte und anstrebte, durch die er auch die römische Kirche in Deutschland nach den Ideen, die bereits von Febronius und dessen Freunden ausgesprochen worden, in Frankreich und in den Niederlanden bereits zur Geltung gekommen waren, in möglichst unabhängige Verhältnisse von Rom bringen, in ihrer eigenen Mitte einen von finsterem Mönchthume und verwerflicher jesuitischer Denkart freien, aufgeklärten Priesterstand hervorrufen, im Volke aber Aufklärung, Sitte und Bildung, Gewissensfreiheit und Toleranz begründen wollte, leutselig und menschenfreundlich, thätig und hochsinnig, aber zu rasch in der Ausführung seiner Entschlüsse, seiner Zeit vorauseilend, dem Gesetze der menschlichen Entwickelung, nach welcher eine Erkenntniß durch Gesetze sich nicht anbefehlen, nicht plötzlich einpflanzen läßt, sondern durch allmälige Bildung und Einsicht gewonnen wird, und den Zeitverhältnissen, in denen er lebte, nicht immer gerecht, darum auch in den Resultaten, die er durch eine außerordentliche Thätigkeit hervorbrachte, nicht gerade glücklich, — war der Sohn von Franz I. und Maria Theresia, geboren am 13. März 1741. Seine erste Kindheit fiel in die Zeit des österreichischen Erbfolgekrieges, doch widmete ihm seine treffliche Mutter eine sorgfältige Erziehung unter der Leitung des Fürsten Batthyáni und des Staatssecretärs von Bartenstein, freilich aber auch insofern einseitig, als sie den lebhaften und schöne Geistesanlagen verrathenden Prinzen in strenger Abhängigkeit von sich erhielt. Zum Jünglinge herangewachsen, war es ihm nicht entgangen, daß seine edle Mutter dem Einflusse von Seiten der Geistlichkeit und des Adels sich zu sehr überließ; gegen beide faßte er frühzeitig eine große Abneigung. In Berücksichtigung seiner Jugend und seiner Studien ließ Maria Theresia ihn an dem siebenjährigen Kriege nicht Theil nehmen. Schon im J. 1760 vermählte er sich mit der Prinzessin Marie Luise von Parma, nach deren Tode aber (1763) mit der bayerischen Prinzessin Josephe, die er jedoch durch den Tod auch bald wieder verlor. Nach dem Frieden von Hubertsburg (1764) wurde er zum römischen Könige, nach dem Tode seines Vaters (1765) zum Kaiser erwählt. Wohl ernannte ihn seine Mutter zum Mitregenten der österreichischen Staaten, allein sie gestattete ihm doch nur eine geringe Theilnahme an den eigentlichen Regierungsgeschäften. Sein Augenmerk richtete sich jetzt besonders auf die Verbesserung des Heerwesens und der Finanzen, die theils durch die bisherigen Kriege, theils durch schlechte Verwaltung sehr in Unordnung gerathen waren. Einem einfachen Leben ergeben wirkte er zugleich darauf hin, die Hofhaltung einzuschränken, entbehrliche Höflinge zu verabschieden, ungerechte Bevorzugungen bei Besetzung der Aemter zu beseitigen, die bürgerliche Gerichtsverfassung zu verbessern und das bürgerliche Leben zu heben. Zu seiner eigenen tüchtigen Ausbildung zum Regenten, um zu sehen, was seinen Ländern noch fehle, unternahm er Reisen nach Ungarn, Böhmen, Mähren, Italien, selbst nach Holland, Frankreich und Spanien, meist nur unter dem Titel eines Grafen von Falkenstein; überall sah, hörte und lernte er, überall gewann er durch sein einfaches Wesen, seine Menschenfreundlichkeit und Leutseligkeit Liebe und Verehrung im Volke. Die Ohnmacht, in welche das kaiserliche Ansehen im Reiche gesunken war, entging ihm nicht, und auch auf den traurigen Zustand des deutschen Reichswesens richtete er seine Aufmerksamkeit, doch erkannte er bald, daß seine Bemühungen den hemmenden Einfluß eines verderblichen Parteigeistes nicht überwinden konnten, und diese Erkenntniß veranlaßte ihn auch bald, seine Thätigkeit und seine Kräfte zur Wiederbelebung des erstorbenen Reichskörpers nicht mehr zu verschwen-

den, sondern vielmehr sein Ansehen nach Außen durch Vergrößerung seiner Erbländer zu heben. In Bayern war mit dem Tode des Kurfürsten Maximilian Joseph das Haus Wittelsbach ausgestorben und der Kurfürst Karl Theodor von der Pfalz folgte nach, Joseph aber machte Ansprüche auf einen Theil dieses Landes. Friedrich der Große trat ihm entgegen und es kam zum Kriege, der mit dem Teschner Frieden endigte, durch welchen jedoch Joseph nur das Innviertel erhielt. Als er dann für die Niederlande Bayern eintauschen wollte, schloß Friedrich, der die Uebermacht Oesterreichs fürchtete, mit mehren deutschen Fürsten einen Bund und verhinderte so auch den Tausch. Dagegen erhielt Joseph eine Vergrößerung seines Reiches durch die erste Theilung Polens. Im Jahr 1780 trat er, mit dem Tode seiner Mutter, die alleinige Regierung seiner Erbländer an, und jetzt begann er mit kräftiger Hand und der rührigsten Thätigkeit nach dem Vorbilde Friedrichs des Großen, den er als Regenten und als Staatsmann bewunderte, durchgreifende Reformen im Staats- und Kirchenwesen einzuführen.

In den Reformen unterstützte ihn besonders der aufgeklärte, staatskluge Minister Kaunitz. Muß es uns hier fern liegen, die politischen Reformen Josephs zu erörtern, so können wir unser Augenmerk auf seine reformatorische Thätigkeit im damaligen Kirchenwesen besonders richten. Hier kam es ihm vor Allem darauf an, die Gewalt der römischen Hierarchie zu brechen, in der er gewiß mit Recht die größte Feindin nicht nur der weltlichen Macht, sondern auch des Glaubens und der Wissenschaft, des Wahren und Guten, des Lichtes und der Aufklärung erkannte. In seinem Streben zur Ausrottung des römisch-priesterlichen Einflusses in seinen Landen unterstützten ihn auch mehrere würdige Prälaten, wie der Bischof von Wienerisch-Neustadt Heinrich von Kerens, der Erzbischof von Prag, Graf Przichowsky, der Bischof von Königingrätz, Joh. Leop. von Hay, der Abt Rautenstrauch, der Prälat Augustin Zippe, während zugleich andere, z. B. die Erzbischöfe von Salzburg, Mainz und Würzburg in Lehre und Beispiel den Katholicismus in einer edleren Gestalt zeigten, als er bisher in den Entstellungen der Jesuiten und Pfaffen erschienen war. Durch die gesetzlichen Bestimmungen, die Joseph als alleiniger Regent aus seiner Machtvollkommenheit erließ, erhob er sich faktisch zum obersten Bischofe der Kirchen seines Landes, zerbrach er die Fesseln, welche die Hierarchie um den Thron geschlungen, zugleich auch die Schranken, die sie den Rechten und Befugnissen der Bischöfe gesetzt hatte. Er erklärte sich für unabhängig von dem Pabste, indem er alle päbstlichen Bullen, Breven und bischöflichen Verordnungen vor ihrer Publication dem landesherrlichen Placet unterwarf. Er befahl, die berüchtigte Bulle In Coena domini, welche den Pabst zum unumschränkten Herrn über Fürsten und Völker erhob, unter Androhung ernster Strafen aus den Ritualbüchern zu entfernen, ebenso die berüchtigte Bulle Unigenitus, welche den religiösen Fanatismus und Lehren der jesuitischen Moral sanctionirte, nicht mehr zu gebrauchen, hob die päbstlichen Einschränkungen der bischöflichen Absolutionsrechte und die päbstlichen Reservationen auf, verbot die Appellationen nach Rom, namentlich die Dispensationen durch den päbstlichen Stuhl in Ehesachen, die vielmehr gerade nur von den Landesbischöfen abhängen sollten, beschränkte den von den neuerwählten Bischöfen in Gegenwart eines landesherrlichen Commissärs und zweier Räthe zu leistenden Eid dahin, daß derselbe weder mittelbar noch unmittelbar die Souveränitätsrechte und Unterthanenpflichten beeinträchtigte, übertrug den kaiserlichen Ministern die Oberaufsicht über die bischöflichen Seminarien und geistlichen Collegien, über die Lehre und Disciplin, hob die Pabstmonate auf, nahm die Ernennungen in den Pabstmonaten in Anspruch, beseitigte die Gerichtsbarkeit der Nuntiaturen und andere ähnliche für die Krone und die Unterthanen gleich verderbliche Mißbräuche, vereinfachte den Gottesdienst, ließ deutsche Gesänge, namentlich die des Exjesuiten Denis, und deutsche Bibeln einführen, hob in Zeit von acht Tagen 700 Klöster auf, deren Güter er zur Herstellung höherer Lehranstalten und Volksschulen verwendete, reducirte die Zahl der Ordensgeistlichen von 63,000 auf 27,000 und übertrug den Bischöfen die Aufsicht über die älteren noch bestehenden Mönchsorden. Vergebens bemühte sich der Erz-

bischof von Wien, Migazi, anfangs ein Gegner, dann ein Freund und Beschützer der Jesuiten, den Kaiser in diesen Vorschritten aufzuhalten, er lehnte auch mit dem Cardinal-Erzbischof von Gran und mit dem Bischof von Stuhlweißenburg den Auftrag ab, die Oberaufsicht über die noch bestehenden Orden zu führen; sie fanden darin einen Eingriff in die päbstlichen Rechte, doch mußten sie sich dem kaiserlichen Willen fügen. Durch alle diese Reformen hatte schon die Gerichtsbarkeit des römischen Stuhles und des päbstlichen Nuntius wie auch die Schatzkammer des Pabstes unendlich viel verloren. Um aber allen diesen Reformen einen noch festeren Halt zu verleihen, führte Joseph auch die kirchliche Duldung in seinem Lande gesetzlich ein. Zu diesem Zwecke erließ er am 30. Juni 1781 das berühmte Toleranzedikt, das den Evangelischen und nicht unirten Griechen die freie, jedoch stille Uebung des Gottesdienstes gestattete, ihnen auch die Befugniß ertheilte, in dem Orte oder Distrikte, in welchem hundert Familien wohnten, ein eignes Gotteshaus und eine eigene Schule mit Pfarrer und Schullehrer zu haben. Die zerstreut Lebenden sollten sich zur nächst gelegenen Kirche halten, diese aber den Eingang nicht von der Straße her, auch keinen Thurm und keine Glocken haben, indeß sollte jener mit diesen da fortbestehen, wo Beides bereits vorhanden sey. Ferner sollte der Unterschied des Glaubens in keiner Weise die Befugniß zum Genusse aller bürgerlichen Rechte nnd zur Erlangung öffentlicher Aemter und Würden beschränken, kein Akatholik zur Theilnahme an römischen Prozessionen gezwungen werden dürfen, in Mischehen die Knaben der Confession des Vaters, die Töchter der Confession der Mutter folgen können. Auch auf die Juden erstreckte sich die Duldung, ihnen wurde der Zutritt zu den öffentlichen Aemtern gestattet, jedoch die Verpflichtung auferlegt, deutsche Namen anzunehmen, die deutsche Sprache bei ihren Vorträgen zu gebrauchen, Gewerbe und Ackerbau zu treiben. Nur die böhmischen Deisten blieben von der Duldung ausgeschlossen; für sie wurde bestimmt, daß sie zu einer der geduldeten Parteien sich halten müßten. Die, welche sich hierzu nicht verstanden, verloren ihre Güter und wurden an die türkische Grenze verwiesen (vgl. Walch, Neueste Religionsgeschichte. Th. IX. S. 84 ff.; Helfert, Rechte und Verfassung der Akatholiken in Oesterreich. Wien 1827).

Alle diese Verordnungen (s. Walch, a. a. O. Th. IX. S. 69—240 mit der hier angef. Literatur; ferner: Die neuesten Religionsbegebenheiten mit unpartheiischen Anmerkungen f. Jahr 1781. St. 10. S. 741 ff.; 1782. S. 1 ff.; 195 ff; St. 9. S. 686 ff.; 1783. St. 4. S. 249 ff.; St. 6. S. 388 ff.; St. 8. S. 585. St. 9. S. 647 ff.; St. 12. S. 899. Acta hist.-eccles. nostri temporis oder gesammelte Nachrichten u. Urkunden zu d. Kirchengesch. uns. Zeit. Th. VIII. S. 861 ff.; IX. S. 709 ff; X. S. 442 ff.; XII. S. 996 ff.) erließ Joseph von der Zeit seiner Alleinherrschaft an bis zum Anfange des Jahres 1782. Das Toleranzedikt regte den dem päbstlichen Stuhle ergebenen Klerus mächtig auf, doch Joseph nöthigte denselben, trotz der Auflehnung, zum Gehorsame; dagegen sprachen sich auch mehrere Prälaten, wie die Bischöfe von Laibach, Gräz und Salzburg, ganz im Sinne Josephs aus und ermahnten noch in besonderen Hirtenbriefen zu gegenseitiger Liebe und Duldung. Wie Joseph durch seine Reformen in dem Pabste und den Kurialisten Angst, Schrecken und Entsetzen hervorrief, so erregte er bei Allen, welche ihre Zeit verstanden, Staunen und Bewunderung. Wie war der Nimbus der päbstlichen Machtvollkommenheit gebrochen, die päbstliche Schatzkammer, die auch bei den reichsten Einnahmen immer in Noth war, beschränkt worden! Der Pabst Pius VI. suchte die Gefahren, die er in allen Schriften Josephs für die Kirche, d. h. für sich und den Klerus, erkannte, durch Cardinalscongregationen, durch die Anordnung von Buß- und Bettagen verbunden mit Ablaßertheilungen, vergeblich zu beseitigen. Da ließ er am 12. Dec. 1781 durch seinen Nuntius in Wien, den Cardinal Garampi, ein Breve übergeben, in welchem er noch einmal den Versuch machte, den Kaiser und den Minister Kaunitz durch hierarchische Aeußerungen und Ansprüche, die einer längst vergangenen Zeit angehörten, zu einer Aenderung ihres Verfahrens zu veranlassen. Joseph antwortete ihm mit nachdrücklicher Zurückweisung aller Anmaßungen, bemerkte ihm, daß alle

Reformen den dogmatischen Punkt in keiner Weise berührten, daß die äußeren Kirchenreformen dem Landesherren angehörten, dem Pabste in äußerlichen Dingen durchaus kein Recht zustehe, in einem Staate eine Autorität auszuüben. Alles, was er gethan habe, betreffe nur die Abstellung arger Mißbräuche und die Abstellung derselben könne doch nur der Kirche zum Besten dienen (s. die Briefe zwischen Pius und Joseph in der Act. hist. eccles. nostri temporis Thl. VIII. S. 840 ff.; IX. S. 449 ff.; die neuesten Religionsbegebenheiten ꝛc. für das Jahr 1782. S. 348 ff.; 1783. S. 346 ff.). Pius mochte von der Erfolglosigkeit seines Schreibens wohl bald überzeugt, oder zu der Ansicht gekommen seyn, daß er, um zum Ziele zu gelangen, den strengen Ton seines Breves abschwächen und auf gütlichem Wege mit Joseph unterhandeln müsse; schon drei Tage später (15. December 1781) erließ er ein zweites Breve an Joseph, bemerkte ihm, daß er zwar über Vieles, was geschehen sey, Schmerz empfinde, doch wolle er deßhalb nicht solche Streitigkeiten erregen, wie sie früher zwischen dem päbstlichen Stuhle und der weltlichen Macht geführt worden seyen, vielmehr im Guten Unterhandlungen pflegen und selbst trotz seines Alters eine Reise nach Wien unternehmen. Pius hoffte Alles von dem Eindrucke seiner einnehmenden Persönlichkeit. Joseph antwortete ihm (11. Jan. 1782) im Gefühle seiner Macht und erkannte die Blöße recht wohl, welche Pius sich jetzt gegeben hatte. In höflicher Weise bezeichnete der Kaiser den in Aussicht gestellten Besuch des Pabstes als ein Zeichen des Wohlwollens, doch erklärte er auch zugleich, daß er sich durchaus nicht dazu verstehen werde, seine Ansichten zu ändern, oder Etwas von dem zurückzunehmen, was er gethan habe. Trotz dem notificirte Pius seine Ankunft dem Kaiser am 9. Febr. 1782 mit der Versicherung aller Dienstfertigkeit und Freundschaft (s. Hamburger politisches Journal auf d. Jahr 1782. S. 228 ff.), hob noch die Bestimmung Ubi Papa ibi Roma, um doch für möglich ungünstige Fälle der Curie freies Spiel zu lassen auf, und reiste am 27. Febr. 1782 nach Wien ab. Feierlich wurde er vom Kaiser empfangen, der jedoch die Bischöfe in strenger Absonderung von dem Pabste hielt. So hatte die Welt nach vielen Jahrhunderten wieder das Schauspiel, daß ein Pabst zum deutschen Kaiser gereist war. Walch, a. a. O. Th. IX. S. 118 ff. Bauer, Gesch. der Reise Pius VI. Wien 1782.

Nur ein einziges Mal konnte der Pabst mit dem Kaiser über die streitige Kirchensache reden, Joseph ließ sich jedoch auf keine Erörterungen ein, sondern forderte vielmehr, etwaige Anträge ihm schriftlich zu übergeben. Nur einige wenige und minder wichtige Zugeständnisse konnte Pius erhalten, z. B. daß über die Bulle Unigenitus nicht disputirt werden solle, daß die Ordensprovinzialen ihre Wahl dem General in Rom anzeigen, daß die Bischöfe die Vollmacht zu Ehedispensationen ein für allemal von Rom erhalten dürften. In Betreff des Toleranzedikts kam es zu der Beschränkung, daß protestantische Kinder, da, wo keine protestantische Kirche oder Schule sey, die katholische Schule besuchen, Casualfälle von römischen Priestern vollzogen werden sollten, die auch kranke Protestanten besuchen und Uebertritte zur römischen Kirche befördern dürften. Mit diesen Zugeständnissen, mit dem Abhalten der Messe wie mit der Segen- und Ablaßspendung mußte Pius sich begnügen. An eine Umstimmung des Kaisers war nicht zu denken und als der Pabst im April Wien wieder verließ, machte sich der Volkswitz lustig über die Erfolglosigkeit der päbstlichen Bemühungen durch die Aeußerung: „der Pabst hat in Wien eine Messe gelesen, aber ohne Credo für den Kaiser und ohne Gloria für sich." Indeß trat doch bald noch eine größere Beschränkung des Toleranzedikts ein, denn Joseph wollte durch die Begünstigung der Protestanten die römische Kirche keinesweges bevortheilen. So wurde u. A. bestimmt, daß die Protestanten zur Erhaltung ihres Seelsorgers, dem der Name eines Pfarrers versagt wurde, auch noch dem katholischen Geistlichen des Ortes, in dem sie lebten, alle Kirchengebühren bezahlen müßten, und bald erhoben sich für sie wieder allerlei Quälereien und Bedrückungen (s. Nachrichten von einigen neuen evangel. Gemeinden in den Oesterreichischen Staaten und im Königreiche Ungarn ꝛc., in den Akten, Urkunden und Nachrichten zur neuesten Kirchengesch. Th. I. St. 7.

Weim. 1788. S. 559 ff.). Auf der anderen Seite fuhr jedoch Joseph fort, seine Autonomie im Reiche, dem päbstlichen Klerus gegenüber, in Geltung zu erhalten. Er nahm (1783 und 1784) dem Erzbischof von Salzburg und dem Bischof von Passau die in seinen Staaten gelegenen Sprengel und bemühte sich, geistliche Fürstenthümer in die Hände der Prinzen seines Hauses zu bringen. Auf sein Betreiben wählten auch die Capitel von Köln und Münster seinen Bruder, den Erzherzog Maximilian, zum Coadjutor des Kurfürst-Erzbischofs von Köln. Ein höchst wichtiges Ereigniß in seiner Regierung war der Zusammentritt der Kurfürst-Erzbischöfe von Mainz, Trier und Köln in Ems zur Wahrung und Vertheidigung der kanonischen Rechte der bischöflichen Gewalt, gegenüber den Eingriffen von Rom (1786; s. Emser Punctation). Mit der Lichtscheu und Herrschsucht des eigennützigen Klerus vereinigte sich jedoch der Hochmuth und die Habsucht des Adels immer enger, um den Reformen Josephs mit gewaltsamem Widerstande entgegenzutreten und wirklich konnte der Kaiser seine Reformen auf die Dauer nicht behaupten. In Ungarn erhob sich ein furchtbarer Aufstand, den Joseph zwar dämpfte, doch ohne seine Feinde für immer unschädlich machen zu können. Auch die Niederlande erhoben sich, die sich in ihren Privilegien beeinträchtigt fühlten. Geleitet von dem Domherren van Eugen, dem Advocaten van der Noot und dem Offizier van der Mersch erklärten sie sich für frei und unabhängig von Oesterreich, ebenso entstanden in Böhmen und Tyrol ernstliche Unruhen, bald auch wieder in Ungarn. Damals war Joseph im Kriege mit den Türken begriffen; aus dem Lager und mit dem Keime einer gefährlichen Krankheit eilte er nach Wien zurück, um die ausgebrochenen, vom Klerus und Adel unterhaltenen Stürme zu dämpfen. Zur Wiederherstellung der Ruhe nahm er im Jan. 1790 die erlassenen Reformverordnungen, mit Ausnahme des Toleranzedikts, in Ungarn zurück, wo man die Freude über die erzwungene Nachgiebigkeit Josehs nicht zurückhielt. Auch für die Niederlande, Böhmen und Tyrol erfolgte die Zurücknahme. Wenige Wochen darauf, am 20. Febr. 1790, starb er; Kaiser Franz ließ ihm 1807 ein ehernes Standbild setzen mit der bezeichnenden Inschrift: Josepho secundo, qui saluti publicae vixit non diu, sed totus. Vgl. noch Josephs II. Briefe Lpz. 1822; Groß-Hoffinger, Lebens- und Regierungsgeschichte Josephs II. Stuttg. 1835; Ramshorn, Kaiser Joseph II. und seine Zeit. Lpz. 1845; Heyne, Geschichte Kaiser Josephs II. Lpz. 1848. Neudecker.

Joses (Ἰωσῆς Gen. Ἰωσῆ und Ἰωσῆτος), Umbildung des Namens Joseph. So heißt ein Bruder Jesu, Matth. 13, 55. Mark. 6, 3., wo aber in erster Stelle die Lesart Joseph vorzuziehen ist, wie auch Wieseler in Ullm. Stud. u. Kr. 1840, 3, S. 678 den Namen Mark. 6, 3. zu lesen vorschlägt. S. d. Art. Jakobus im N. T. u. Jesus Christus, Abriß seines Lebens, wo von den Brüdern des Herrn gehandelt wird.

Ein zweiter Joses ist Apgesch. 4, 36. genannt. Dieser — denn auch dort ist Joseph als richtige Lesart mit Lachmann u. Tischendorf zu betrachten — ist aber bereits nach seinem Zunamen unter dem Artikel Barnabas abgehandelt. Auch für den von ihm verschiedenen Joseph, Apgesch. 1, 23., kommt die Lesart Joses vor. Euseb., Hist. eccl. 1, 12., hält ihn für einen der 70 Jünger. Vaihinger.

Josias (יֹאשִׁיָּהוּ, Sept. Ἰωσίας), der fünfzehnte König des Reiches Juda, Sohn und Nachfolger Amons, regierte 31 Jahre 639—609 v. Chr. und erwarb sich durch seine ungeheuchelte und feste Anhänglichkeit an die Theokratie unter einem verdorbenen Geschlechte noch das letzte große Verdienst um sein Volk. Aber an ihm wird es auch recht deutlich, wie selbst der beste König nicht nachhaltig für sein Volk wirken kann, wenn ihm nicht eine entsprechende Gesinnung unter dem größeren Theil seines Volkes entgegenkommt. Wie die Geschichte im Glauben und Gottvertrauen den Hiskias über alle andere Könige außer David stellt, 2 Kön. 18, 5, so gibt sie dem Josias dasselbe ausschließende und glänzendste Zeugniß in Beziehung auf Gottesfurcht und Eifer für die Ehre Jehovahs, 2 Kön. 23, 25. Um aber das, was er erstrebte und leistete, besser überschauen zu können, müssen wir etwas weiter zurückgehen. Es herrschten abwechselnd schon seit längerer Zeit, wie wir aus der Geschichte und den Propheten sehen, zwei sich bekämpfende Parteien

im Lande, wovon die eine das Heidenthum begünstigte und im Anschluß an die Weltvölker das Heil Israels suchte, die andere aber dem Jehovahdienst ergeben, den Ausschluß alles Heidnischen als das einzige Rettungsmittel für das Volk betrachtete. Diese ächt volksthümliche Richtung, welche unter Manasse gewaltsam unterdrückt worden war, 21, 16; 24, 4. und auch in seiner später besseren Regierungszeit nicht kräftig emporkam, durch Amon sogar wieder zu unterliegen anfing, bemächtigte sich des Königs in frühen Jahren, 2 Chron. 34, 3. Denn theils der sittliche Verfall, der unter diesen beiden Königen hereingebrochen war und als Folge des Götzendienstes betrachtet werden mußte, Jer. c. 1—6. und Zephania, theils die Saat der Blutzeugen unter den Propheten, Jer. 2, 30. hatten tiefere Geister unter dem Volke angeregt und ein gründlicheres Verständniß des Gesetzes zum Bedürfniß gemacht, wie wir an dem Aufkommen der Gesetzesgelehrsamkeit, Jer. 2, 8. und dem Erscheinen des Deuteronomiums als erneuerten Gesetzes sehen, und somit einer Reformation die Bahn gebrochen. Bei seiner Thronbesteigung erst 8 Jahre alt, ist es möglich, daß während der Vormundschaft seiner Mutter die Priesterschaft und einige ächte Propheten auf seine Erziehung Einfluß hatten, wie wir dies von dem ebenfalls jungen Joas, 2 Kön. 11, 2. gewiß wissen. Da jedoch hievon selbst die Chronik nichts zu sagen weiß, so müssen wir es dahingestellt seyn lassen, und der Vermuthung noch mehr Raum geben, daß er durch den in Israel waltenden besseren Geist bei seinem für die Wahrheit so offenen Gemüthe allmählig zur reineren Erkenntniß gekommen war, 2 Chron. 34, 3. und als 20jähriger Mann bereits sich zur Wiederherstellung des reinen Gottesdienstes berufen fühlte. Denn die Darstellung im Buch der Könige, wodurch die Wirksamkeit Josias für die Sache Jehovahs erst in seinem 18. Regierungsjahre anfieng, ist nur abgekürzt, und Movers in seinen Untersuchungen über die Chronik S. 334 f. hat gewiß recht, wenn er nachzuweisen sucht, daß sich der Verfasser der Königsgeschichten einer Verkürzung seiner Quellen schuldig gemacht habe. Die Sorgfalt des Königs um Ausbesserung des Heiligthums, 2 Kön. 22, 3—7. vgl. 2 Chron. 34, 8—12. setzt ja schon ein vorgängiges Wegschaffen der Gräuel voraus, auch hätte das Volk sich nicht wohl auf einmal zu dem erneuerten Bündniß mit Jehovah hergegeben, wenn nicht mit Entfernung des Götzendienstes ein guter Anfang bereits seit dem 12. Regierungsjahr gemacht worden wäre, 2 Chron. 34, 3—7. Aufforderung, sich dem Dienste Jehovah's ganz zu ergeben, fand aber Josia nicht nur in seinem Inneren, sondern auch in der äußeren Lage seines Reiches. Denn einige Jahre nach seinem Regierungsantritt waren bereits die Scythen von ihren Sitzen aufgebrochen und drohend in Vorderasien eingefallen, ihre Verheerungen in Palästina mochten, wie aus Jer. 6, 3—6. besonders 6, 6. 21—25. erhellt und Ewald, Js. Gesch. 3, 388 f. 480 aufstellt, in das 13.—18. Regierungsjahr des Königs fallen, und den Ruf der Propheten sich zu bessern begünstigen. Zu gleicher Zeit gründete Nabopolassar die chaldäische Herrschaft, und es war also leicht vorauszusehen, daß, wenn das kleine Reich den Stürmen der Zeit soll trotzen können, es in sich selbst einig werden müsse. Ein Glück war es nun, daß gerade damals auch die Propheten auf eine Erneuerung des Gesetzes hinarbeiteten. Es ist zwar nicht mit Bestimmtheit zu behaupten, daß durch die Scythen auch Jerusalem belagert wurde, wie Ew., Isr. Gesch. 3, 392 aus Ps. 59. schließt, aber daß sie Festungen eroberten, geht aus dem Beispiel Askalons (Herodot 1, 105. vgl. Zephan. 2, 4—7.) hervor, wie man auch aus dem Namen Scythopolis, den von da an die alte Stadt Bethschean am Jordan führt, ersieht, daß sie längere Zeit Palästina überschwemmt haben müssen. Ja Plinius h. n. 5, 16, 20. sagt sogar, daß die Scythen diese Stadt erbauet haben. Uebrigens hat auch Jeremias 6, 6. Gefahr für die Hauptstadt von diesen nordischen Völkerhorden geahnet. Wenn daher die Geschichtsbücher über diesen Einfall der Scythen schweigen, während die Propheten Jeremia und Zephania ihn andeuten und das Zurückbleiben von Scythen in Bethsean, das seit dem dritten Jahrh. v. Ch. als Scythopolis vorkommt (Sept. zu Richt. 1, 27. Jud. 3, 11. 2 Makk. 12, 30. Joseph. Antt. 12, 8, 5. 13, 6, 1. Georg. Sync. p. 214, Euseb. Chron. 1, 336) unstreitig bezeugt; so ist auf gleiche Weise wie in der Geschichte Joas (s. d. Art.) ein Stück

Geschichte durch anderweitige Quellen mit Sicherheit erkannt worden. Wie viel für den König zu thun war, und wie mannichfachen Götzendienst er auszurotten hatte, zeigt sich aus 2 Chron. 34, 3—7., woraus wir zugleich sehen, wie Josia, der diesen Eifer für die Reinigung des Landes auch auf die verödeten Gebiete des Zehnstämmereiches ausdehnte, die damals bedrängte Lage Assyriens dazu benützte, um diesen Landstrich zu seinem Reiche zu schlagen und seine Herrschaft über die ursprünglichen Grenzen des Landes auszudehnen, um seinem großen Ahnherrn David auch politisch ähnlich zu werden.

Nachdem er so sechs Jahre lang thätig gewesen war, um sich kirchlich und politisch immer mehr Bahn zu brechen, trat in seinem 18. Regierungsjahr ein eigenthümliches Ereigniß ein, das seinen Eifer noch mehr anspornte. Der König hatte die Absicht, das Haus Gottes ausbessern zu lassen, und vielleicht zu diesem Zwecke längst die Einrichtung erneuert, welche unter dem König Joas getroffen worden war, 2 Kön. 12, 4—16. Nun aber hielt er es für an der Zeit, den gesammelten Schatz zu heben, und schickte eine Abordnung, an deren Spitze der Finanzminister Saphan war 2 Chron. 34, 8 und 2 Kön. 23, 3 an den Hohepriester Hilkia, der wohl nicht derselbe mit dem Vater des Propheten Jeremia war (Jer. 1, 1), um das vorhandene Geld urkundlich in Empfang zu nehmen. Während dieses Geschäftes fand der Hohepriester das Gesetzbuch Mosis, machte Saphan mit dem Funde bekannt, und gab ihm das Buch zum Lesen hin. Dieser fand für gut, diese Buchrolle dem Könige zu überbringen, welcher durch den Inhalt derselben auf's Tiefste erschüttert, eine noch bedeutendere Abordnung an die damals in großem Ansehen stehende Prophetin Hulda schickte, um über die Sache Aufschluß zu erhalten und die Antwort von den göttlichen Strafgerichten, welche dem Volke bevorstehen, und dem Wohlgefallen des Herrn an seiner Demüthigung erhielt. S. das Nähere über diese, Einiges Räthselhafte und Dunkle enthaltende Erzählung im Artikel Pentateuch. Dieses Ereigniß ist von der größten Wichtigkeit dadurch geworden, daß von jetzt an das sämmtliche Gesetzbuch in öffentliche Aufnahme kam und der Pentateuch, wie wir ihn jetzt haben, kanonisirt wurde. Freilich war eine so ungetheilte Aufnahme nur dadurch möglich, daß der König mit vielen Großen und einem bedeutenden Theile des Volkes längst für eine aufrichtige und vollständige Umkehr zu der angestammten Gottesverehrung in ihrer ganzen Strenge gestimmt waren, und daß die Ereignisse der Zeit und die entschiedene Gesinnung des Königs selbst auf den anderen Theil des Volkes so mächtig einwirkten, um auch von ihrer Seite dem ebenso herzlichen als erschütternd drohenden Worte dieses Buches kein Hinderniß in den Weg zu legen. So entstand, wie Ewald richtig sich ausspricht, ein Ereigniß, welches zu den folgereichsten im Laufe dieser ganzen Geschichte gehört.

Das Volk an heiliger Stätte zu versammeln, ja in den Bund Gottes treten zu lassen, war nach dem Vorgang bei der Gesetzgebung, 2 Mos. 24, 78. eine bei großen Ereignissen und wichtigen Verhandlungen nicht seltene Sitte, Jos. 24, 25. 1 Chron. 15, 12. die wir auch Neh. 9, 18 noch antreffen. Hier hatte sie noch den besonderen Zweck theils wie bei Hiskia, 2 Chron. 20, 29 ff., auf die Haltung des Passah vorzubereiten, theils das Gesetz in seiner neuen Fassung einzuschärfen, theils der Geneigtheit des Volkes zu dem Plane gänzlicher Abschaffung des Götzendienstes sich zu versichern. Josias aber, der nach dem Abzug der scythischen Horden und bei der Entkräftung des assyrischen Reiches, das dem Zehnstämmereich angehörige Land herrenlos sah, faßte den kühnen Gedanken, seine Herrschaft auch dorthin auszudehnen und den reinen Jehovah-Cultus daselbst wieder herzustellen, 2 Chron. 34, 33. 2 Kön. 23, 15—20. Der erste Streifzug dieser Art, den er unmittelbar vor dem Passahfeste unternahm, das an Feierlichkeit und vollständiger Angemessenheit zu den Gesetzesvorschriften noch das unter Hiskias eingeführte übertraf, 2 Chron. 35, 18. vgl. 30, 26. war aber gewiß nicht der letzte, sondern wurde ohne Zweifel in der nachfolgenden Regierungszeit noch öfter wiederholt. Daß Josias, dessen Regierung sonst friedlich war, bei dem Bestreben, die ganze alte Herrschaft des Davidischen Hauses wieder herzustellen, in mannichfache Fehden mit den umliegenden Völkern kommen mochte, sehen wir an der Wuth, mit welcher die Ammoniter, Moabiter und

Edomiter gegen Israel kämpfen und die Chaldäer allzu willfährig unterstützen (Obadja und die Weissagungen in Jeremias C. 48. 49). Sie scheinen also durch die Kraft und Entschiedenheit dieses Königs von den Israelitischen Grenzen ferne gehalten worden zu seyn, welche sie gerade damals als Tummelplatz ihrer Plünderungen ausersehen haben mochten. Dieser staatliche Schutz, welchen Josias jenen Gegenden bis nach Naphthali hinauf (2 Chron. 34, 6.) angedeihen ließ, war es wohl auch insbesondere, der die Einwohner, unter denen sich immer noch eine große Anzahl Israeliten befand, geneigt machte, an den Gottesdiensten in Jerusalem Theil zu nehmen, worauf nicht nur 2 Chr. 34, 9. sondern auch die Stelle Jer. 31, 5. 6. hinweist, welche wie eine Sehnsucht nach dem seit Josia's Tode wieder entschwundenen besseren Zustand klingt.

Mit der Kraft und Entschlossenheit, alle Spuren des Götzendienstes überall, so weit sein Arm reichte, auszutilgen und dem Jehovahdienste, sowie dem Gesetze, das nun bald ein Gegenstand der Schriftgelehrsamkeit wurde, überall Geltung zu verschaffen, verband dieser König den festesten Sinn für Recht und Gerechtigkeit, für Handhabung der Zucht und Ordnung in seinem Reiche, wie ihm das insbesondere Jer. 22, 15 f. nachgerühmt wird. Daß er auch hierin nicht ohne Erfolg thätig war, läßt sich erwarten. Allein das Volk im Ganzen, die Priesterschaft und die Großen waren doch so verderbt, daß an einen dauernd besseren Zustand nicht mehr zu denken und der gute Kern der Nation nur durch ein schweres Strafgericht zu retten war. Dies sehen wir ebenso an den Aussprüchen der Prophetin Hulda, die doch des Königs edles Wirken und gottgefällige Gesinnung anerkannten, 2 Chron. 34, 22—28. 2 Kön. 22, 14—20. so wie ebenso aus den Weissagungen Zephanjas und Jeremias, so weit sie in diese Zeit fallen. So ernstlich und tiefgefühlt die Frömmigkeit des Königs war, so oberflächlich und heuchlerisch war bei den meisten Andern die Rückkehr zu Jehovah, und was Hosea 7, 16. vom Zehnstämmereiche sagte, das galt jetzt vom Reiche Juda, und wird auch ebenso stark von den Propheten der damaligen Zeit hervorgehoben. Es war also nur dem letzten hellen Aufflackern eines verlöschenden Lichtes zu vergleichen, wenn der Staat sich noch einmal zu heben schien, das innere Verderben und die Fäulniß war so groß, daß der glückliche bürgerliche und kirchliche Zustand nur wie künstlich hervorgezaubert schien, und alle Stützen unaufhaltsam zusammenbrachen, als sich die Augen des Königs schloßen, dessen früher Tod auf eine verhängnißvolle Weise herbeigeführt wurde.

Im Süden hatte sich Egypten, das früher von der assyrischen Uebermacht viel gelitten hatte, schon unter Psammetich gehoben, der unter Manasse in die judaischen Angelegenheiten eingriff (Ewald, Is. G. 3, 379). Sein Sohn und Nachfolger Pharao Necho durfte es wagen, als Großmacht der aufstrebenden neuen Chaldäer-Herrschaft sich entgegenzustellen und von dem Erbe des assyrischen Reiches ein gutes Stück an sich zu ziehen. Es war bei ihm darauf abgesehen, seine Herrschaft bis nach Carchemisch am Euphrat auszudehnen, 2 Chron. 35, 20. was ihm auch für kurze Zeit gelang, 2 Kön. 24, 7. Er rüstete deßhalb nach Herodot 2, 159 bedeutende Kriegsflotten im mittelländischen und rothen Meer, um seine Heere nach jeder Gegend des früheren assyrischen Gebietes schaffen zu können. Im 31. Regierungsjahr des Königs Josias zog er ohne Zweifel zu Schiffe gegen die phönizische Küste hin und setzte sein Heer bei Akko, wenn nicht zum Theil bei Joppe an's Land, um von da an den Euphrat zu ziehen. Scheinbar hatte Josias von diesem Kriegszug nichts zu fürchten, da ja Aegypten nur am oberen Gebiete Israels durchzog und einer Erlaubniß nicht zu bedürfen glaubte, weil dieses Gebiet diesem Staate noch immer als assyrisches Eigenthum erscheinen mochte. Allein auf Seiten Josias stellte sich die Sache anders als Pharao Necho 2 Chron. 35, 21. es darstellte. Er, ein zweiter David, hatte dieses Gebiet, auf welches ein altes Recht ihm zur Seite stund, friedlich in Besitz genommen und mußte sich also in seinen Rechten gekränkt fühlen, daß Necho ohne Unterhandlung diese Gebietsverletzung sich erlaubt habe. Sodann war unschwer vorauszusehen, daß die Selbständigkeit Juda's mit einer Festsetzung der Aegypter im Norden nicht zu vereinigen sey, folglich Pharao Necho ihn jetzt nur in Ruhe lassen wolle, um bei

einer glücklichen Rückkehr auch sein Land von sich abhängig zu machen. Allein man könnte einwenden, Josias hätte, da Pharao ihn so bestimmt seiner friedlichen Absichten versicherte und sich auf ein Orakel berief, das ihm Eile gebiete, weßwegen er sich nicht in vorläufige Unterhandlungen mit ihm habe einlassen können, den Ausgang abwarten und erst nach demselben seine Maßregel ergreifen sollen. Allein im Falle des Sieges der Aegypter hätte er dem siegreichen Heere viel schwerer Widerstand leisten können und wäre ohne Zweifel eine Beute Aegyptens geworden. Im Falle der Niederlage der Aegypter aber mußte er besorgen, daß die Chaldäer den gestatteten Durchzug für eine Feindseligkeit erklären und Gelegenheit nehmen würden, sich durch Unterjochung des Landes zu rächen. Josias war also schon durch diese Betrachtungen politisch angewiesen, den Angriff der Aegypter gegen die Chaldäer von dieser Seite aus zu verwehren und das Kriegsglück zu versuchen, während er den Kriegszug auf der östlichen Seite leicht hätte geschehen lassen können. Allein Josias mochte in seinen Erwägungen und Planen noch weiter gehen. Er sah sich für einen zweiten David an und war bisher so glücklich gewesen, alle seine Unternehmungen mit günstigem Erfolge gekrönt zu sehen. Ganz Palästina hatte er in Besitz genommen, und schon hatten wohl auch Edomiter, Moabiter und Ammoniter sich vor seiner aufstrebenden Macht gebeugt. Was war also natürlicher, als daß er den Gedanken an eine selbständige Großmacht neben Aegypten und dem neuaufblühenden Chaldäerreiche in sich aufkommen ließ, und sich für bestimmt hielt, das politische Gleichgewicht aufrecht zu erhalten. Und in der That hätte diese Mittelstellung dem Reiche erst rechtes Ansehen gegeben und es zur Würde des Davidischen Reiches emporgehoben. Sein Gedanke war richtig und groß, seine Politik ruhte auf ächt israelitischen Grundlagen; und jetzt wo die politische Constellation so günstig war, oder nie wieder, war Gelegenheit gegeben, das Reich auf die Dauer selbständig zu machen. Hätte der Geist, welcher den König beseelte, das ganze Volk durchdrungen, so wäre die Verwirklichung dieser Politik möglich gewesen, auch wenn der König gefallen wäre. So aber hieng Alles so sehr nur an seiner Person, daß mit seinem Sturze das ganze Reich zusammenzubrechen anfing, weil es ohnedieß durch und durch sittlich und religiös vom Geiste der Verkehrtheit zerfressen war, der sich nach Josia's Tode nur zu bald in seinen verderblichen Wirkungen offenbarte.

Josias, der voll Muth und Gottvertrauen war, mochte nun glauben, stark genug für einen Krieg mit Aegypten zu seyn, und ohne Zweifel fehlte es nicht an günstigen Prophetenstimmen, welche ihn zu diesem Schritte ermunterten, wie auch die wiedererwachten messianischen Hoffnungen dazu beitragen mochten, seinen Muth zu beleben. Zwar die Chronik scheint der Ansicht zu seyn, daß Josias einen Fehler gemacht habe, indem er der Warnung Pharao's nicht gehorchte, die er, als aus dem Munde Gottes kommend, hätte annehmen sollen, 2 Chron. 35, 22. aber es ist dies doch wohl nur ein Urtheil, das sich erst nach dem Erfolg festgestellt hat. Kurz, Josias wagte den Kampf und zeigte im Streite persönlichen Muth und Tapferkeit, indem er sich ohne Zweifel in das Vordertreffen stellte. Aber durch Gottes Verhängniß, der ihn mit Ehren sterben lassen wollte, 2 Chron. 34, 28. büßte er seine Kühnheit mit dem Tode, nach 2 Kön. 23, 30. gleich auf dem Schlachtfelde, nach der vielleicht genaueren Nachricht 2 Chron. 35, 24. in Jerusalem, wohin er schwer verwundet geführt worden war. Das Schlachtfeld war die Ebene bei Megiddo, also Esdrelon, wo schon früher Saul mit den Philistern unglücklich gestritten hatte, und wo überhaupt das Schicksal Palästina's so oft entschieden wurde. Die Klage um den trefflichen König war eine große und allgemeine, sowohl an dem Orte, wo das Unglück ihn traf und den Zach. 12, 11. näher als die Stadt Hadadrimmon bezeichnet, als in Jerusalem und in ganz Judäa. Diese allgemeine auch durch Jer. 22, 10. bezeugte, jährlich wiederholte Klage, von der noch zur Zeit der Abfassung der Chronik die besonders verfaßten Lieder vorhanden waren, ist der deutliche Beweis, wie wohlthätig und tief eingreifend die Wirksamkeit dieses edeln Königs war, und wie allgemein man fühlte, daß mit seinem Hinscheiden die letzte Stütze des Reiches gebrochen sey. Wie bedeutend übrigens die Schlacht

war, in welcher der edle König fiel, und mit wie großen Heeren gestritten wurde, läßt sich auch daraus ermessen, daß Herodot die Thatsache erfuhr und mit den Worten 2, 159 aufzeichnete: *Καὶ Σύροισι πεζῇ ὁ Νεκὼς συμβαλὼν ἐν Μαγδόλῳ ἐνίκησε· μετὰ δὲ τὴν μάχην Κάδυτιν πόλιν τῆς Συρίας ἐοῦσαν μεγάλην εἷλε.* Vaihinger.

Josua. Dieser Name bezeichnet eine der hervorragendsten Persönlichkeiten der alttestamentlichen Geschichte, nämlich den Sohn Nuns aus dem Stamme Ephraim, den Diener und Begleiter Moses (2 Mos. 24, 13.), welchen dieser auf Befehl Jehova's mit der Führerschaft des Volkes Israel betraute (s. 4 Mos. 27, 18—23.). Dies genannte Verhältniß zu Mose bildet die Grundlage seiner geschichtlichen Stellung: in diesem Verhältniß erkannte nämlich Mose seine kriegerische Befähigung und den zur Führung der Kriege Jehova's nothwendigen Sinn der Reinheit und Heiligkeit. Darum stellte ihn Mose bei dem ersten feindlichen Angriff, den das befreite Volk Israel zu bestehen hatte, an die Spitze des Kampfes (s. 2 Mos. 17, 9—13.), und als Josua in diesem ersten Kampfe das ihm bewiesene Vertrauen bewährte, ist er es, dem Mose die Zukunft des Kampfes gegen den Hauptfeind Israels, als welcher Amalek der Edomiter aufgetreten ist, an's Herz legt (s. 2 Mos. 17, 17.), wodurch seine zukünftige Stellung bereits sehr bestimmt eingeleitet wird. Ohne Zweifel hat auch Mose eben bei dieser Gelegenheit seinen früheren Namen הוֹשֵׁעַ in den späteren Namen יְהוֹשׁוּעַ verwandelt (s. 4 Mos. 13, 8. 16.): denn in dem Kampfe mit Amalek erwies es sich thatsächlich und augenscheinlich, daß die Hülfe Israels im Streit gegen seine Feinde wesentlich eine Hülfe Jehova's sey (s. 2 Mos. 17, 11.), und darum mußte der für die Zukunft bestellte Führer Israels im Streite die Verheißung der göttlichen Hülfe in seinem Namen tragen (s. Hengstenbergs Beiträge III, 395. 396). In der Prüfung des Glaubens, welche das Volk zu Kadesch Bernea zu bestehen hatte und in welcher das gesammte Volk von Jehova abfiel, ist es Josua neben Kaleb allein, der am Glauben festhielt und einen anderen und besseren Geist bewährte, als alle Uebrigen (s. 4 Mos. 14, 6—9. 24.), weßhalb denn auch Josua und Kaleb die Einzigen waren, welche von allen Männern, die aus Aegypten gezogen waren, in der Wüste am Leben erhalten blieben (s. 4 Mos. 14, 30. 38.). Jedoch, obwohl ausdrücklich bezeugt wird, was auch nach den angeführten Thatsachen nicht zweifelhaft seyn kann, daß Josua ein Mann des Geistes ist (s. 4 Mos. 27, 18.), so gut wie Kaleb (s. 4 Mos. 14, 24.), so kommt doch während der Lebenszeit Moses ein Mangel des Geistes in Josua zum Vorschein (s. 4 Mos. 11, 28. 29.). Eben darum eben wird er auch nicht eher und nicht anders in sein Amt eingeführt, als nachdem er durch Handauflegung Moses mit der Fülle des Geistes ausgerüstet ist (s. 4 Mos. 27, 18—23. 5 Mos. 31, 14, 23.).

Von diesem Zeitpunkt der heiligen Weihe an finden wir, daß Josua seinen Weg mit festem Schritte verfolgt, und er gehört zu den wenigen alttestamentlichen Persönlichkeiten, von denen aus ihrem amtlichen Verhalten nichts Nachtheiliges berichtet wird.

Ein Zweifaches war es, was dem Nachfolger Moses und dem Vollender seines Werkes oblag: zuerst die Besiegung und Ausrottung der kanaanitischen Völker, sodann die Vertheilung des Landes und Verleihung des ruhigen Besitzthums der Güter des Landes (s. Jos. 1, 1—6. vgl. 22, 4; 23, 5. 14. vgl. König, alttestam. Studien I, 10. 11.), und eben dieses ist es, was Josua ausgeführt hat. Dreimal gibt Josua's persönliches Auftreten die Entscheidung in den Kämpfen Israels gegen seine Feinde. Zweimal nämlich verbündeten sich die Kananiter gegen das vordringende Israel, einmal die Könige im Süden und darnach die Könige im Norden des Landes, und in beiden verhängnißvollen Fällen ist das entscheidende Moment die persönliche Führung Josua's (s. Josua Kap. 10. u. 11.). Die Hauptmacht, welche nun noch übrig geblieben, war der gefürchtete Stamm der Enakim in Hebron und Umgegend (s. 4 Mos. 13, 23. 37.). Darum machte sich Josua auf, auch diese Macht zu brechen und es gelang ihm auch zum dritten Mal der Sieg (s. Jos. 11, 21. 22.). Darnach hat er das Land an die Stämme Israels vertheilt und einem jeden seine Grenzen angewiesen (s. 11, 23. K. 13. — K. 21.). Aber auch zur Ruhe und zum Genusse der Güter des Landes hat Josua das Volk gebracht.

Der belebende und beseelende Mittelpunkt des ganzen israelitischen Volksorganismus ist nämlich das Heiligthum Jehova's. Dieses Heiligthum hatte Israel begleitet auf allen seinen Zügen; daß nun dieses Heiligthum nach Silo dem Ruheort gelangt und dort in Silo dem Ruheort eine feste Stätte erlangte (s. Jos. 18, 1. vgl. 1 Sam. 3, 21.), mußte ein Zeichen seyn, daß Israel zur Ruhe gekommen war, mußte als eine Erfüllung jenes Wortes des sterbenden Jakob von dem Kommen seines kämpfenden Sohnes nach dem Ruheorte Silo (s. 1 Mos. 49, 10.), angesehen werden. Damit stimmt auf's Schönste, daß Josua gerade hier in Silo das letzte noch übrige Land unter die Stämme vertheilte (s. Jos. 18, 9.). So begann denn wirklich schon das Gesicht Jakobs von seinem Sohne Juda, der nach blutigem Kampfe mit den Feinden in den Weinbergen ausruhet und sich erquickt (s. 1 Mos. 49, 11. 12.), durch das Werk Josua's in Erfüllung zu gehen (s. Jos. 23, 1. 15; 24, 13.).

Es theilt sich demnach der biblische Bericht über das durch Josua in's Werk Gesetzte in 2 Hälften, von denen die erste Kap. 1—11. die Besiegung der Feinde, die zweite Kap. 12—24. die Besitznahme des Landes erzählt.

Wenn nun aber weder das Eine noch das Andere zur Zeit des Mose, welcher doch ursprünglich berufen war, die Erlösung Israels bis zum Ziel zu führen, in's Werk gesetzt werden konnte, weil sowohl Mose als die Kinder Israels dem Worte Jehova's ungehorsam waren, so sind wir genöthigt anzunehmen, daß in der Zeit des Gelingens dieser Mangel des Gehorsams aufgehoben war. Und so finden wir es auch in der Geschichte Josua's. Wir lesen von keinem Zaudern, keinem Widerstreben, von keinem Unglauben dessen, der das Werk Moses fortsetzte; im Gegentheil wird von ihm gesagt, daß er Alles ohne Ausnahme ausgerichtet, was Mose und Jehova durch denselben ihm geboten hatten (s. Jos. 11, 15.), und es wird von ihm hervorgehoben, daß er selbst auf den Fall eines allgemeinen Abfalls für sich und sein Haus dem Gott Israels treuen Dienst gelobte (s. Jos. 24, 15.). Aber auch das Volk war ein anderes geworden, als dasjenige war, welches aus Aegypten auszog und sich in der Wüste versündigte. Es wiederholten sich in der Zeit Josua's Akte des allgemeinen ausnahmlosen Glaubens und Gehorsams in dem Durchgang durch den Jordan (s. Jos. 3.), bei der Beschneidung und am Passahfeste (s. Jos. 5.), und wo einmal ein einzelnes Vergehen vorgefallen, wird solches durch eine sittliche Sanction des gesammten Volkes wieder getilgt (s. Jos. 7.). Ein herrlicheres Denkmal jedoch von dem guten Geiste, welcher das Volk damals regierte, gibt es nicht als die Erzählung von dem heiligen Eifer der diesseitigen Stämme über eine gutgemeinte aber mißverstandene Aeußerung der Frömmigkeit bei den jenseitigen Stämmen (s. Kap. 22.). Kurz, das alte Geschlecht ging den feierlichen Bund mit Jehova ein (s. 2 Mos. 24.) und nach wenigen Wochen hat es diesen Bund gebrochen (s. 2 Mos. 32.); das neue Geschlecht dagegen gelobte gleichfalls feierlich, dem Gotte Israels zu dienen (s. Jos. 24, 20—24.), und dieses Gelübde ward auch gehalten, so lange Josua und die ihm gleichaltrigen Aeltesten lebten (s. Jos. 23, 31. Richt. 2, 7.).

So wie nun die inneren Bedingungen der Hülfe Jehova's in der Persönlichkeit Josua's und seinem Einflusse gegeben waren, so wird es auch der Vollendung des Werkes Moses, welche durch Josua beschafft wurde, nicht an den äußeren Zeichen der göttlichen Mitwirkung gefehlt haben. Nach der in dem Namen Josua liegenden Verheißung muß sich Jehova's Hülfe in der Geschichte Josua's auf augenscheinliche Weise kund geben. Und so zeigt es sich auch. An dem Tage des Ueberganges über den Jordan beginnt Jehova, den Josua „groß zu machen“ (Jos. 3, 7.); denn an diesem Tage weichen die Wasser des Jordans zurück und Israel geht trocknen Fußes durch den Fluß und dieser wunderbare Durchgang steht unter der Anordnung und Leitung Josua's. Indessen ist diese wunderbare Erweisung der göttlichen Hülfe nicht so eng an Josua's Person gebunden, wie etwa das Wunder beim Durchgang durch das Schilfmeer durch die Hand und den Stab Moses ausgeführt wurde, denn es wird hier so veranstaltet, daß die Wundermacht als an die Lade des Bundes geknüpft erscheint (s. 3, 11. 13; 4, 18.). Ganz ähnlich geschieht es auch bei

der Eroberung Jericho's. Zwar ist es Josua, dem zu der Zeit, als der Kampf mit den Kanaanitern unmittelbar bevorstand, der Engelfürst Jehova's mit gezücktem Schwert erscheint (s. 5, 13—15.), zum Zeichen, daß der Engelfürst selber den Kampf aufnehmen und Josua's Anführung das Organ seyn werde, dessen er sich zur Vertilgung der Kanaaniter bedienen wolle. Allein zunächst ist es doch wiederum nicht ein Wort oder Werk Josua's, vor welchem die Mauern Jericho's fallen, sondern das Umkreisen der heiligen Lade verbunden mit dem Schall der heiligen Posaunen und dem Geschrei des ganzen Volkes war diese göttliche unwiderstehliche Gewalt, der Jericho's Feste erliegen mußte. Aber da es zum ersten Male mit dem Kampfe Israels gegen die Menge der kanaanitischen Völker ganzer Ernst wird, als Israel gegen einen ganzen kanaanitischen Völkerbund in offener Feldschlacht zu kämpfen hat, da erfüllt sich die Erwartung, welche in Josua's Namen angedeutet ist, vollkommen. Israel hatte bereits die Könige geschlagen und war nun im Verfolgen begriffen, es war aber eben daran, daß die Nacht den Verfolgten zu Hülfe kommen wollte und also die Frucht des schwer errungenen Sieges dem Volke verloren zu gehen drohte, da ermannte sich Josua in dem Bewußtseyn, daß er den Beruf habe, die Kanaaniter nicht bloß aus dem Felde zu schlagen, sondern an diesen verderbtesten aller Heiden, welche das Maß der Sünde in der Völkerwelt vollgemacht hatten (s. 1 Mos. 9, 25; 15, 16. 3 Mos. 18, 28.), das Gericht Jehova's auszuführen, und redete in solchem Glauben die Lichter des Himmels an, die Sonne und den Mond, und gebot ihnen Stillstand, bis Israel die ihm gestellte Aufgabe erfüllt haben werde. Und Jehova hörte auf die Stimme des Mannes und die Sonne stand stille zu Gibeon und der Mond im Thale Ajalon. Diese durch das Wort eines Menschen bewirkte Verlängerung eines Tages um sein ganzes Maß durch den scheinbaren Stillstand der Tag und Nacht beherrschenden Himmelslichter, durch den wirklichen Stillstand des Erdkörpers ist mit Recht als ewig denkwürdig in dem alten Buche der Gerechten aufgezeichnet worden (s. Jos. 10, 13.). Als der Hauptpunkt in dieser wunderbaren Geschichte wird aber der Umstand hervorgehoben, daß solches geschehen ist in Kraft und Folge des Wortes eines Mannes (s. 21, 14.), der doch nur ein Menschenkind ist, welches in Vergleich mit den hohen und herrlichen Werken Gottes am Gewölbe des Himmels wie Nichts erscheint (s. Ps. 8, 4. 5. nach dem Grundtext). Aber mit dieser Hinweisung ist zugleich auch das rechte Verständniß des Wunders gegeben. Denn der Mann, dessen Stimme so allmächtig sich bewiesen hat, ist kein anderer als Josua, als derjenige, mit dessen Person Jehova seine Hülfe und Macht verbunden hat, weil er das Volk Gottes seiner Bestimmung entgegenführen soll. Diese Bestimmung Israels ist aber Etwas, was in seinem Werthe und seiner Bedeutung unendlich weit über die gesammte natürliche Ordnung der Dinge hinausgeht. Dies eben ist es, was auf das Deutlichste in dieser Begebenheit zum Vorschein kommt, indem das höchste Gesetz der irdischen Dinge, durch welches das Verhältniß zwischen den himmlischen Lichtern und dem Erdkörper geordnet ist, einem augenblicklichen Bedürfniß dieses Volkes schlechthin untergeordnet wird. Nachdem Josua dieses Verhältniß zwischen Israel und dem Weltzusammenhang in einem Momente kühnen Glaubens erfaßte und die augenscheinliche Verwirklichung desselben postulirte und Jehova dieses Wagniß des Glaubens durch sein Werk und Wort besiegelt hat, ist es an uns, daß solches geschehen einfach zu glauben*).

Wenn wir Josua auf der Höhe dieser göttlichen Macht erblicken und von diesem Punkte aus auf alle die herrlichen Erfolge hinschauen, welche seine Fußspur überall begleiten, so könnten wir auf den Gedanken kommen, daß wirklich in ihm und durch ihn das Alles vollendet worden, was Mose begonnen hatte, daß er also wirklich den ganzen Inhalt seines Namens thatsächlich erfüllt habe. Allein die von ihm selbst aufgezeichnete Geschichte seines Wirkens (s. 24, 26.) hat uns diesen Gedanken unmöglich gemacht.

---

*) Daß aber selbst Theologen von streng positiver Richtung in dieser Beziehung einer andern Ansicht huldigen, ist bekannt. Anm. der Red.

Denn nicht bloß berichtet das Buch Josua, daß Josua die Feinde geschlagen und das Land in Besitz genommen, sondern auch, daß er sie nicht geschlagen und das Land noch nicht in Besitz genommen hat (s. 13, 1—6. 13; 18, 3; 11, 22.). Die Erzählung will durch diesen scheinbaren Widerspruch offenbar ein Zweifaches erreichen: einmal sollen wir erkennen, daß die Besiegung der Kananiter nicht eine bloß sporadische, wie Winer die Sache auffaßt (s. Biblisches Realwörterbuch I, 612), sondern wirklich eine totale gewesen, daß ferner auch die Besitznahme insofern eine umfassende gewesen sey, als alles Land nach einem bestimmten Plane unter die Stämme Israels vertheilt worden sey; andererseits aber sollen wir ebenso bestimmt erkennen, daß diese Totalität sowohl in Bezug auf die Unterwerfung der Feinde wie in Bezug auf die Besitznahme des Landes keineswegs eine vollkommene und schließliche, also nur eine vorläufige gewesen. Diese Zweiseitigkeit ist ein wesentlicher Karakter der gesammten alttestamentlichen Geschichte, vermöge dessen sie von einer Stufe zur anderen immer weiter geführt wird, bis sie sich auf einem andern Gebiete vollendet und zu ihrem schließlichen Ruhepunkt gelangt.

Ist nämlich das Auge durch jenen sich aufdrängenden Contrast erst aufmerksam geworden, so fällt es nicht schwer, noch eine ganze Reihe von Zügen zu finden, welche allesammt zeigen, daß wenn auch in der Geschichte Josua's unleugbar ein Abschluß gegeben ist, dieser doch ebenso unverkennbar durchaus nur den Karakter eines vorläufigen haben könne. Wenn die Fülle des Geistes in Josua durch die Handauflegung Moses vermittelt ist, so wissen wir genugsam, daß diese Fülle ihr bestimmtes Maß haben werde, „denn der Jünger ist nicht über seinen Meister.“ Dies wird auch thatsächlich bemerklich gemacht. An derselben Stelle, wo zum ersten Male von dem Berufe Josua's die Rede ist, wird er sofort unter die Abhängigkeit des Hohenpriesters gestellt (s. 4 Mos. 27, 21.) und nicht anders als in Gemeinschaft und sogar nach Anweisung des Hohenpriesters hat Josua das Werk der Vertheilung des Landes ausgeführt (s. Jos. 19, 51.). Dem entsprechend ist die Abhängigkeit, in welcher Josua fortwährend steht zu dem geschriebenen Gesetzbuch Moses (s. Jos. 1, 7. 8.).

Ein anderes Hinderniß der Vollendung der durch Mose angefangenen Erlösung lag nicht in Josua's Persönlichkeit, sondern in der Sündhaftigkeit Israels. Verhältnißmäßig hielt sich das Geschlecht des Volkes, welches unter Josua lebte, gut, aber dessenungeachtet wird nicht unbemerkt gelassen, daß gerade in dem Werke, welches Israel eben damals vornehmlich oblag, eine Laßheit eingetreten ist (s. Jos. 18, 3.). Auch ersieht man aus den letzten Ermahnungen Josua's, wie bedenklich Josua in die Zukunft Israels hineinschaut, und wenn er geradezu sagt: ihr könnt Jehova nicht dienen (s. 24, 19.), so deutet er damit auf die innerlich noch immerfort anhaftende Unreinheit hin, und wenn endlich sogar noch von fremden Göttern in Israel die Rede ist (s. 24, 23.), so ist es vollends klar, daß die Bekehrung Israels unter Josua noch keineswegs eine vollständige und schließliche gewesen ist.

Aus dem Allen ergibt sich nun, daß die Stelle eines vollendenden Nachfolgers Moses, durch Josua, den Sohn Nuns, nicht ausgefüllt worden ist, oder daß der Name Josua in dem Sohne Nuns nur in vorläufiger, keineswegs in schließlicher Weise seine Bewährung erhalten hat. Das ist nämlich der unterscheidende göttliche Karakter der Geschichte Israels, daß Alles, was in diesem Volke angelegt und angefangen ist, die gewisse Verheißung der Vollendung hat. Wir sind nun auch gar nicht im Zweifel darüber gelassen, wo wir die Vollendung der Geschichte Josua's zu suchen haben. Nämlich da, wo der Name Josua nicht von einem gottbegeisterten Manne, sondern von Gott selber durch seinen Engel einem Menschen gegeben wird (s. Matth. 1, 21.) und zwar nicht, nachdem dieser Mensch früher einen andern Namen getragen, sondern Josua ist er benannt, ehe er im Mutterleibe empfangen ward (s. Luk. 2, 21.). Denn da der Name Jesus nichts Anderes ist, als die gräcisirte Form von יֵשׁוּעַ, der späteren Abkürzung unseres Namens (s. Neh. 8, 17.), so wird mit dieser feierlichen Namengebung angedeutet, daß hier die Persönlichkeit erschienen ist, in welcher der Name seine vollständige und

schließliche Wahrheit erhalten soll. Dies Verhältniß darf uns zwar nicht zu einer ungeschichtlichen Allegorisirung des Buches Josua verleiten, wie Origenes sie in seinen Homilien gegeben hat (s. Origenis Oper. T. XI. ed. Lommatzsch), aber wohl sollen wir daraus entnehmen, daß wir die Persönlichkeit und Geschichte Jesu nach demjenigen Schema anzuschauen haben, welches uns das Buch Josua an die Hand gibt, wie denn diese Betrachtung auch erst den rechten Aufschluß über den Inhalt dieses alttestamentlichen Buches gewährt.

Eine interessante außerisraelitische Notiz über Josua's Geschichte findet sich bei Procopius und Suidas, s. *Bochart*, Geog. Sacr. p. 520. *Fabricius*, Codex pseudepigraph. I, 889—894. Bertheau, israelitische Geschichte S. 271. Zur Auslegung des Buches Josua sind zu empfehlen: Josuae Imper. historia illustr. ab Aud. Masio. Antwerp. 1574, eine immer noch sehr brauchbare Arbeit; König, Alttestamentl. Studien. 1. Heft 1836; Keil, Commmentar über das Buch Josua. Erlang. 1847. Baumgarten.

Josua, das Buch. Es eröffnet dasselbe die Reihe derjenigen Geschichtsbücher des A. T., welche die Zeit von dem Tode Mosis bis zur Erhebung des Königs Jechonia am Hofe zu Babel in fortlaufender Reihe darstellen und unter dem alten Namen der נְבִיאִים רִאשֹׁנִים zusammengefaßt werden. Auch auf dieses Buch hat die moderne Kritik ihre beliebte Zerstückelungsmethode angewandt, sie hat geradezu sowohl die Fragmenten- als auch die Urkundenhypothese von dem Pentateuch auf das Buch Josua übertragen; aber dieses Verfahren ist in Ansehung unseres Buches grundlos; die einzige reelle Verschiedenheit, welche in dem Buche auftritt, ist schon oben erwähnt, sie beruht aber, wie gezeigt, auf einer verschiedenen sich gegenseitig ergänzenden Anschauung des hier enthaltenen Geschichtsinhalts. Wäre übrigens diese Verschiedenheit ein wirklicher Widerspruch, wie die modernen Kritiker annehmen, so würde das Zusammenstellen von sich gegenseitig aufhebenden Angaben auch von Seiten eines Sammlers ein unauflösliches Räthsel seyn. Was man sonst als Verschiedenheiten geltend zu machen gesucht hat, ist entweder aus der Natur der Sache begreiflich oder auch reine Zufälligkeit: so ist es wohl nicht verständlich, daß in den historischen Abschnitten, welche es durchweg auf die Bekämpfung und Besiegung der kanaanitischen Stämme abgesehen haben, der Thätigkeit des Hohenpriesters Eleasar keine Erwähnung geschieht, in den geographischen Abschnitten dagegen, wo es sich um die durch Jehova bedingte Vertheilung des Landes handelt, Eleasar mitwirkend auftritt. Dagegen ist es reiner Zufall, wenn Mose nur in dem historischen Theil עֶבֶד יְהוָה genannt wird, nicht aber in dem geographischen Theile. Dieser grundlosen Zerstückelung gegenüber haben König, Hävernick und Keil den einheitlichen Karakter des Buches genügend nachgewiesen. Daß in der Geschichte Josua's die Wunder häufig und großartig auftreten, hat einfach darin seinen Grund, weil es sich hier um einen neuen Anfang und Ansatz in der Volksgeschichte Israels handelt; es steht nämlich diese Zeit des Endes der Erlösung dem Anfang der Erlösung parallel gegenüber. Ebenso lassen sich auch alle einzelnen Wundererzählungen dieses Kreises aus ihrem gottgeordneten Zusammenhang sehr wohl verstehen, wie oben an der auffälligsten unter ihnen nachgewiesen ist. Uebrigens darf als geschichtliches Merkmal dieser Wunderberichte nicht übersehen werden, daß die Wunder Jehova's ganz augenscheinlich hier auftreten, daß sie das Wirken Israels einleiten und in Gang bringen sollen: nachdem Jericho durch Wunder gefallen, muß Ai mit List und Gewalt erobert werden, nachdem die Könige des Südens durch Wunder geschlagen sind, werden die Könige des Nordens mit Aufbietung der ganzen Heeresmacht überwunden. Was den Verfasser des Buches anlangt, so hat der Talmud und zuletzt König den Josua selbst dafür angesehen. Daß Josua wirklich seine Denkwürdigkeiten geschrieben hat, wird Jos. 24, 26. berichtet, und es ist dies nicht etwa nur eine einfache Notiz, sondern der Zusammenhang macht diese Bemerkung vollkommen verständlich. Die letzte Rede Josua's zeigt nämlich, wie tief er von dem Bewußtseyn durchdrungen war, daß das Volk von seiner Bestimmung noch weit entfernt sey, und mit Sicherheit dürfen wir in diesem Berichte über solche Anschauung Josua's von seinem Volke

geschichtliche Wahrheit annehmen. Dann aber war es dem Josua auch zur Nothwendigkeit geworden, seine Erlebnisse für die Zukunft aufzuzeichnen, und es begreift auch so sich sehr wohl, daß er seine Denkwürdigkeiten dem Gesetze anfügt (s. a. a. O.). Auch gibt es in dem Buche selber sichere Spuren, welche auf Gleichzeitigkeit oder hohes Alterthum hinweisen. Dahin gehört das עָבְרֵנוּ, 5, 1. (vgl. 4, 23; 5, 6.), die Bezeichnung von Sidon als רַבָּה, 11, 8., während später Tyrus hervorragte; die alte Grenzbestimmung, 11, 17; 12, 7., das Fehlen Bethlehems unter den Städten Juda's (s. König S. 75). Indessen da das Buch selber den Tod Josua's berichtet, so ist jedenfalls das Buch in der Form, in welcher wir es sehen, nicht von der Hand des Josua. Aus dem Hinzuthun der zweiten Hand erklären sich auch am einfachsten die Abweichungen in den Zahlangaben 15, 20—32; 19, 15. 38. (vgl. Hävernick's Einleitung III, 55).

Ausser dem kanonischen Buche Josua gibt es unter diesem Namen eine samaritanische Chronik, welche aber starke Abweichungen und Erweiterungen der ursprünglichen Geschichte enthält. Chronicon Samaritanum arabicum ed. Joh. Juynboll Lugd. Bat. 1848. 4.

Baumgarten.

Jotham יוֹתָם, Gott ist vollkommen, Sept. Ἰωάθαμ, Vulg. Joatham) Sohn und Nachfolger Ussia's als König von Juda, 757—741 v. Chr. Als sein Vater mit dem Aussatz behaftet wurde, übernahm er das Amt eines Reichsregenten, 2 Chron. 26, 21., über dessen Dauer übrigens keine nähere Bestimmung gegeben werden kann, da wir nicht wissen, in welchem Jahre sein Vater von dieser Krankheit befallen wurde. Jedenfalls kann diese Reichsverweserei kaum zehn Jahre gedauert haben, weil Jotham beim Tode seines Vaters erst 25 Jahre alt und vor vollendetem 16. Jahre nicht regierungsfähig war. Nach 2 Kön. 15, 3. und 2 Chr. 27, 1. werden ihm 16 Regierungsjahre zugetheilt. Wenn daher 2 Kön. 15, 30. gesagt wird, daß Hosea im 20. Regierungsjahre Jothams den König Pekach von Israel erschlagen habe, so ist entweder diese unrichtige Bestimmung seiner Regierungsjahre, die ohnehin an diesem Orte nicht erwartet und 2 Kön. 16, 2. widerlegt wird, wornach Ahas im 17. Regierungsjahre Pekachs König wurde, als ein unrichtiger Zusatz zu streichen, oder man müßte annehmen, daß der Verfasser des Königsbuches abenteuerlicherweise seine Regierungsjahre auch nach seinem Tode fortgezählt habe, weil er bis dahin seinen Nachfolger noch nicht erwähnt hatte. Ein anderer Ausweg ist, bloß den Beisatz לְיוֹתָם בֶּן־עֻזִּיָּה zu streichen als falschen Einschiebsel, wodurch Alles klar wird und der Sinn ist, Hosea habe Pekach in seinem zwanzigsten Regierungsjahre getödtet.

Jotham traf das Reich in einem blühenden Zustand an, den er noch erhöhte, und regierte ganz nach den theokratischen Grundsätzen seines Vaters, ohne jedoch dessen Stolz und Gewaltthätigkeit zu theilen, 2 Chr. 27, 2. Dieser hatte nach Jerobeams II. Tod die im Reich Israel herrschende Verwirrung benützt, um unter anderen Eroberungen auch die von Israel abgefallenen und nach Selbständigkeit strebenden Ammoniter (2 Chron. 26, 7. 8.) für Juda zinsbar zu machen. Beim Regierungsantritt Jothams aber verweigerten dieselben den Tribut wahrscheinlich unter dem Vorgeben, daß sie nur der Person Ussia's, nicht aber dem Reiche sich unterworfen haben. Dies führte zu einem Kriege, zu neuer Eroberung Ammons und zu einer harten drei Jahre hinter einander, außer dem von Ussia bezogenen Geschenke, 2 Chron. 26, 8., zu zahlenden Kriegssteuer von 100 Talenten Silber = 450,600 fl. und je 10,000 Malter Waizen und Gerste. Mittelst dieser reichen Einkünfte für den Staatsschatz war Jotham im Stande, ohne Bedrückung seiner Unterthanen große Bauten zur Verschönerung und Vergrößerung des Tempelraumes, wie zur Sicherheit des Staates bei der drohenden Gefahr von Norden her auszuführen. In ersterer Beziehung erwarb er sich besonders dadurch ein Verdienst, daß er das obere Thor am Hause des Herrn baute. Dies war nach Thenius Ermittelungen das nördliche Haupteingangsthor des inneren Vorhofes, das Jer. 20, 2. das Thor Benjamins und Ezech. 8, 5. Thor des Altars genannt wird. Es wurde dies nachher das vornehmste Thor. Zwar hatte Salomo schon den Grundriß für alle verschiedenen Vorhöfe sicher entworfen, aber nur die östliche Seite ausgeführt, und die allmählige Vollen-

bung des Ausbaues seinen Nachfolgern überlassen. Denn es war ein sehr schwieriges Werk, weil der Boden des Berges, auf dessen Spitze der Tempel stund, zuerst geebnet werden mußte, zu hohe Stellen abgetragen, niedrige erhöht, unsichere durch starke Unterbauten gesichert werden. Allein Salomo hatte nur die Ostseite ausgebaut und so war das Unternehmen Jothams ein sehr verdienstliches, aber auch nur in ruhigen und glücklichen Zeiten auszuführen. Außerdem baute er viel an dem östlichen Theil des Berges Zion, und befestigte die am Ophel sich hinziehende Stadtmauer zu noch größerem Schutze im Fall einer Belagerung. Nicht zufrieden, Tempel und Stadt verschönert und befestigt zu haben, suchte er auch das Land gegen Ueberfälle zu schützen, und legte daher auf dem Gebirge Juda's und in den Walddickichten (2 Chr. 27, 4.) feste Burgen und Thürme an. Denn er mochte bei dem Verfall des Zehnstämmereichs die drohende Gefahr von Seiten der aufstrebenden syrischen und assyrischen Macht voraussehen, der in Zeiten vorzubeugen sey. Und weil Jotham mit dieser Rührigkeit einen gottesfürchtigen Sinn verband, 2 Chr. 27, 2. 6., so ließ ihm Gott seine Unternehmungen gelingen. Aber dennoch konnte er den althergebrachten Höhendienst, der mit so viel Aberglauben verbunden war, und immer etwas Heidnisches an sich trug, nicht ausrotten, obwohl er sah, daß das Volk sich dadurch verderbte (2 Chron. 27, 2.). Auch erzeugte die steigende Macht und Sicherheit des Reiches, der blühende Wohlstand und der durch den Besitz des älanitischen Meerbusens gehobene Handel Genußsucht, Ueppigkeit, Leichtfertigkeit der Sitten, Prachtliebe und Putzsucht unter dem weiblichen Geschlechte, Ungerechtigkeit und Bedrückung mancher Richter, wie dies die im Anfang der Herrschaft seines Sohnes vorgetragenen Predigten des Jesaias, 2, 1—5, 30. und 9, 7—10, 4. deutlich bezeugen. Doch scheint es, daß die Propheten Micha und Jesaias ganz ungestört unter ihm wirken durften.

Es war auch sehr gut, daß Jotham bei Zeiten Vorsorge getroffen und die günstigen Umstände zur Befestigung seiner Staaten benützt hatte; denn der schlaue Pekach, welcher in Israel herrschte und den Verlust Ammons nicht verschmerzen konnte, knüpfte ein Schutz- und Trutzbündniß mit dem aufstrebenden letzten König Syriens, der als Rezin den fast gleichen Namen mit dem Gründer dieser Macht unter Salomo's Herrschaft führte, und fiel in Verbindung mit demselben am Ende der Lebenszeit Jotham in Juda ein, am Ende des Zehnstämmereiches die Feindschaft erneuernd, unter deren Antrieb es entstanden war, und welche zu großem Vortheil beider Reiche seit den Tagen Josaphats geruhet hatte. Diese Angriffe führten ohne Zweifel die Kriege herbei, von welchen 2 Chr. 26, 7. die Rede ist, in welchen sich aber Jotham nichts abgewinnen ließ, da er im Kriege ebenso tapfer als im Frieden einsichtig war. Er starb zu früh für sein Reich vor Beendigung dieses Krieges nach 16jähriger Regierung, und hinterließ einen Sohn und Nachfolger in Ahas, der in Allem das Gegentheil seines Vaters war. Vaihinger.

Jovianus, Flavius Claudius, römischer Kaiser 363—364, der christliche Nachfolger des Apostaten Julian. Sohn eines Comes Varronianus, befand sich Jovianus als Befehlshaber der kaiserlichen Haustruppen (domesticorum ordinis primus) bei dem Heereszug Julians gegen die Perser, als dieser 26/27. Juni 363 starb, ohne einen Nachfolger ernannt zu haben. Da ein Anderer ablehnte, wurde Jovianus durch Zuruf des Heers zum Kaiser erwählt. Mild und wohlwollend, nicht ohne Klugheit und Berechnung, aber ohne höhere geistige Begabung und Bildung (mediocriter eruditus, magisque benevolus), auch in seinem Lebenswandel nicht makellos (edax et vino venerique indulgens), war er seiner schwierigen Aufgabe wenig gewachsen. Um das römische Heer aus der gefährlichen Lage zu retten, worin es sich beim Tode Julians durch Hunger, Klima und Feinde befand, schloß er mit dem König Sapor einen für die Römer unrühmlichen und nachtheiligen Frieden und führte das Heer unter großen Beschwerden nach dem Westen zurück. Schon unterwegs war er mit Reichsgeschäften, besonders aber mit den kirchlichen Angelegenheiten beschäftigt. Christ und der christlichen Partei eifrig zugethan, hob er sogleich alle von Julian herrührenden Beschränkungen der christlichen Kirche auf, übte aber daneben volle Toleranz gegen das Heidenthum, setzte das Monogramm Christi wieder auf seine

Fahnen und erklärte das Christenthum zur Staatsreligion, ließ aber auch die nach Julians Tod geschlossenen heidnischen Tempel wieder öffnen und schmückte das Grab seines Vorgängers zu Tarsus. Dieselbe Politik befolgte er gegenüber von den theologisch-kirchlichen Parteikämpfen: er war zwar entschiedner Freund des Athanasius und seiner Lehre, lud ihn selbst zu sich ein und erbat sich seinen Rath, übte aber daneben auch gegen die Gegner des Nicenums vollkommene Duldung. So schien er ganz der Mann, durch eine lange friedliche Regierung, die ihm Athanasius wünschte, und durch die nach allen Seiten geübte Milde und Toleranz selbst Boden zu gewinnen und zur Versöhnung der Parteien beizutragen, als er, noch während seiner Rückkehr aus dem Osten, auf der Grenze zwischen Galatien und Bithynien, unerwartet schnell in der Nacht vom 16. auf den 17. Febr. 364, nur 33 Jahre alt, nach nicht ganz achtmonatlicher Regierung starb — wahrscheinlich an einem Schlaganfall oder an Erstickung durch Kohlendampf. — Quellen und Bearbeitungen sind ungefähr dieselben wie für Julian (s. d. Art.); Hauptquellen Ammian. Marcell. und Eutrop., daneben die Kirchenhistoriker Socrat. Sozom. Theodoret. Monogr. *de la Bleterie*, hist. de l'empereur Jovien. Amsterdam 1740. 8.; außerdem vgl. Gibbon, Tillemont &c.; bes. ab. Teuffel in der Pauly'schen Real-Encykl. der klass. Altthwissch. Bd. IV. Wagenmann.

Jovinianus, ein Ketzer in der letzten Hälfte des 4. Jahrh., dessen Irrlehren man von Seiten der Katholischen den Protestanten Schuld gab, und wogegen sie sich im Artikel der augsburgischen Confession: "Vom Unterschied der Speisen" mit den Worten vertheidigten: "daß man aber den Unsern die Schuld gibt, als verbieten sie Kasteiung und Zucht wie Jovinianus, wird sich viel anders aus ihren Schriften befinden." Gleichwohl nennt Neander Jovinian mit allem Fug und Recht "den Protestanten seiner Zeit." Aus seinem Leben wissen wir, da die Behauptung des Baronius, er sey von Geburt ein Mailänder gewesen, ganz unerweislich ist, nur das, daß er in Rom gelebt hat, ein Mönch war, der sich schlecht kleidete, barfuß ging, nur Brod und Wasser genoß, und unverehelicht blieb, und daß er schon mehrere Jahre vor 400 gestorben gewesen seyn muß. Auch über seine Lehre haben wir nur aus den Gegenschriften des Ambrosius, Hieronymus und Augustinus Nachricht. Unter diesen sind die zwei Bücher des Hieronymus gegen Jovinian und die Apologie derselben mit solcher Leidenschaftlichkeit und Bitterkeit geschrieben, daß sie nur mit Vorsicht als Quelle benützt werden dürfen. Hieronymus nimmt keinen Anstand, den Jovinian einen Knecht der Laster und der Ueppigkeit, einen Hund zu nennen, der zu seinem eigenen Gespei zurückkehre u. dgl.; auch redet er von dessen Gelehrsamkeit und Talenten mit Verachtung. Anders Augustin, der, ohne den sittlichen Karakter seines Gegners zu verdächtigen, sich nur darüber beschwert, daß Jovinian zu Rom viele und zum Theil bejahrte Frauenspersonen, die eine beständige Jungfrauschaft gelobt hatten, durch Vorhaltung der Beispiele gottseliger und in der Bibel gelobter Ehefrauen, z. B. der Sara, Susanna, Anna u. a. bestimmt habe, sich zu verheirathen. Darum, sagt er (Retract. II, 22), „librum edidi, cuius inscriptio est *De bono coniugali*." Jovinians Lehre gründete sich nach Neander (K.Gesch. II, 2. S. 386—396) auf die Grundanschauung: "Es gibt nur Ein göttliches Lebenselement, das alle Gläubigen mit einander theilen, Eine Gemeinschaft mit Christo, die vom Glauben an ihn ausgeht, Eine Wiedergeburt. Alle, welche dieses mit einander gemein haben, also Alle, welche im wahren Sinn, nicht bloß dem äußerlichen Bekenntniß nach, Christen sind, haben dasselbe: denselben Beruf, dieselbe Würde, dieselben himmlischen Güter, ohne daß die Verschiedenheit der äußerlichen Verhältnisse in dieser Beziehung etwas ausmacht." Damit läugnet Jovinian den Stufenunterschied zwischen denen, welche sich in diesem Gnadenstand befinden, und den von demselben Ausgeschlossenen, und ebenso einen Stufenunterschied der zukünftigen Seligkeit, widersprach somit der seit dem zweiten Jahrhundert in Gang gekommenen Lehre von besonderer Verdienstlichkeit gewisser äußerer Werke. Diesen Grundsatz wandte er zunächst auf die Ueberschätzung des ehelosen Lebens an und erklärte: "Jungfrauen, Wittwen und Verheirathete, sobald sie nur in Christo getauft sind und

sich sonst in ihrem Leben gleichen, haben dasselbe Verdienst.« Im Zusammenhang hiemit bekämpfte Jovinian auch das Gesetz des Cölibats der Geistlichen und berief sich darauf, daß der Apostel Paulus den, welcher Weib und Kinder habe, zum Bischof wählen lasse. Wie er das Christliche nur nach der Gesinnung schätzte, konnte er auch dem Fasten keinen besonderen Werth beilegen, und erklärte: »Es kommt auf Eins hinaus, ob Einer sich dieser oder jener Speisen enthalte oder mit Danksagung sie genieße.« Daß jene Enthaltungen nichts specifisch Christliches seyn könnten, bewies er daraus, daß sie sich auch bei den Heiden, wie im Cultus der Cybele und Isis vorfänden. Ebenso vermochte Jovinian die Ansicht seiner Zeit über die Verdienstlichkeit des Märtyrerthums nicht zu theilen, und behauptete: »Mag Einer in der Verfolgung verbrannt, erdrosselt, enthauptet werden oder sich flüchten, oder mag er in dem Kerker sterben, so sind es zwar verschiedene Arten des Kampfes, aber es ist nur Ein Siegerkranz.« Wie nun aber Jovinian innerhalb des christlichen Lebens, das auf den lebendigen Glauben gegründet ist, keinen Stufengang des Verdienstes gelten ließ, so konnte er auch folgerichtig keine Abnahme desselben gelten lassen, und kam somit zu der Behauptung, daß Wer einmal im rechten Glauben durch die Taufe wiedergeboren sey, nicht vom Teufel überwältigt werden könne, und daß die einmal Gerechtfertigten ihre Gerechtigkeit auch beständig bewahren, so ohne Sünde bleiben können; die Heiligung ist ihm nur eine Bewahrung des einmal Empfangenen, nicht aber eine fortschreitende Entwicklung desselben. So schlug das System Jovinians von Einem Extrem in das entgegengesetzte über, und nur im Prinzip seiner Lehre können entschiedene Vorklänge des Protestantismus gefunden werden. Da die Gründe Jovinians gegen das ascetische Leben in Rom Beifall und Anhänger fanden, sah sich Siricius, Bischof von Rom, veranlaßt, auf einer römischen Synode im J. 390 in den härtesten und ungerechtesten Ausdrücken über Jovinian und acht seiner Anhänger das Verdammungsurtheil auszusprechen. Auch meldete er diesen Beschluß an den Bischof Ambrosius in Mailand, wohin sich Jovinian mit seinen Anhängern geflüchtet hatte, und auch Ambrosius ließ durch eine zu Mailand gehaltene Synode die Excommunikation gegen ihn aussprechen. Jovinian wurde mit seinen Freunden aus Mailand vertrieben, und da auch der Kaiser seinen Widerwillen und Abscheu gegen jene Lehrsätze zu erkennen gab, wurde die Partei bald unterdrückt, nachdem die Ausläufer dieser Richtung, die beiden Mönche Sarmatio und Barbatianus, gleichfalls von Ambrosius als Ketzer gebrandmarkt worden waren. Th. Pressel.

Irenäus führt, wie schon Eusebius (Kirchengesch. 5, 24.) bemerkt hat, seinen Namen, der Friedsame, mit gutem Rechte. Zwar nimmt er unter den Polemikern des christlichen Alterthums eine hervorragende Stellung ein, und seine einzige Schrift, welche auf uns gekommen, ist eine Streitschrift (ll. V. adv. haer.). Aber es verhält sich mit dem Jünger, wie mit dem Meister, welcher der Friedefürst heißt und ist, obwohl er seinem eigenen Ausspruch zufolge nicht gekommen ist, den Frieden zu senden auf Erden, sondern das Schwert (Matth. 10, 34.). Das Schwert des Geistes, indem es in heißem Kampfe Wahrheit und Lüge scheidet, bereitet eben dadurch dem wahren Frieden den Weg. Indem Irenäus mit der ganzen Kraft seines Geistes für die christliche Wahrheit gegen den dieselbe untergrabenden Irrthum stritt, so arbeitete er an der Erzielung des rechten Friedens der Christenheit, welcher durch das Bestehen in der lautern Wahrheit wesentlich bedingt ist; übrigens aber ging sein angelegentliches Bemühen dahin, auf alle Weise die kirchliche Einheit zu erhalten oder wiederherzustellen, aller Entzweiung und Spaltung zu steuern, und die Einigkeit im Geiste durch das Band des Friedens zu bewahren. — Auf eine vermittelnde Wirksamkeit war er schon durch seinen Lebensgang und seine Stellung angewiesen. Von Geburt ein Kleinasiate, also dem griechischen Orient angehörig, kam er in der Folgezeit in das ferne Abendland nach Gallien. Und wie er von dorther die wissenschaftliche Bildung brachte, vermöge deren er tüchtig wurde zum Kampfe für den kirchlichen Glauben und zur Widerlegung der widerchristlichen Lehren, welche zum Theil mit viel Kunst und Gewandtheit, mit

gar scheinbaren Gründen vorgetragen wurden: so vertritt er andererseits im Geiste des Abendlands mit unerschütterlicher Festigkeit und in hoher Einfalt, frei von sophistischen Künsten, die Wahrheit der kirchlichen Ueberlieferung. Ebenso ferne aber von der Starrheit des römischen Occidents, wie von der unruhigen Beweglichkeit des griechischen Orients, nimmt er sich der freien Mannigfaltigkeit des kirchlichen Brauchs gegen eine falsche Uniformirungssucht nachdrücklich an. Und wie er hierin die rechte Mitte hält zwischen falscher Freiheit oder Willkür und zwischen falscher Gebundenheit, so auch zwischen falscher Wissenschaft und Unwissenschaftlichkeit oder Geringschätzung der Gaben der Weisheit und der Erkenntniß, welche ja der Geist Christi zur Erbauung seiner Gemeinde darreicht. So eifrig er jene bekämpft, so sorgsam pflegt er diese Gaben; und obwohl seine Richtung dem Geiste des Abendlandes gemäß eine mehr praktische ist, so hat er doch so sehr als irgend ein Lehrer der Kirche die tiefere und bestimmtere Einsicht oder Erkenntniß der Wahrheit gefördert, wie denn nach ihm dem immer fortgehenden Lehren Gottes ein beständiges Lernen des Menschen von Gott entsprechen soll, und er der Zuversicht lebt, daß auch das, was jetzt noch Geheimniß ist, unserer Erkenntniß mehr und mehr werde zugänglich werden.

Wie aber in der allgemeinen Grundrichtung als das Karakteristische des Mannes ein Geist der Vermittlung sich darstellt, und zwar nicht jener schwächlichen, welche als Halbheit und Verkürzung der einen oder andern Seite erscheint, sondern der rechten und gesunden, welche in kräftiger Ueberwindung der Einseitigkeiten mittelst tieferen Eindringens in die Wahrheit, wie in billigem und besonnenem Abwägen des Rechts der verschiedenen Parteien begründet ist, so werden wir ihn auch im Besondern, in den hauptsächlichen Lehrstücken wieder finden. Zur Bestätigung und Ergänzung dieser Andeutungen möge dienen, was Dorner, Duncker und Kahnis zur allgemeinen Karakteristik des Irenäus darbieten. Nach Dorner (Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I. 465) ist derselbe dadurch besonders bedeutend, daß er die verschiedenen Richtungen in der Kirche in sich zusammenfaßt und zur harmonischen Durchdringung bringt. Wohl bewandert in der gnostischen und kirchlichen Literatur, durch seine Lebensschicksale zu einem Bindeglied zwischen der orientalischen und occidentalischen Christenheit geeignet, hat er einen milden freien und offenen Sinn für das Wahre in den sich oft ausschließenden Parteien gehabt, und je tiefer er in Erkenntniß und Leben in das Wesen des Christenthums eingedrungen ist, mit desto sichrerer Hand konnte er sowohl das Zusammengehörige, sich Suchende verbinden, als das Abnorme ausscheiden. Keiner repräsentirt, wie er, im zweiten Jahrhundert die Reinheit und die Fülle der Entwickelung in kirchlicher Linie, kaum ist aber auch Einer in der Kirche seiner Zeit hochgeachtet, wie er u. s. f. — Duncker (des heil. Irenäus Christologie im Zusammenhange mit dessen theol. und anthropol. Grundlehren. 1843. S. 3 f.) hebt namentlich das hervor, daß die Vereinigung der beiden, schon in der apostolischen Zeit — in Johannes und Paulus — hervorgetretenen Betrachtungs- und Behandlungsweisen der christlichen Lehre, welche hernach in der morgenländischen und in der abendländischen Dogmatik zu bestimmterer Ausprägung gekommen, deren innere Zusammengehörigkeit darzuthun aber auch ein beständiges Streben war und seyn mußte: nämlich die theologische, die von dem Gottesbegriff ausgehend, durch die Lehren vom Logos und heil. Geist den Uebergang zur Lehre von der Welt und vom Menschen findet, und die anthropologische, die vom Gegensatz der Sünde und Gnade im Leben des in die Gemeinschaft des Herrn aufgenommenen Menschen zur Gotteslehre aufsteigt, in Irenäus einen Vermittler gefunden, daß sein dogmatischer Standpunkt auf einer gewissen Ausgleichung des Unterschieds zwischen beiden beruhe, daß damit seine vermittelnde Stellung zwischen der morgenländischen und abendländischen Dogmatik, von der mehr innern Seite aufgefaßt, zusammenhänge; und wie daraus seine geschichtliche Bedeutung für die Entwickelung der Lehre ihre Erklärung erhalte, so sey darin zugleich der Schlüssel zu dem Verständniß seiner eigenthümlichen Auffassung und Darstellung des christlichen Glaubens gegeben. — Endlich

Kahnis (die Lehre vom heil. Geiste. 1847. I. 286) bemerkt: „Der Geist des Johannes — schlug in Irenäus seinen dauernden Sitz im Abendlande auf. Und in der That wunderbar durchdringt sich in Irenäus die Tiefe johanneischer Anschauung mit dem praktischen Ernste eines Polykarpus, der Feinblick eines Mannes von griechischer Bildung mit der Festigkeit des Abendlandes, die hohe Freiheit und Milde der ersten Geistesfülle mit der durch schwere Erfahrung erforderten Hingabe an die geschichtliche Gestalt des Reiches Gottes.“

Richten wir nun zuerst den Blick auf die Lebensumstände des Mannes. Die Anfänge liegen im Dunkeln. Wir wissen nicht, wann er geboren worden — etwa 140 n. Chr. — auch nicht wo und unter welchen Verhältnissen. Nur so viel ist unbestritten, daß er von Geburt ein Grieche und Kleinasien seine Heimath gewesen. Ob aber Smyrna seine Geburtsstadt gewesen, ist nicht ausgemacht. Nur als Vermuthungsgrund dafür liegt vor, daß er im Brief an einen Altersgenossen Florinus, welcher späterhin der erkannten Wahrheit untreu geworden, eine frühe Jugenderinnerung an den ehrwürdigen Polykarpus mit großer Lebendigkeit ausspricht, da er sagt: „Als ich noch Knabe war, sah ich dich in Kleinasien bei dem Polykarp; denn ich führe das, was damals geschah, mehr als was jetzt geschieht, im Gedächtniß. Was wir in der Kindheit vernommen haben, wächst mit der Seele und wird eins mit ihr, so daß ich den Ort beschreiben kann, an welchem der selige Polykarp saß und sprach, sein Ein- und Ausgehen, seine Lebensweise und seine Körpergestalt, die Vorträge, welche er an die Gemeinde hielt, wie er von seinem Umgange mit dem Johannes und mit den Uebrigen, welche den Herrn gesehen hatten, erzählte; wie er ihre Reden berichtete, was er von ihnen über den Herrn, dessen Wunder und dessen Lehre vernommen hatte. Da er Alles von den Augenzeugen seines Lebens empfangen hatte, erzählte er es übereinstimmend mit der Schrift. Dies hörte ich auch damals vermöge der mir wiederfahrnen Gnade Gottes eifrig an, und schrieb es, nicht auf Papier, sondern in meinem Herzen nieder, und stets bringe ich es mir durch die Gnade Gottes wieder in frische Erinnerung, und ich kann vor Gott bezeugen, daß wenn der selige und apostolische Presbyter Solches (den Abfall des Florinus) gehört hätte, so würde er aufgeschrieen, sich die Ohren verstopft und nach seiner Gewohnheit gesagt haben: „„o mein guter Gott, auf welche Zeiten hast du mich bewahrt, daß ich das aushalten muß““; und er würde von dem Orte, wo er sitzend oder stehend solche Reden gehört hätte, hinweggeflohen seyn“ (Eus. H. E. 5, 20.). — So empfing denn Irenäus jene Bildung der paulinisch-johanneischen Schule Kleinasiens, in welcher ein innig frommes, praktisches Christenthum gepflegt wurde, aber auch das Streben nach erfahrungsmäßiger Erkenntniß der treu bewahrten Glaubenswahrheit Nahrung fand. Daß es ihm daneben auch an sonstiger Bildung, an Bekanntschaft mit der alten griechischen Literatur, namentlich Plato und Homer, nicht gefehlt habe, davon legen seine Schriften Zeugniß ab. — Was ihn nach Gallien geführt, ob etwa Polykarp ihn dazu bestimmt habe, wissen wir nicht. Aber das steht fest, daß er zur Zeit der großen Verfolgung Presbyter in Lugdunum (Lyon) war und von den dortigen Märtyrern (Bekennern), die ihn mit einem die montanistischen Streitigkeiten betreffenden Schreiben an den Bischof Eleutherus nach Rom sandten, als einen Mann von hohem Eifer für das Evangelium Jesu Christi bezeichnet wird. Die ausgezeichnete Achtung, welche hierin sich aussprach, gab sich bald auch dadurch kund, daß Irenäus im Jahre 178, an die Stelle des Photinus, der mit vielen Gemeindegliedern den Märtyrertod erlitten, zum Bischof von Lugdunum und Vienne erwählt wurde. Wie er dieses Amt ausgefüllt, erhellt theils daraus, daß, nach der Angabe des Gregorius von Tours, durch die Macht seiner Predigt fast die ganze Stadt für das Christenthum gewonnen wurde, theils aus dem weitgreifenden Einfluß, den er (nach Eusebius) über die Kirchen Galliens erhielt. Ja über Gallien hinaus erstreckte sich das Ansehen des weisen und milden Bischofs von Lugdunum. Je mehr die Kirche Christi gefährdet und angefochten wurde, einestheils durch die Verfolgung der heidnischen Weltmacht, anderntheils durch die verführerischen Kräfte

und Künste einer widerchristlichen falschen Speculation, desto mehr mußte es einem Manne, wie Irenäus, ein ernstes Anliegen seyn, die innere Einigkeit der Gläubigen zu befestigen und die Störungen derselben zu beseitigen. Eine solche aber, ja einen großen Riß, drohte die Verschiedenheit des kleinasiatisch-palästinischen und des römisch-occidentalischen Brauchs in Betreff der Zeit der Osterfeier herbeizuführen. Während die Kleinasiaten auf die genaue Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Begehung das Hauptgewicht legten und daher an die jüdische Feier, der sie die Beziehung auf Christum gaben, sich anschloßen; so glaubten dagegen die Occidentalen, denen die Hauptsache die Begehung der Todes- und Auferstehungsfeier am Freitag und Sonntag war, diese Tage eben so jährlich, wie wöchentlich feiern zu müssen. Die mündliche Verhandlung zwischen Polykarp und dem römischen Bischof Anicetus führte ebensowenig, als die spätere schriftliche Erörterung, zu einem Ziel. Doch schieden beide im Frieden von einander, und man ließ sich gegenseitig gewähren, bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts der römische Bischof Victor in seiner Richtung auf Uniformität gewaltsam vorschritt und der Gegenpartei, welche nicht nachgeben wollte, die Kirchengemeinschaft auffagte. Seiner Stellung zu beiden Theilen und seiner kirchlichen Richtung gemäß mußte Irenäus hier vermittelnd eintreten. Mit dem römischen Bischof in der Sache einverstanden, wollte er doch von einer solchen rituellen Frage die kirchliche Einigkeit nicht abhängig gemacht und die Freiheit der verschiedenen Gemeindekreise nicht beeinträchtigt wissen. Eine Entzweiung hierüber konnte er, zumal in einer Zeit, wo es sich um die Behauptung der Grundwahrheiten des Glaubens und um den Bestand der Kirche unter der heidnischen Verfolgungswuth handelte, nur für unrecht und verderblich halten. So finden wir denn unter den Bischöfen, welche zu Frieden, Liebe und Einigung mahnten und dem römischen Bischof mit treffenden Vorstellungen zusetzten, auch den Bischof von Lugdunum, der im Namen der gallischen Bischöfe ihm die schriftliche Warnung zugehen ließ, doch nicht ganze Gemeinden, welche die Ueberlieferung einer alten Sitte bewahrten, abzustoßen. Er wies dabei hin auf den apostolischen Grundsatz Kol. 2, 16., und rügte nachdrücklich solche Streitigkeiten und Spaltungen, wo man Feste feiere im Sauerteig der Bosheit und Schalkheit (1 Kor. 5.), indem man die Kirche Gottes zerreiße und über dem Aeußerlichen halte, um das Höhere, den Glauben und die Liebe, wegzuwerfen. — Diese Bemühungen wurden mit dem gewünschten Erfolge gekrönt, und beide Theile blieben von da an bis zur nicänischen Synode (325) im Frieden bei der hergebrachten Sitte.

Weiteres von der praktischen Wirksamkeit des Irenäus ist uns nicht bekannt. Nach 24jähriger Führung des bischöflichen Amtes theilte er mit Vielen aus seiner Gemeinde das Loos des Märtyrertodes — unter Septimius Severus — im Jahre 202. Ein würdiger Blutzeuge Christi, dem er in hingebender Liebe als ein treuer und kluger Knecht an seiner Gemeinde gedient hatte, alle Kraft, die ihm verliehen war, daran setzend, das anvertraute Kleinod des Glaubens und der Liebe zu bewahren, und Seelen dem Herrn zu gewinnen und zu erhalten. Worin er aber hauptsächlich der Christenheit seiner und der nachfolgenden Zeiten gedient und sich wesentliche Verdienste um sie erworben hat, das ist der Kampf gegen die verführerische Irrlehre, welche vom Ende der apostolischen Zeit an, in die ihre Anfänge hineinreichen, in mancherlei Gestalten in die christlichen Gemeinden sich eingeschlichen oder eingedrängt hatte, oder auch daraus hervorgegangen war (Apg. 20, 30. 1 Joh. 2, 19. u. a.), und nachdem sie eine Zeitlang durch die Autorität und Geistesmacht der Apostel und apostolischen Männer zurückgedrängt worden, vom Ende des ersten Jahrhunderts an und im Laufe des zweiten eine größere Ausbreitung und einen tiefer gehenden Einfluß gewann und wie mit zauberischer Gewalt Viele bethörte, indem sie theils durch den Schein hoher Weisheit, welche in kunstvollen, über die Schrift und kirchliche Ueberlieferung weit hinausführenden Systemen die Tiefen der göttlichen Geheimnisse aufschließen sollte, theils durch künstliche, geistreich scheinende, das Einzelne aus dem Zusammenhang herausreißende Deutung der Schrift selbst, theils durch Berufung auf eine geheime apostolische Ueberlieferung, in welcher

dieser und jener Apostel die Weisheit den Vollkommenen, den fortgeschrittensten Christen anvertraut haben sollte (nach 1 Kor. 2, 6.), sich ein Ansehen zu gewinnen wußte, auch wohl durch überspannte Ascese bei den Strengen, oder durch laxe sittliche Grundsätze, durch Verneinung aller buchstäblichen Ordnungen und ausschließliches, bald in Leichtfertigkeit ausschlagendes Geltenlassen des subjektiven Geistestriebes der Erleuchteten bei den Unlautern und Leichtsinnigen, durch geringschätziges Sichhinwegsetzen über das Martyrthum, welches freilich auch Abirrungen und Karrikaturen darbot, bei den Feigen und Unentschiedenen sich Eingang verschaffte. Lösung aller Räthsel des Daseyns, Aufhebung aller Aeußerlichkeit und Buchstäblichkeit (Spiritualismus), Ausscheidung der Geistesmenschen aus den niedern Sphären des psychischen und hylischen Lebens, Gewinnung eines absoluten Standpunkts in intellectueller und moralischer Beziehung — diese und ähnliche Prätensionen und Verheißungen waren geeignet, dem geistlichen Hochmuth zu schmeicheln, und auch edleren Naturen, welche aber in einer Selbsttäuschung befangen, das Höchste, was die christliche Wirklichkeit gewährte und was die christliche Hoffnung in Aussicht hatte, verkannten, zu imponiren. — Dieser gnostischen Richtung, welche in ihrer Ueberschwenglichkeit alle Grenzen menschlichen Erkennens überschritt und sowohl in heidnisch-artiges Mythologisiren hineingerieth, als auch aus verschiedenen Systemen heidnischer Philosophie, namentlich dem platonischen, aristotelischen, stoischen, das ihr Zusagende in ihre Speculationen verwob, von der realen geschichtlichen Entwickelung des Reichs Gottes nichts wissen wollte, und die schriftmäßige Hoffnung einer Vollendung desselben in verklärter Leiblichkeit verwarf, trat nun einerseits eine judaistische Richtung entgegen, welche entweder in vulgärer Verflachung das seines specifisch-göttlichen Gehalts entkleidete Christenthum als bloße Fortsetzung und Abschluß des Judenthums gelten lassen wollte (gemeiner Ebionitismus), oder auch in theosophischer Form (Clementinen) nur eine vollendende Wiederholung des schon Dagewesenen mit universalistischer Richtung darin erkennen mochte (Christus die letzte Erscheinung des Urmenschen, des Propheten der Wahrheit, der die früher in engerem Kreise beschlossene Offenbarung zum allgemeinen Besitzthum erhebt); andererseits eine phantastische Sinnesart, welche den christlichen Gegensatz gegen das Gnostische auf die Spitze trieb und dadurch selbst dem gnostischen Streben Vorschub that, welche in hellseherischem Weissagen das Letzte, den Untergang der Welt und die Schrecken des Gerichts nebst der Aufrichtung des Gottesreichs in nächster Nähe erwarten hieß, und darauf hin einer maßlosen (ascetischen) Strenge sich hingab und das Martyrthum als den sichersten Weg zur Gemeinschaft der Herrlichkeit des Reiches Christi willkürlich herbeizuführen, sich schwärmerisch in dasselbe hineinzustürzen sich vermaß — der Montanismus.

Irenäus, der Mann des gesunden Glaubens, gibt sich keiner dieser Einseitigkeiten gefangen; was aber eine jede derselben Berechtigtes in sich hat, das nimmt er auf und zieht daraus einen Gewinn für das Wachsthum der Kirche. Man hat ihn wohl des Montanismus beschuldigt, weil er denselben gegen ungerechten Angriff in Schutz nahm, und insbesondere das prophetisch-apokalyptische Moment desselben, seine eschatologischen Grundgedanken und den darin begründeten sittlichen Ernst und christlichen Eifer zu vertreten sich nicht scheute. Aber von der schwärmerisch-ekstatischen Prophetie, von dem eigenmächtigen Martyrthume, von der Sektirerei, welche das vollkommene Christenthum in der phrygischen Bewegung und seiner überspannten Ascese finden wollte, also von dem, was eben als die Verkehrtheit des Montanismus erscheint, ist er weit entfernt. Nur die gesunden Elemente, welche dort in sektirische Abirrung hineingezogen sind, vindicirt er der Kirche als ihr ursprüngliches apostolisches Eigenthum. — Den von gnostischer Seite verneinten, von ebionitischer zu unwahrer Identität gesteigerten Zusammenhang des Christenthums mit der alttestamentlichen Oekonomie behauptet er so, daß er dem Gnosticismus gegenüber die Einheit, dem Ebionitismus gegenüber den graduellen und specifischen Unterschied feststellt. Beiden gegenüber macht er die Wahrheit der Sache geltend, indem er die Entwickelung des Reichs Gottes durch die verschiedenen Perioden

hindurch in's Licht setzt. Auf die Zeiten der Patriarchen, des Bundes mit Adam und mit Noah, die Zeit des Gesetzes im Herzen und der Heimsuchung mittelst des prophetischen Geistes folgt die mittlere Periode der Beschneidung und des Gesetzesbundes durch Moses, dessen Zweck Erziehung der Unfreien durch äußeren Zwang zum Dienste Gottes, Vorbereitung zu innigerer Gemeinschaft mit ihm und Hinweisung auf Christum in Opfern und weissagenden Symbolen. Von dieser Periode führt zu Christo hinüber das prophetische Zeitalter vor und nach dem babylonischen Exil, die Zeit des auf die Erscheinung des Sohnes vorbereitenden heil. Geistes, durch welchen das Wort Gottes die Propheten besucht, in wechselnden Gestalten nach Maßgabe seines Heilszwecks sich ihnen offenbarend, so daß sie seine Zukunft nach ihren verschiedenen Seiten voraus darstellen konnten. Derselbe Geist aber, der die Propheten beseelte, wirkte in den Uebersetzungen der Schrift, und verkündigte in den Aposteln, daß die Fülle der Zeiten der Kindschaft gekommen sey. Er ist es überhaupt, der die ganze Heilsanstalt verwaltet. So ist denn Altes und Neues Testament Ein Ganzes: eine stets fortschreitende Erziehung zum Heile. Das Neue im Neuen Testament ist Christus, die Gnade in demselben eine höhere; der Geist auf eine neue Weise wirksam, als Geist der Freiheit; das Gesetz eine Regelung der Gesinnung, die Hingebung an den Erlöser eine vollere; das Opfer nicht ein solches, das den Menschen heiligt, sondern das durch das Gewissen des Opfernden geheiligt wird; es kommt ein neues sittliches Leben in der Gemeinschaft mit Gott zu Stande, und ein die Menschheit umfassendes Reich Gottes.

Dem gnostischen Wissensfanatismus gegenüber behauptet Irenäus das Recht des Glaubens; jedoch nicht eines solchen, der gegen das Wissen gleichgültig ist, indem er die Unwissenheit als Einfalt rühmt, und sich mit dem Ueberlieferten als solchem zufrieden gibt, sondern eines solchen, der zur lebendigen Erkenntniß sich aufschließt. Gerade in der kirchlichen Sphäre wird mit Ernst auf die Erkenntniß gedrungen, daß die, welche glaubend die göttliche Offenbarung ergreifen und in's Selbstbewußtseyn aufnehmen, und also die Wahrheit und Gnade in sich erfahren, in die Thatsachen der göttlichen Offenbarung, in die göttlichen Führungen und Wege sich vertiefen, und also zu immer hellerem Verständniß derselben gelangen. Daß auf diesem Wege erst die wahre Lösung der Räthsel gewonnen werde, und eine tiefere Einsicht in die göttlichen Geheimnisse, als jene mit allem Suchen und Ringen ihrer eigenmächtigen und willkürlichen Speculation erlangen mochten, das hat Irenäus mit der That bewiesen; und, wie Dorner (a. a. O. S. 465) treffend bemerkt, „zum Lohne dafür, daß er auf die Gnosis sich innerlich eingelassen, ist es ihm geworden, einen Schatz christlicher Erkenntniß zu heben und die großartigsten Blicke in den Organismus christlicher Lehre zu thun."

Das Bisherige führt uns auf die Prinzipien seiner Theologie. Sein Grundgedanke ist, daß Gott nur durch Gott erkannt werden kann. Die Lehre von Gott und der Gemeinschaft mit Gott, also auch von den darauf bezüglichen Rathschlüssen, Thaten und Führungen, von der Ordnung der Erlangung des Heils und von der Vollendung des Reiches Gottes — beruht ihm demnach in göttlicher Offenbarung, diese aber in dem Wesen des lebendigen Gottes, in seinem ewig immanenten Logos, und in seinem ewigen freien Willen der Selbstmittheilung. Da die Offenbarung Gottes durch die Werke nicht genügte und die daraus entspringende Erkenntniß den Irrthum der Abgötterei abzuwehren nicht vermochte, so trat die unmittelbare Offenbarung in göttlichen Worten und Thaten ein, worin der Logos und sein Geist den Vätern und dem alten Bundesvolk den göttlichen Rathschluß kund gethan, bis in der Menschwerdung des Logos die vollkommene Offenbarung erfolgte, welche durch den Geist Christi innerlich angeeignet und verklärt werden sollte. Diese Offenbarung in Wort und That ist, wie mündlich verkündigt und bezeugt, so auch schriftlich aufgezeichnet worden zu sicherer Bewahrung für alle nachfolgenden Geschlechter. Dieses geschriebene Wort nun, die aus göttlicher Eingebung und Erleuchtung verfaßte heil. Schrift, bestehend in den prophetischen und apostolischen Schriften, ist die Erkenntnißquelle der Wahrheit und Richtschnur der Lehre.

Sie legt sich selbst aus, inwiefern das Dunkle in ihr aus dem Klaren zu verstehen ist. Zu dem vollen und sichern Verständniß des Schriftinhalts im Ganzen wie im Einzelnen ist aber erforderlich ein lebendiges Wissen der Summe ihrer Lehre, wie dasselbe von den Aposteln her in der Christenheit ist. Diese fides, dieses κήρυγμα ἀληθείας bietet den Maßstab dar für alle Schriftauslegung. Nach und aus diesem Ganzen, dieser Summe der Grund- und Hauptlehren ist Alles und Jedes zu erklären. Diese Lehrsumme (regula fidei) aber ist in der Kirche, der Trägerin der Wahrheit. Das Glaubensbewußtseyn der Kirche ist das Bewußtseyn dieser Lehrsumme, welches ihre Glieder in sich tragen oder woran sie participiren. Ueber den Inhalt desselben kann man nicht im Zweifel bleiben. Die der apostolischen Schrift voran- und zur Seite gehende apostolische Verkündigung ist ja in den apostolischen, von Aposteln gegründeten Gemeinden zu finden, sicher überliefert durch die von den Aposteln eingesetzten Vorsteher derselben und deren Nachfolger, denen sie das Empfangene anvertraut haben. Diese Paradosis (Ueberlieferung) ist überall dieselbe, und die Zusammenstimmung mit ihr ist die Bürgschaft für die richtige Schriftauslegung, so wie hinwiederum sie aus der Schrift bestätigt, erwiesen und weiter entwickelt wird, so daß beide, Schrift und Tradition in dieser Wechselbeziehung die sichere Richtschnur der Wahrheit, den Maßstab für die Rechtgläubigkeit darbieten, und zugleich die Basis für die Fortbildung der Lehre. Auf solche Weise hält Irenäus dem gnostischen Subjektivismus, der nach vorgefaßten Ansichten der Einzelnen die Schrift deutete, und so die Bestätigung jener Ansichten in ihr zu finden meinte oder vorgab, eine feste objektive Regel entgegen. Seine Theorie fällt aber keineswegs mit dem spätern römischen Traditionalismus zusammen, welcher neben und außer der Schrift dogmatische und disciplinarische Satzungen aufstellt, und als unverbesserliche und permanente, als apostolische Lehre und Ordnung behauptet, unter dem Vorgeben, die Apostel haben mündlich überliefert, was doch weder ausdrücklich noch andeutungsweise und implicite in ihren Schriften enthalten ist, also aller sichern urkundlichen Begründung ermangelt — ein Verfahren, welches eher dem pseudognostischen analog ist, als der Ueberlieferungstheorie des Irenäus entsprechend, der ja auch nur wenige Generationen hinter sich hat, so daß eine historische Nachweisung der bischöflichen Succession und der Lehrüberlieferung durch dieselbe in den Gemeinden gar wohl möglich war, zumal es sich dabei um ein Compendium der Lehre, um eine aus wenigen Hauptartikeln bestehende Summe handelte. Daß er aber (seiner Stellung gemäß wohl zunächst für das abendländische Bedürfniß) auf die Ueberlieferung der römischen Kirche, mit der, als einer durch die beiden glorreichen Apostel Petrus und Paulus gestifteten, wegen ihrer zeugnißkräftigeren Ursprünglichkeit (potentiorem principalitatem) die übrigen Kirchen übereinkommen müssen (necesse est = in der Natur der Sache begründete Nothwendigkeit), sich beruft, das geschieht zur Abkürzung des Verfahrens, da es ihn zu weit führen würde, jene bischöfliche Succession bei so vielen Gemeinden nachzuweisen. Daß er aber damit keineswegs jener Kirche oder ihrem Bischof eine oberrichterliche Autorität zugeschrieben, erhellt schon aus seinem eigenen Verhalten gegenüber dem römischen Bischof Victor; wozu noch kommt, daß er anderwärts eben so auf die Kirche in Smyrna, als eine solche, welche durch Polykarp die apostolische Lehre empfangen habe, sich beruft.

Näher betrachtet ist dem Irenäus der heil. Geist der Ausleger der heil. Schrift. Denn derselbe ist ja das Prinzip der Kirche, alles Gemeinlebens und aller Gemeinschaft in der Aneignung und im Verständniß der Wahrheit; die Kirche aber ist sein Gefäß und das Organ seiner Wirksamkeit; und zwar so, daß derselbe eben so seinen Ort in der Kirche oder die Kirche ihn unfehlbar in sich hat (ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei), als die Kirche da ist, wo der Geist Gottes, also dieser ihre wesentliche Voraussetzung, somit auch das Kennzeichen ihres wirklichen Vorhandenseyns (ubi spiritus Dei, illic ecclesia). — So ist also die Kirche, näher das in bestimmter und sicherer Weise sich fortpflanzende kirchliche Glaubensbewußtseyn und in diesem der heil. Geist, welcher darin gegenwärtig und wirksam ist, das was das rechte Schriftverständniß vermittelt und ver-

bürgt, und der Glaube der Christen beruht in dem geschriebenen Gottesworte, wie dasselbe in der Kirche seine authentische Erklärung findet, oder in dem heil. Geiste, von welchem das geschriebene Wort, wie die mündliche überlieferte apostolische Predigt herrührt, und welcher auslegend, bestätigend, entwickelnd von dem einen auf das andere hinweist.

In der Wechselbeziehung des mündlichen und schriftlichen Wortes, wie in dem Ineinander des Historischen und Pneumatischen, der Kirche mit ihrer sicher überlieferten apostolischen Lehre und des sie erfüllenden und erleuchtenden heiligen Geistes, wodurch sie fort und fort erneuert wird oder sich verjüngt, besteht die Katholicität des Prinzips des Irenäus, welche in aller Gebundenheit eine wahrhaft freie Entwickelung, eine fortschreitende innere Läuterung und Vervollkommnung in sich schließt, so daß der die Sichtung und Vervollkommnung des kirchlich Ueberlieferten aus und nach der Schrift ausschließende traditionalistische Katholicismus ebensowenig auf Irenäus zurückgehen kann, als ein von der Ueberlieferung abstrahirender und das Schriftwort der subjektiven Auslegung des Individuums hingebender einseitiger biblicistischer Protestantismus.

Der prinzipielle Theil der Theologie des Irenäus hängt aber, wie schon angedeutet worden, auf's Innigste zusammen mit dem dogmatischen: mit seiner Lehre von Gott und dem Menschen, welche in der Lehre vom Gottmenschen und der Begründung und Vollführung des Heils in und aus ihm culminirt.

Durchaus antignostisch in der Abwehr falscher Wissenschaft, ist Irenäus, wie schon bemerkt, der wahren Wissenschaft ernstlich beflissen. Von speculativen Constructionen theogonischen und kosmogonischen Inhalts will er nichts wissen; auch läßt er in eine Entwickelung der Trinität aus dem Gottesbegriff sich nicht ein. Sein Verfahren ist durchaus aposteriorisch, gleichsam ein Gott-hintennachsehen (2 Mos. 33.). Auf diesem Wege aber hat er treffliche Bausteine zum System dargeboten und einen schönen Grundriß des Lehrbaus, welcher zwar nicht als solcher vorliegt, aber aus seinen Expositionen wohl zu erkennen ist.

In Betreff der Gotteserkenntniß geht er, wie in Allem, zwischen zwei Einseitigkeiten hindurch und trifft die Mitte der Wahrheit der Sache. „Seiner Größe (Unendlichkeit) nach ist Gott über unser Begreifen erhaben“ und jedes eigenmächtige Bestreben menschlicher Vernunft ihn zu erreichen ist vergeblich. Unsere Aussagen sind kein adäquater Ausdruck seines Wesens, denn alles Kreatürlich-Menschliche entspricht demselben nicht; demnach sind anthropomorphische und anthropopathische Vorstellungen ferne zu halten. Da Gott über alle Leidentlichkeit wie über alle Zusammensetzung erhaben seyn muß, so sind gnostische Meinungen, welche dergleichen enthalten, wie die *προβολαὶ* (Emanationen), überhaupt die Vorgänge im Pleroma, welche die Voraussetzung der Entstehung der Welt und des Menschen bilden, durchaus verwerflich. Andererseits aber ist das göttliche Wesen kein Abgrund (Bythos), welcher sich unserer Erkenntniß entzieht. Das Höchste und Innerste der Gotteserkenntniß ist die Liebe Gottes, welche offenbar geworden ist im Sohne. Gott ist erfaßlich, weil und inwiefern er sich selbst offenbaren und mittheilen will. Durch sein schöpferisches, Alles in's Daseyn rufendes Wort, welches Alles zumal in sich faßt, was die Gnostiker in Aeonenemanationen auf einander folgen lassen, und durch seine Alles gestaltende Weisheit, den heil. Geist, thut er sich kund mit seinem Wohlgefallen; denn Alles hängt zuletzt an seinem Willen. Als den selbstbewußten und frei wollenden, als Geist, der durch keine blinde Nothwendigkeit bestimmt wird, der Alles thut, wirkt, ordnet aus, durch und für sich selbst, wissend, denkend, sprechend, frei sich selbst bestimmend — so stellt Irenäus Gott dar, im Gegensatz gegen allen ethnisirenden gnostischen Wahn, der die Gottheit irgendwie in einen Naturprozeß hineinzieht. — Demgemäß betrachtet er auch die Schöpfung als That seines Willens, worin er frei setzt, was ihm wohlgefällt, und zwar so, daß er nicht bloß ein Gegebenes (Materie) formirt, sondern Alles frei schafft und gestaltet zum Gefäß

und Organ seiner Güte, Macht und Weisheit. Als Krone der Schöpfung hat er gesetzt den Menschen, ein Gebilde aus der Erde, durch göttlichen Hauch beseelt, schon in seiner kreatürlichen Erscheinung ein Bild Gottes: vernünftig und frei, in selbstbewußtem Leben und der Macht freier Selbstentscheidung erhaben über alle andere Kreatur, was auch in seiner leiblichen Erscheinung sich kund gibt (Sprache, aufrechte himmelwärts gerichtete Stellung*)); eben hiermit aber auf die Gemeinschaft Gottes, auf die Vereinigung mit ihm angelegt, in welcher die Gottähnlichkeit, die similitudo, sich verwirklicht. Hierzu wurde aber eine überkreatürliche Potenz erfordert, der Geist Gottes selbst, der, unterschieden vom beseelenden Gotteshauch, in die durch diesen entstandene Seele aufgenommen, den Menschen in sich selbst und mit Gott einigt, und so ein göttliches (gottähnliches) Leben in ihm zu Stande bringt. Diese wirkliche Gottähnlichkeit nun war im ursprünglichen Menschen nicht als etwas Fertiges gesetzt; der Mensch war nicht von Anfang an vollkommen. Daher konnte er sich auch von Gott abwenden oder sündigen. Denn erst der vollkommene Mensch ist fest in der Gemeinschaft mit Gott, also im Guten. Solche Vollkommenheit oder Gottähnlichkeit aber ist dadurch bedingt, daß das Urbild des Menschen, der Logos, mit dem Gebilde zu persönlicher Einheit zusammengeht (Mensch wird), woraus dann die Kraft des vollen göttlichen Lebens, der wirklichen Gottähnlichkeit, in der Menschheit sich ergibt. Dem ursprünglichen Menschen, der, wenn auch nicht des Geistes, so doch der vollkräftigen Wirksamkeit des Geistes ermangelte, war es eben daher leicht, abzuweichen, die verführerische Gewalt des Satan konnte leicht Eingang bei ihm finden. — Diese Abweichung war nun zwar in Wahrheit Sünde, Beleidigung Gottes, ein Fall und Verlust, aber durch die göttliche Regierung wurde sie der Durchgang zur Vollkommenheit, zu der durch die göttliche Menschwerdung und Erlösung herbeigeführten Vollendung. Gott legte in seiner Güte den Fluch auf die verführende Schlange und auf die Erde; den Menschen aber nahm er in eine strenge, jedoch heilsame Zucht, damit er sich sehne nach der Erlösung, deren Verheißung er ihm mitgab. Auch die Vertreibung aus dem Paradiese selbst war vielmehr Wohlthat, als Strafe, da er hierdurch vor dem beständigen Fortleben im Sündenstande (durch den Genuß der Frucht des Lebensbaums) bewahrt wurde. Die göttliche Regierung, in der sich Güte und Gerechtigkeit in harmonischer Einheit**) bethätigt, indem Gott auch in seiner Güte gerecht ist, d. h. Jedem das Seinige zutheilt, also zwischen gut und böse einen Unterschied macht, und in seiner Gerechtigkeit gütig, auf die Rettung und Beseligung der Kreatur gerichtet, — ist in Bezug auf den Menschen, ihr höchstes Objekt, mit welchem die ganze übrige Schöpfung in Beziehung steht, Pädagogie, Erziehung für die höheren Stufen, auf welchen die anfängliche Schöpfung der Vollendung zugeführt wird, und zwar nach eingetretener Sünde auf dem Wege der Erlösung. Diese Erziehung findet anf verschiedene Weise Statt bei den Heiden, die er ihre eigenen Wege gehen, denen er sich aber doch nicht unbezeugt ließ in Wohlthaten und in Gerichten, wodurch er sie auf das für Alle bestimmte Heil vorbereitete, und bei dem Bundesvolk, welches er durch Gesetz und Propheten für Christum erzogen hat.

Wir finden hier den Irenäus in der Lösung der Aufgabe der Theodicee, bei welcher, wenn sie irgendwie befriedigend ausfallen soll, der ganze Zusammenhang der göttlichen Zucht- und Heilswege, Anfang, Mitte und Ende derselben in's Auge gefaßt werden muß, und welche ihre Klippen hat, woran auch rechtgläubige Lehrer nicht immer ganz unverletzt vorüberschifften.

Das Böse und Uebel in der Welt des vollkommenen Gottes war das Räthsel, an dessen Lösung der Gnosticismus scheiterte, indem er in heidnischer Weise in jenen Dualismus sich verirrte, der die Materie als ein vom höchsten Wesen oder der Lichtsphäre des Geistes unabhängiges und derselben nie assimilirbares, also schlechthin Fremdes

---

*) Dies liegt wohl in der Bestimmung, daß die imago im plasma = corpus sey.

**) Gegensatz gegen die gnostische (marcionitische) Entgegensetzung und Sonderung.

darstellte, den Weltschöpfer, d. h. unvollkommenen und beschränkten Bildner der Materie, ein Mittelwesen zwischen Geist und Materie (psychisch), vom höchsten Gott trennte, und diesen in eine überweltliche Sphäre entrückte, von der die Macht der Erlösung aus den Banden der Materie und des Weltschöpfers (der Soter, Christus ꝛc.) ausgeht, welche nun auf die Zerstörung der materiellen Potenzen und die Ordnungen des Weltschöpfers, und auf die Lösung der geistigen Elemente aus denselben (der Geistesmenschen aus den Banden des Heiden- und Judenthums) hinwirkt, sey es nun, daß diese Wirksamkeit als eine durch alle vorangehenden Zeiten sich hindurchziehende und die Entscheidung vorbereitende, oder als eine plötzlich eintretende gedacht, der Weltschöpfer aber (welcher auch der Judengott, von dem das alttestamentliche Gesetz), als bloß unwissend in Betreff des Höheren über ihm, und zuletzt sich willig unterordnend, oder als mit Bewußtseyn das Höchste sich anmaßend, und der erlösenden Macht bis auf's Aeußerste widerstrebend, dargestellt wird. — Dieser durch Alles hindurchgehende Dualismus zerstörte den ethischen Karakter der Religion, indem er den Unterschied unter den Menschen in ihrem Verhältniß zum Christenthum (zur absoluten Wahrheit) als einen Naturen-Unterschied erfaßte: hylische, psychische, pneumatische Menschen, welche vermöge der Nothwendigkeit ihrer Natur entweder in die pneumatische, oder bloß in die psychische Sphäre erhoben werden, oder aber in der hylischen zurückbleiben. Und wie er also die Einheit des Menschengeschlechts zerriß, eben so auch die Einheit des gottmenschlichen Lebens in dem Erlöser; sey es nun, daß als die eine Seite dieser Person (wenn man so sagen kann) ein Mensch angesehen wurde, der selbst unvollkommen, befleckt, der Reinigung bedürftig, Leiden und Tod als Reinigungsprozeß durchmacht, oder daß das Menschliche als ein bloß Psychisches, mit Verneinung der wirklichen materiellen Leiblichkeit betrachtet wurde — Doketismus.

Hiergegen nun galt es, die Welt in ihrem wirklichen Bestand als Werk des Einen Allerhöchsten, ihres Schöpfers und Regierers, darzuthun, so daß das Unvollkommene und Böse zwar als abhängig von ihm oder seinem Willen, aber doch nicht als ihm zuzurechnendes, nicht als Beeinträchtigung seiner Vollkommenheit, seiner Güte und Heiligkeit, vielmehr als Mittel zur Offenbarung seiner Liebe und Weisheit erscheint. Zweierlei Abweg war hier zu vermeiden: der eine, daß man das Böse nicht als bloßes Nochnicht des Guten, als ein Moment seines Werdens, seines Entwickelungsprozesses betrachtete, wodurch die Schuld aufgehoben, das Böse als Böses, als Widergöttliches verneint würde; der andere, daß man es nicht als ein zufälliges, der Sphäre der göttlichen Regierung entzogenes, selbständiges, absolutes ansah. — Beide Abwege hat Irenäus vermieden. Das Böse ist ihm weder ein selbständiges, noch ein bloßes Entwickelungsmoment. Es ist ihm ein in dem göttlichen Weltplan mitgesetztes, aber so, daß es widergöttliche freie That oder Selbstentscheidung ist, Unrecht, Verletzung der göttlichen Ordnung, welche Sühne, Wiedergutmachung erfordert, Hingebung an die widergöttliche verführende Macht, welche übrigens selbst in einem ethischen Verhältniß zu Gott erscheint, als im Unrecht gegen Gott, als in der Verführung des Menschen selbst sündigend *), und eben daher einem göttlichen Gerichte verfallen, wodurch ihr Zweck vereitelt wird. — In jener freien Selbstentscheidung erweist sich der Mensch formell in seiner Gottebenbildlichkeit; aber diese ist ihrem Inhalte nach noch nicht verwirklicht, was erst in und kraft der persönlichen Vereinigung Gottes mit dem Menschen, der Menschwerdung des Urbilds, geschieht. Die kreatürliche Ebenbildlichkeit konnte nur eine werdende Gottähnlichkeit seyn, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitend; daher konnte auch die freie Selbstentscheidung eine verkehrte Richtung nehmen; die Möglichkeit der Sünde war in ihr mitgesetzt, also von Gott gewollt, im Wollen kreatürlicher Ebenbildlichkeit und Freiheit begriffen. Die Wirklichkeit derselben aber streitet um so weniger mit der göttlichen

*) Nach Irenäus ist der Teufel erst seit der Zeit, da er die ersten Menschen verführte, als ein Abtrünniger in ein offenbar feindliches Verhältniß zu Gott getreten.

Heiligkeit, da in dem Erlösungsrathschluß ihre Wiederaufhebung, die Rettung daraus versehen war, und gerade die erfahrungsmäßige Erkenntniß des Unterschieds des Guten und Bösen dazu dienen mußte, daß der Mensch das Gute um so höher schätzen lernte und um so fester darin wurde. — Wenn Irenäus über diesen Punkt sich nicht durchaus vorsichtig genug ausdrückt, so erhellt doch aus der Gesammtheit seiner Aeußerungen darüber, wie aus seiner Erlösungslehre, in welcher das Bedürfniß einer Sühnnng entschieden behauptet wird, daß er weit davon entfernt ist, das Böse als bloßes Ferment des Entwickelungsprozesses des Guten zu betrachten; ja nicht einmal ein logischer Fehler, eine Vertauschung der Begriffe der Kenntniß (durch's göttliche Verbot) und der Erfahrung scheint bei ihm stattzufinden (s. Wolf in Rudelbach-Guericke's Zeitschrift 1842. 4. S. 27 ff. Vgl. Duncker a. a. O. S. 149 ff.). Nur als verfehlt kann daher auch der Versuch betrachtet werden, in Irenäus darum, weil er die volle Realität der Ebenbildlichkeit, die Gottähnlichkeit, welche ein Erhabenseyn über das Sündigen in sich schließt, von der persönlichen Vereinigung der Gottheit und Menschheit abhängig macht, und eine Leichtigkeit des Sündigens von Anfang an behauptet, eine Art Vorläufer der modernen Speculation (Baur) zu finden, welche von der bloß an sich seyenden (ideellen) zu der an und für sich seyenden Einheit des Göttlichen und Menschlichen durch das Moment der Negativität hindurch sich fortbewegt, so daß die Gottheit erst in der Gottmenschheit zu ihrer Verwirklichung oder Vollendung gelangt, somit eine in solchem Prozeß werdende ist. Dem Irenäus ist das göttliche Leben vielmehr das ewig schlechthin vollkommene. Gott in sich reich, sich selbst genug und in sich selig, will nur vermöge seiner Liebe kreatürliches Leben, dem er sich offenbare nnd mittheile, an dem er seine Liebesmacht und Weisheit erzeige. In diesem kreatürlichen Leben, oder in der gottebenbildlichen Spitze desselben, dem Menschen, erfolgt aber solche Offenbarung und Selbstmittheilung Gottes stufenweise, gemäß der Fähigkeit der Kreatur. Das Urbild, der Logos, ist von Anfang nicht zu persönlicher Einheit zusammengeschlossen mit der Kreatur, der heil. Geist hat diese noch nicht zu solchem göttlichen Leben gestaltet. Dieses ist erst noch als reale Möglichkeit gesetzt, welche auch die Möglichkeit des Anderswerdens, also die Verderbniß nicht ausschließt. Durch den Eintritt dieser ist jedoch die göttliche Bestimmung nicht aufgehoben, das Licht scheint in der Finsterniß, der Logos bleibt mit seinem Gebilde (plasma) verbunden und steht demselben zur Seite, der heil. Geist bereitet es für die Vereinigung mit dem Logos zu, bis dieselbe in dem Akte der Menschwerdung völlig zu Stande kommt. Hier ist nun ein Zweifaches zu unterscheiden: die schöpferisch producirende That des Logos, der in Maria sein Menschenleben (plasma) hervorbringt, und die Wirksamkeit des heil. Geistes, der dasselbe für die Vereinigung gestaltet oder bildet, indem Maria die mütterlichen Funktionen verrichtet. So gewinnt das Urbild das kreatürliche Organ für seine Selbstdarstellung in der empirischen Menschheit, und der vollkommene Mensch, die Einheit von Geist, Seele und Leib wird verwirklicht. Das ist nun Christus, der Sohn Gottes, sein vollkommenes Ebenbild, und der Sohn des Menschen, das Urbild und Haupt der Menschheit, welche nach seinem Bilde erneuert werden soll; wozu er durch alle Perioden des menschlichen Lebens, von der zarten Kindheit bis zum höheren Alter, sie alle heiligend hindurchgegangen ist. — Diese gottmenschliche Persönlichkeit nun ist nach Irenäus als der wesentliche Höhepunkt der menschlichen Entwickelung zu denken, so daß, auch abgesehen von der eingetretenen Störung durch die Sünde, die Menschheit nur in einer solchen Person und von ihr aus ihre Vollendung finden konnte. In Folge jener Störung aber wurde sein Leben ein versühnendes und erlösendes, und demgemäß seine ganze Erscheinung eine solche, die das Gericht der Sünde an sich trug und den Kampf der Sünde in sich schloß. Leiden und Dulden, Kämpfen und Ueberwinden war seine Bestimmung und Selbstbestimmung.

Als zweiter Adam, als Haupt der wiederhergestellten, in die Gemeinschaft mit Gott zurückgeführten, in die Gottähnlichkeit erhobenen Menschheit mußte er aber auch ein ganzer Mensch seyn. Hier legt nun zwar Irenäus im Gegensatz gegen den gnosti-

schen Dualismus das Hauptgewicht darauf, daß er einen dem unsrigen gleichartigen menschlichen Körper — ein σῶμα σαρκός, was er auch plasma nennt, gehabt; aber nicht nur fordert seine ganze Anschauung von Christo und seinem Werke, daß er ebenso eine menschliche Seele ihm zugeschrieben, sondern er spricht solches auch ausdrücklich an mehr als einer Stelle aus. So unterscheidet er seine Seele, die er für unsere Seelen, und sein Fleisch, das er für unser Fleisch gegeben; wozu kommt, daß er ihn als den vollkommenen Menschen bezeichnet, welcher nach ihm aus Geist, Seele und Leib besteht. Auch kann z. B. Christi Versuchtwerden, was ihm ein so wichtiger Vorgang ist, nicht ohne eine der unsrigen gleichartige, menschliche Seele gedacht werden. Indem aber diese Seele stets mit dem Geiste sich einigt und geeinigt war, so blieb auch Christi Leib, der ja als durch Wirkung des heil. Geistes, nicht durch menschliche Lust entstanden, ursprünglich rein war, stets unbefleckt, und dieses ganze kreatürliche Leben war ein reines Organ des göttlichen Logos, der dasselbe von Anfang zu persönlicher Einheit mit sich angenommen. — Da Irenäus das Böse in die That setzt, so war ihm das Materielle an sich kein Böses, sondern nur ein auf sekundäre Weise, als Organ des Willens und durch die sündliche Selbstbestimmung inficirt, daran Theilnehmendes; ebenso sollte es nun auch an der That des Heils theilnehmen, dieselbe vermittelnd und dadurch gereinigt, geheiligt und der Verklärung entgegengeführt.

Wie verhält sich aber nun nach Irenäus Christus zu Gott? Hier müssen wir unterscheiden die geschichtliche Person von dem göttlichen Logos in seiner ewigen Subsistenz. Jene, obwohl erhaben über alle Kreaturen, hält sich doch ganz von Gott abhängig. Menschlich im Versuchtwerden (worin der Logos in Ruhe ist [ἡσυχάζει], d. h. die durch den heil. Geist geheiligte und in der Taufe für das Erlösungswerk ausgestattete Menschheit zu freier Selbstentscheidung gewähren läßt) und im Leiden und Sterben, göttlich im Ueberwinden und in der Auferstehung und Verherrlichung; aber auf der Stufe der Verklärung sich unterordnend (1 Kor. 15, 28.). Diese Unterordnung aber, bezieht sie sich bloß auf die Oekonomie, auf den historischen Gottmenschen durch alle Momente seines Werdens bis zur Vollendung seines Reichs, oder erstreckt sie sich auch auf den Logos an sich, etwa so, daß Irenäus Beides nicht gehörig unterschieden und die Subordination vom Oekonomischen auf den immanenten Sohn übertragen hat? So Duncker. Wenn aber nach Irenäus der Sohn das hypostatische Wort ist, vom Vater hervorgebracht, wirklich Gott, weil Gott nur durch Gott zu erkennen; wenn in Gott nichts älter und nichts jünger, und er in den Unterschieden ganz sich selbst gleich ist, ganz (ὅλος) νȢς und ganz Logos, d. h. überall ganz, auch als Logos, und der Sohn der ewig präexistirende, vom Vater geboren ist, aber nicht in der Zeit, anfangslos, ewig mit Gott: so wird Dorner (a. a. O. S. 467 ff.) Recht behalten, daß Irenäus so wenig Subordinatianer als Monarchianer ist. Dasselbe was vom Sohne, gilt aber vom Geiste, den Irenäus mit dem Sohne coordinirt, beide als Hände Gottes bezeichnend, somit als zu Gott gehörig. — Die ökonomische Stufenfolge schließt keineswegs aus die Wesenseinheit und Gleichheit, vermöge deren die Hypostasen ineinander sind, so daß also Irenäus nur dafür noch Raum läßt, daß das Eine göttliche Wesen, auch abgesehen von der Welt, in sich selbst in dreifach verschiedener Form existire, in jeder dieser Daseynsweisen aber der ganze Inhalt der göttlichen Prädikate enthalten sey. — Für durchaus unrichtig aber müssen wir diejenige Auffassung ansehen, wornach dem Irenäus der Logos und das Pneuma nur die höchsten Stufen einer Reihe seyn sollen, welche in den Engeln sich fortsetze. Denn auch die höchsten Engel mit ihren Funktionen unterscheidet er bestimmt und specifisch von dem Sohne und dem heil. Geiste, wenn er sagt (4, 7, 4.): „ministrat ei (patri) ad omnia sua progenies et figuratio sua, i. e. filius et spiritus sanctus, verbum et sapientia: *quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli.*“

Das Werk Christi aber bezeichnet Irenäus auf eigenthümliche Weise durch *recapitulatio* (ἀνακεφαλαίωσις); womit im Zusammenhang seiner Lehrweise ein Wiederholen und Zusammenfassen, weiterhin eine wiedergutmachende und vollendende Thätigkeit ge-

meint ist. Der Menschensohn, der zweite Adam, hat die ganze menschliche Entwickelung, die ganze Geschichte der Menschheit in sich wiederholend zusammengefaßt, und dadurch wieder gutgemacht, was in dem ersten Adam oder der adamitischen Menschheit böse gemacht worden. Aus dem jungfräulichen Leibe der Maria gebildet, wie Adam aus der jungfräulichen Erde, ist er versucht worden wie jener, hat aber die Versuchung überwindend das Verlorne wiedergebracht, die Menschheit, die der Satan ungerechterweise, da sie Gott angehörte, an sich gerissen, auf dem Wege der Gerechtigkeit demselben wieder entrissen; und Leiden und Tod der adamitischen Menschheit nach Gottes Willen erduldend, hat er durch Gehorsam wieder gut gemacht, was durch den Ungehorsam des ersten Adam verderbt worden, und das durch die Sünde zerstörte Leben wieder hergestellt. Sein ganzes Leben bis zum Tode war sonach eine Rekapitulation des Lebens des adamitischen Menschengeschlechts, aber in entgegengesetzter Richtung und daher mit entgegengesetztem Erfolg. — Dem Irenäus ist das Menschengeschlecht ein unzertrennliches Ganzes, zuvörderst in dem Stammvater zusammengefaßt, in welchem als ihrem Haupte alle gefallen sind, alle Gott beleidigt haben, was in der Sünde und im Tode der nachfolgenden Geschlechter fortgeht und fortwirkt; sodann in dem zweiten Adam, Christus, in welchem alle gehorsam geworden sind, was gleichfalls fortwirkt zu entsprechender Selbstentscheidung, und wodurch das in der Schöpfung angefangene zur Vollendung kommt.

In dem Erlösungswerk Christi ist (nach Irenäus) ein zweifaches zu unterscheiden, obwohl wieder unzertrennlich verbunden: die Versöhnung mit Gott durch den vollkommenen, den adamitischen Ungehorsam wieder gutmachenden, Gehorsam bis zur Erduldung des Aeußersten, was die Vereinigung mit der Menschheit nach Gottes Rath mit sich brachte; andererseits die Lösung aus den Banden des Teufels, dem der Mensch durch seine Hingebung an ihn in der Abwendung von Gott mit Recht (verdientermaßen) verfallen war. Derselbe Gehorsam, der den Frieden mit Gott wiederbringt, erwirkte diese Lösung. In der dadurch sich bethätigenden Einheit mit Gott ist er der Stärkere, der den Starken bindet und ihm den Raub nimmt. Und wie dieser auf dem Wege der Ueberredung den Menschen an sich gebracht, so hat auch Christus denselben Weg eingeschlagen, nicht gewaltsam dem Tyrannen seine Beute, die er mit unrechtmäßiger Gewalt an sich gebracht, entrissen. Auf der einen wie auf der andern Seite findet suadela statt.

Hier ist nun wieder ein Punkt, wo die Lehre des Irenäus verschieden aufgefaßt wird. Die Einen beziehen die göttliche suadela auf den Menschen als Objekt, auf welches sie gerichtet war, die Andern auf den Teufel, dem gleichsam gute Worte gegeben worden, damit er den Menschen herausgebe; wobei hinzugedacht wird, Christus habe sich dem Teufel selbst als Lösegeld dargeboten und ihn auf diese Weise getäuscht; was aber erst Origenes ausgesprochen, womit Irenäus noch zurückgehalten habe. — Hiefür scheint das zu sprechen, daß im Zusammenhang von der Gewalt und Gewaltsamkeit des Teufels die Rede ist, welcher nun das göttliche Verfahren entgegengesetzt würde: Gott wollte nicht, wie er, Gewalt brauchen, sondern schlug, obwohl der Teufel ihm gegenüber im Unrecht war, diesen Weg der suadela in Bezug auf ihn ein. — Da aber Irenäus von jener Vorstellung sonst nichts andeutet, und die suadela vorher von der Beredung des Menschen durch den Teufel gebraucht wird, so ist ohne Zweifel auch hier dasselbige Objekt anzunehmen, und er will sagen: obwohl der Teufel Gott gegenüber ein gewaltiger Usurpator war, indem er was Gott gehörte, an sich zog und gewaltsam behandelte, so wollte Gott dennoch ihm gegenüber nicht Gewalt brauchen, sondern den Menschen auf demselben Wege der Ueberredung gewinnen, wie der Teufel ihn gewonnen hatte. Natürlich mit dem Unterschied, daß die teufelische Beredung eine lügnerische, trügerische und Unheil bringende war, die göttliche lauter heilsame Wahrheit: die Offenbarung der den Menschen mit sich versöhnenden Liebe in Christo, die des Menschen Herz gewinnt und ihn zur Seligkeit führt.

Der Grundgedanke der Erlösungslehre des Irenäus ist das stellvertretende Thun und Leiden des Menschensohnes oder Christi als des andern Adam, welcher, in die ada-

mitische Menschheit eingetreten, rein, aber versuchlich, und leidens- und sterbensfähig, wie der erste Adam, den ganzen Verlauf des Lebens der adamitischen Menschheit in jeder Hinsicht durchgemacht hat, in natürlicher Lebensentwickelung die verschiedenen Alter durchlaufend, aber in Allem die normale Beschaffenheit des Menschen darstellend und so alle objektiv heiligend, kämpfend den Kampf mit dem versuchenden widergöttlichen Geiste, aber in diesem Kampf überwindend, und so das (relative) Recht desselben an das Menschengeschlecht, oder seine Macht über dasselbe, welcher es durch Hingebung an ihn verfallen war, aufhebend; endlich leidend das Gericht der Sünde, dessen Abschluß der Tod war, so daß das Gesetz an ihm vollzogen, also der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan wurde und so das göttliche Wohlgefallen, die göttliche Huld, ungehemmt durch die den Todesbann mit sich führende Schuld, der Menschheit sich zuwenden könnte; was denn auch die wirkliche (subjektive) Befreiung vom Satansbann mit sich bringt, indem das Evangelium von der den Menschen also entgegenkommenden Liebe Gottes eine die Herzen gewinnende Macht ausübt, so daß der Mensch, Gott ganz vertrauend, von der lügnerischen Beredung des Teufels entschieden sich abwendet und Gottes in Christo wird.

Die Gemeinde der also Erlösten und Geheiligten heiligt sich nun selbst hinwiederum Gott durch Christum: durch ihn, der sich selbst für sie geopfert hat, opfert sie sich ihrerseits dem, der ihn gegeben, und zwar auf eine feierliche Weise in der Eucharistie, sowohl in der Darbringung der natürlichen Gaben, als in dem Gebete, das darüber gesprochen, und worin Gott als der Geber gepriesen wird. Diese natürlichen Gaben des gütigen Schöpfers werden aber durch die Worte der Einsetzung (Nehmet, esset, das ist mein Leib &c.) in Verbindung gebracht mit der höheren Gabe der Erlösung, indem aus dem Dargebrachten die Elemente des Mahles des Herrn genommen und kraft der Einsetzungsworte zum Leib und Blut des Herrn werden, also daß nun nicht bloß Irdisches vorhanden ist, sondern Irdisches und Himmlisches, wie in der Person Christi selbst, was dann für die Genossen des Mahles des Herrn, für die Glieder Christi eine Nahrung des geistlichen Lebens ist, wodurch auch ihre Leiber zur Unvergänglichkeit genährt werden. — Auch hier suchen wieder verschiedene Erklärungen der Aeußerungen des Irenäus sich geltend zu machen. Jede der christlichen Hauptparteien: Römische, Lutherische, Reformirte meinen in Irenäus einen Vorgänger ihrer Lehrweise zu haben. Die Römischen in Bezug auf ihre Verwandlungslehre und ihr Meßopfer; aber das Zusammenseyn des Himmlischen und Irdischen im Abendmahle streitet gegen die erstere; das Opfer aber, von dem hier die Rede ist, ist eben das Dankopfer, wie es auch bei andern Vätern jener Zeit vorkommt, und die Behauptung einer Darbringung Christi selbst stützt sich auf eine kritisch unhaltbare Lesart (verbum, quod — statt *per* quod offertur). Die reformirte Auffassungsweise in Irenäus zu finden, hat sich neuerdings Ebrard (in seiner Schrift: das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte. Bd. 1. S. 261 ff.) viele Mühe gegeben, aber nicht ohne künstliche Deutungen, wiewohl der Ausdruck *ἀντίτυπα* in einem der Pfaffschen Fragmente die Annahme sehr scheinbar macht. Näher als den andern steht Irenäus wohl der lutherischen Lehrweise, jedoch nicht sowohl ihren schärferen Distinctionen, als ihrem Grundgedanken, daß Himmlisches und Irdisches, Christi verklärtes Leben mit den Elementen im Abendmahle verbunden sey. Daß er diese Verbindung oder Vereinigung durch den heil. Geist vermittelt seyn läßt, ist ganz analog seiner Lehre von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit, oder des Logos und der *σάρξ* in Christo (vgl. Dorner S. 495 f.).

Richten wir noch einen Blick auf das Eschatologische in der Lehre des Irenäus, so schließt er sich der apokalyptischen Weissagung vom tausendjährigen Reiche und dem, was vorangeht und nachfolgt, an, ohne in abenteuerliche phantastische Vorstellungen, dergleichen vor- und nachher uns begegnen, auszuschweifen; auch hierin seinem Grundkarakter der rechten Mitte und des Maßhaltens getreu, und gegen gnostischen Spiri-

tualismus, wie gegen Materialsirung der christlichen Hoffnung den wahren Realismus der heil. Schrift behauptend.

Irenäus ist durchaus ein gesunder Schrifttheologe, welcher die insbesondere in den Schriften der Apostel Paulus und Johannes niedergelegten Keime theologischer Speculation oder ächten Gnosis nach dem Maße seiner Zeit entfaltet und in dem Kampf mit der falschen heidnisch gearteten Gnosis eine köstliche Errungenschaft reicher Erkenntniß der göttlichen Offenbarungsgedanken und Thatsachen und ihres großartigen Zusammenhangs gewonnen hat; ein treffliches Vorbild für die Theologie aller Zeiten. Dies einigermaßen zum Bewußtseyn zu bringen ist der Zweck der vorangehenden Darstellung, deren Unvollkommenheit der Verf. selbst vielleicht am meisten empfindet.

Es hat dem Irenäus in den Zeiten der Parteiung und parteiischen Polemik, sey es in einer schroff confessionellen, oder auch in auflösender und indifferentistischer Richtung, an Verkennung und Herabsetzung nicht gefehlt. Aber die neuere Zeit hat ihm je mehr und mehr sein Recht widerfahren lassen. An seinen Doppelsatz von der Kirche und dem heil. Geist knüpft Twesten die Exposition des Unterschieds des römisch-katholischen und protestantischen Standpunkts (Dogm. I.). Seine Lehre von der Kirche, ihrem Wesen und ihren Eigenschaften hat Rothe in seinen „Anfängen der christlichen Kirche“, einem Werke gediegener historischer Forschung, gründlich erläutert; seine Lehre von der Tradition und Schrift, Jacobi im 1. Th. seiner Schrift: die kirchliche Lehre von der Tradition und heil. Schrift; vgl. auch Sack, Nitzsch, Lücke, Sendschreiben an Delbrück 1826; seine Lehre von der Tradition und von der Natur des Menschen, Wolf in Rudelbach-Guericke's Zeitschrift für die gesammte luther. Theol. und Kirche 1842, 4.; seine Lehre vom heil. Geist, Kahnis, die Lehre vom heil. Geist, 1. Th. 1847. Seine Trinitätslehre ist kurz und summarisch dargelegt in Meiers Gesch. der Trinitätslehre, 1. Th. S. 71 ff., ausführlicher in Baur's Gesch. d. Trin.-Lehre, Th. 1.; seine Erlösungslehre in desselben Gesch. der Lehre von der Versöhnung; seine Christologie im Zusammenhang mit seinem Lehrbegriff im Ganzen in Dorners angef. Werke S. 465 ff.; seine Abendmahlslehre in dem angef. Buch von Ebrard. Eine treffliche eingehende Darstellung seiner Lehre in ihren Hauptpunkten gibt Duncker in der oben angef. Schrift. Einen schönen, nur theilweise etwas flüchtigen Ueberblick über Leben und Lehre bietet Böhringer dar in seiner „Kirchengesch. in Biographieen“ Bd. 1. Außerdem sind zu vergleichen Neander, Kirchengeschichte I. 1. 2. Möhler, Patrologie, so wie dessen Schrift von der Einheit der Kirche, endlich Ritter, Geschichte der christl. Philosophie Bd. 1. S. 345 ff. **Kling.**

Irene, Kaiserin, s. Bilderstreitigkeiten.

Irenik ist nicht eine Zusammenstellung der Versuche, Freundschaft und Vereinigung zwischen den Confessionen hervorzurufen, sondern die Kunst oder Wissenschaft, die Gegensätze auszugleichen, welche entweder durch einseitige Ausbildung oder Mißverstand auf dem Gebiete der Religion und Kirche entstanden sind. Friedensschließung setzt immer einen vorhergegangenen Kriegszustand voraus; daher ist die Irenik in einem wesentlichen Verhältniß zur Polemik (s. d. Art.), welche ihrem innersten Kerne nach selbst ja nichts Anderes seyn sollte, als Anweisung durch Kampf zum Frieden zu gelangen; denn das *σύνδεσμος τῆς εἰρήνης* (Ephes. 4, 3.) soll ja alle Christen umschlingen und das *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ* (Ephes. 4, 15.) enthält zwei unzertrennlich mit einander verbundene Forderungen. Daher sind auch von jeher in der christlichen Kirche Friedensbestrebungen vorhanden gewesen, welche die Gegensätze auszugleichen, das Getrennte zu einigen suchten. Insbesondre mußte das der Fall seyn, seit durch Schisma die christliche Kirche erst in die griechisch- und römisch-katholische, dann in die römische und die protestantischen Kirchen, diese wieder in die evangelisch-lutherische und reformirte zerfiel. Allein diesen Spaltungen gingen immer irenische Bestrebungen zur Seite. Dafür zeugen viele Schriften, die sich als Irenicum, Unio, Concordia u. s. w. ankündigen. „Das Geschäft der dogmatischen confessionellen Friedensstifter oder Friedensengel auf Erden ist aber ein so tiefes, stilles und heimliches, daß es die gewöhnlichen Fachtheologen meist kaum bemerken. Nichts desto weniger geht

dieses Geschäft seinen ununterbrochenen Gang fort von Anfang der Kirche an. Die Irenik als Sache des Geistes, als Zug des Christenthums zu allem religiösen Leben hin in der Absicht dasselbe zu erwecken, zu befreien und zu vollenden, ist vorhanden“ (P. Lange). — Aber eine eigne Wissenschaft, eine bewußte Theorie des Strebens nach Ausgleichung oder friedlicher Gestaltung der Gegensätze konnte erst das Ergebniß einer schon durch viele Phasen hindurchgegangenen, sehr vermittelten Gestalt der Glaubenslehre, des christlichen Lebens und seiner Theorie seyn. Deshalb ist die Irenik erst von neuem Datum und ihr System noch wenig entwickelt. Daß im neuen Testament, in den Apologeten, apostolischen und Kirchenvätern und dann in der langen Reihe kirchlicher Schriftsteller, namentlich bei Mystikern und frommen Ascetikern, viele Friedenselemente, Bausteine zu einer Irenik sich finden, wer könnte das in Abrede stellen? Auch nach der Reformation gehen sie Hand in Hand mit einer neuen oft sehr herben Polemik. Erasmus (de amabili ecclesiae concordia), Georg Wicel, H. Cassander, Fr. Junius sind hier neben Melanchthon, Martin Bucer u. A. zu nennen. Gegen einen dieser Friedensmänner David Pareus († 1615) schrieb Leonhard Hutter sein Irenicum vere christianum (ed. 2. Rostok. 1619), worin die Aufgabe, die endliche Herbeiführung des Friedens, doch anerkannt war. — Dafür thaten aber sehr viel Hugo Grotius († 1645) in der reformirten, Georg Calixt († 1656) in der lutherischen Kirche und ihre Nachfolger. Zugleich trübten aber die Jesuiten durch sophistische, an sich unmögliche Friedensvorschläge das Wasser, um in demselben zu fischen. Zugleich brachten unzeitige auf Furcht und andern weltlichen Motiven ruhende Versuche der Friedensstiftung diese selbst in Mißcredit. Sie ward nun verrufen als Babelismus, Samaritanismus, Neutralismus, Synkretismus u. dgl. m. Dennoch traten immer neue Friedensvermittler, jetzt zum Theil von anerkannt lauterem Karakter auf. Unter ihnen ragt Johann Fabricius in Helmstädt hervor († 1729), aus Calixts Schule und noch mehr der schottische Geistliche John Dury oder Duräus (1630—78), welcher in dem Bewußtseyn der gemeinsamen Grundlage der protestantischen Confessionen mit einer wahren Begeisterung für deren Vereinigung wirkte (Hauptbuch: Irenicorum tractatuum Prodromus. Amstelod. 1662. 8. schon eine Art von Theorie der Irenik, indem hier von Entfernung der Hindernisse der Vereinigung, von der genügenden Grundlage der evang. Eintracht, von den Gründen und Mitteln der religiösen Aussöhnung, von der richtigen Methode ihrer Herbeiführung gehandelt wird. S. d. Art.). Aehnliche Bücher, viae ad pacem u. dgl. erschienen auch sonst in der reformirten und, wenn auch sparsamer, doch auch in der lutherischen Kirche (vgl. d. Art. Union). — Auch katholischer Seits traten ernstliche Friedensvorschläge hervor, aber mit weniger Aussicht auf Erfolg; insbesondere ward der Spanier Christoph Roja de Spinola, seit 1668 Bischof im Oesterreichischen, herumreisender Friedensvermittler im Auftrage des Kaisers Leopold und mit Ermunterung des Pabst Innocentius XI., der ihn aber nachher desavouirte, während selbst ein Spener nöthig fand, vor den Unterhandlungen mit ihm zu warnen. — Am meisten ließ sich der lutherische Abt Molanus von Loccum im Hannoverschen von ihm gewinnen und ward nun ein eifriger Friedensapostel, welcher an Leibnitz einen geistvollen und hochgeehrten Genossen fand: mit dem großen Bischofe Bossuet von Meaux ward über die Vereinigung correspondirt, Leibnitz stellte ein geistreiches Systema Theologiae auf, welches erst 1819 zu Paris, nachher von dem Katholiken Lorenz Döller mit einer Vorrede, worin bewiesen wird, daß Leibnitz im Herzen Katholik gewesen, lateinisch und deutsch übersetzt herausgegeben worden (Mainz 1820). Dagegen G. E. Schulze, über die Entdeckung, daß Leibnitz ein Katholik gewesen. Göttingen 1827. Es blieb Alles bei'm Alten, die Unterhandlungen blieben ohne Erfolg, der irenische Stoff ward aber beträchtlich vermehrt.

Nachdem die Hinweisung auf den lebendigen Herzensglauben und die Ausprägung desselben im Leben, wie sie von Spener und seiner Schule so gewaltig ausgegangen war, die Herzen noch mehr dafür gestimmt hatte, erschien eine große Anzahl von Schriften über, für und gegen die Vereinigung der protestantischen Kirchen, die endlich in der preußischen

Union zu einem praktischen Resultate führten, hier aber nicht weiter in Betracht kommen können, wo nur nachzusehen ist, wie sich daraus und darin die Vorbedingungen für eine eigene Disciplin der Irenik ausbildeten. Sehr kurz ist noch Johann Christoph Köcker († 1772) Abbildung einer Friedenstheologie, nebst einer Bibliotheca theologiae irenicae. Jen. 1764; nur die Literatur ist sehr reich. Er beschreibt die Friedenstheologie so: (§. 3.) „sie ist der Theil der streitenden Gottesgelahrtheit, welche die verschiedenen Meinungen von den Lehren und den Ceremonieen der Religion, worüber entweder ganze kirchliche Gesellschaften oder einzelne Glieder derselben mit einander streiten, auf solche Weise und in der Absicht untersucht, daß Friede und Einigkeit in der Kirche Gottes erhalten, oder, wo dieselben unterbrochen worden, wiederhergestellt werden mögen.“ Das Streben nach Frieden verwandelte sich nun immer mehr in den Grundsatz der Toleranz; für die innere Lösung der Differenzen ward wenig gethan, obwohl durch die humanistische und auf Erforschung aller Religionen gewandte Richtung viel vorbereitet. (Die reiche Literatur in Winers Handbuch der theol. Literaturg. I, S. 356—60.)

Von den meistens auf Kirchenvereinigung und Kirchenfrieden gerichteten, aber mehr auf den praktischen Zweck, als die Gründung einer wissenschaftlichen Behandlung abzielenden Schriften, wären hier am ersten zu nennen: Gottl. Jak. Plancks († 1833) und Marheinekes († 1845) darauf bezügliche Schriften; ferner J. A. Starks († 1816) des kryptokatholischen protestantischen Oberhofpredigers zu Darmstadt: Theoduls Gastmahl. 7. A. 1828. 8. Dr. Ch. F. Böhme: christl. Henotikon. Halle 1827. Daniel von Cölln; Ideen über den innern Zusammenhang von Glaubenseinigung und Glaubensreinigung in der evangel. Kirche. Leipz. 1823.

Als die Symbolik durch Marheineke nach Plancks Vorgange in eine vergleichende Darstellnng der Systeme der verschiedenen christlichen Confessionen überging, kam ein Abschnitt hinzu: über die Versuche der Vereinigung, der in ächt wissenschaftlichem Karakter die Irenik förderte, die bald als die der Religionen überhaupt, bald als die der Confessionen behandelt ward. Einen solchen Geist athmet, wenn gleich mit großer Parteilichkeit, auch die katholische Symbolik von Adam Möhler, und in freierer Weise Leopold Schmid zu Gießen: der Geist des Katholicismus oder Grundlegung der christlichen Irenik. 1848. Dagegen Werke, wie Dr. Fr. A. Staudenmaier († 1856) zum religiösen Frieden der Zukunft, Freiburg im Breisgau 1846. 2 Bde. 8. entstellen den Protestantismus in einem solchen Grade und sprechen so klatschhaft, daß dadurch, wenn diese Weise herrschend würde, nur die gehässigste Art des Streites neu entflammt werden könnte. Dennoch hat die wissenschaftliche Betrachtung des religiösen und confessionellen Friedens, seit Schleiermacher Polemik und Apologetik wissenschaftlich neu begründet hat, bedeutende Fortschritte gemacht, wie das besonders in J. Peter Lange's in Zürich christlicher Dogmatik erscheint, deren dritter Theil (Heidelberg 1852) eine geistreiche Skizze der angewandten Dogmatik oder der Polemik und Irenik gibt. Lange stellt neben die philosophische Dogmatik, als die ideale Begründung des ganzen Systems, die positive als die systematische Entfaltung der christlich-kirchlichen Dogmatik im engeren Sinne und die angewandte als Anwendung der dogmatischen Prinzipien auf alle dem Christenthum zugewandten und abgewandten dogmatischen Lebensprinzipien der Menschheit; ihre Bestimmung ist, die Herrschaft des christlichen Dogma's in der ganzen Menschheit und somit die Vollendung der ideal-socialen Gemeine zu vermitteln (philos. Dogm. 1849 §. 20.). Diese angewandte Dogmatik zerfällt in die dogmatische Statistik, allgemeine Therapeutik, Polemik und Irenik. Letztere hat alles dem christlichen Dogma Homogene in den verschiedenen Geistesgebilden hervorzuziehen, um dasselbe seiner Bestimmung gemäß von den ihm anhaftenden Krankheiten, Erstarrungen und Uebertreibungen zu befreien und in das Leben und Bewußtseyn der Kirche einzuführen oder der Herrschaft des christlichen Dogma's zu unterwerfen (angew. Dogm. §. 5.). Sie hat daher den verborgenen Wahrheitstrieb in allen religiösen Erscheinungen aufzusuchen, in der Sphäre der allgemeinen Offenbarung Gottes in Natur und Gewissen, in der des Logos,

in der des frei waltenden Geistes, der gratia praeveniens. Alle Zerrbilder der Wahrheit weisen auf Urbilder zurück. Die Irenik zerfällt in die elementare, d. i. Darstellung der Lichttriebe und der Heilmittel, und in die concrete, d. i. Darstellung der organischen Befreiung und Fortbildung der Lichttriebe in der Menschheit bis zur Vollendung der Kirche: missionarische, confessionelle und kirchlich-sociale Irenik (§. 128.).

Das Zurückgehen auf die letzten Gründe ist jedenfalls der rechte Weg zum Frieden, und kann dabei auch die herbste Polemik zur Förderung desselben ausschlagen. Die Sünde wird aber ein Hinderniß des vollen Friedens bleiben, bis dermaleinst die Schranken in dem vollendeten Reiche Gottes fallen. Dazu sollen wir uns bereiten durch Festhalten von Meldenius Spruch: in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas (vgl. Dr. Fr. Lücke über das Alter u. s. w. dieses kirchlichen Friedensspruches. Gött. 1850). Vgl. Dr. J. T. L. Danz in Ersch und Grubers Encykl. u. d. Art. Irenik II, 23. 1844. L. Pelt.

Irland. Die ältesten Einwohner dieses Landes stammen nach der irischen Tradition von den über Spanien eingewanderten Scythen des Morgenlandes. Das Christenthum scheint schon früh, vielleicht schon im 2. Jahrh. nach Irland gekommen zu seyn, denn dahin deutet man, wenn Tertullian von den brittischen Inseln sagt, daß Theile derselben Christo unterworfen seyen, welche von den Römern nicht betreten seyen. Im 4. Jahrhundert werden Kirchen und Schulen in Irland genannt, z. B. zu Beglire in Leinster; schon vor dem 4. Jahrhundert gingen Missionare von Irland aus. Cälestius, der Schüler des Pelagius, war nach Hieronymus ein Irländer, seine Eltern waren Christen. Diese irischen Christen hatten ihr Christenthum nicht von Rom, sondern vom Morgenlande, dafür zeugt ihr Widerwille gegen die Einrichtungen der römischen Kirche. Der erste Bote Roms, Palladius fand bei der irischen Kirche keinen Eingang, er zog sich bald nach Schottland zurück. Zwei Jahre darauf, 432 kam St. Patrik nach Irland, wie es scheint ohne irgend in Verbindung mit Rom gewesen zu seyn, er hatte seine Jugend als Sklave in Irland zugebracht, war später in Gallien gewesen. Sein frommer Eifer verbreitete das Christenthum über ganz Irland, besonders thätig war er für die Anlegung von Klöstern, so daß man Irland seitdem die Insel der Heiligen nannte. Derselbe Trieb, der St. Patrik zum Apostel Irlands gemacht hatte, trieb seine Schüler als Missionare nach Deutschland. Unter diesen Mönchen ist in Irland besonders berühmt St. Columba, ein Culdeer Mönch (vergl. den Art. Culdeer), der 577 zu Jona starb. Im 7. Jahrh. versuchte Rom wiederholt die irische Kirche zu bewegen, in Bezug auf die Osterfeier, in welcher Irland der asiatischen Kirche folgte, sich der römischen Kirche anzubequemen, fand aber hartnäckigen Widerstand, bis die Mönche in Jona 717 deshalb verjagt wurden oder ihre Meinung ändern mußten, doch gab es noch bis in's 12. Jahrh. Mönche, welche die morgenländische Osterfeier beibehielten. Der glückliche, gesegnete Zustand der irischen Kirche wurde im 9. Jahrhundert gestört durch die Einfälle der Normänner, Handschriften und Klöster wurden verbrannt, Kirchen zerstört. Diesen Einfällen und Verwüstungen folgten innere Zwistigkeiten, welcher anarchische Zustand auf die Kirche und die Geistlichen verderblichen Einfluß hatte. Die Klagen Roms in diesem Zeitraum beziehen sich noch immer auf die abweichenden Gebräuche der Iren, die Ehe des Klerus, die Taufe ohne Chrisma, die eigene Liturgie. Rom setzte sich daher mit der irischen Kirche durch Legate in unmittelbare Verbindung und diese brachten es dahin, daß Irland sich 1152 ganz und gar Rom unterwarf. Auch hatte das seine gute Seite, da die irische Kirche in Gefahr war, daß ihre Freiheit in Unordnung ausartete. Im Jahr 1155 erlaubte eine Bulle des Pabstes Hadrian IV. dem Könige Heinrich II. von England, Irland sich zu unterwerfen, der päbstliche Stuhl erhielt dagegen das Versprechen, der König wolle in Irland seine Rechte vertreten; eine Synode zu Cashel 1172 ordnete die kirchlichen Verhältnisse im römischen Sinn. Bis dahin sollen die Irländer ohne Ohrenbeichte, Heiligenbilder, Chrisma bei der Taufe, ohne Meßopfer, Indulgen-

tien und Chorgesang gewesen seyn, das Abendmahl aber unter beiden Gestalten genommen und freiere Ehegesetze gehabt haben. In der Zeit der folgenden Könige aus dem Hause Plantagenet war der Zustand der Geistlichen eben nicht lobenswerth, die Bischöfe führten das Schwert und lebten mit ihrem Klerus in offenen und geheimen Sünden, die Mönche aber waren nicht mehr das, was sie früher gewesen waren, sie durchzogen bettelnd das Land und drückten Geistliche und Laien. Als Heinrich VIII. die Behauptung, daß er als König das Haupt der Kirche sey, auch in Irland zur Geltung bringen wollte, fand er bei der ganzen irischen Geistlichkeit den heftigsten Widerspruch, zumal da die Absicht ausgesprochen wurde, von jetzt an nur solche Geistliche anzustellen, die die englische Sprache verständen, deshalb konnte der zum Bischof von Dublin ernannte Engländer George Brown mit all' seinem Eifer gegen den päbstlichen Gottesdienst doch nur wenig ausrichten. Unter Eduard VI. ward, freilich unter Widerspruch, die englische Liturgie eingeführt 1551; der Befehl, den Gottesdienst in englischer Sprache auszubreiten, scheint nicht in Ausführung gekommen zu seyn. Den kaum hie und da aufkeimenden Protestantismus zerstörte die Regierung Marias gänzlich wieder, das Volk war nicht vorbereitet auf die Reformation, die Geistlichkeit nicht in dem Maße verderbt wie in andern Ländern, auch waren unter den Geistlichen, welche den Protestantismus in Irland verbreiten sollten, viele Abenteurer, denen ihre Pflicht wenig am Herzen lag. Die statt der inneren Kraft der evangelischen Kirche gebrauchte äußere Gewalt reizte nur zum Widerstand. Unter Elisabeth sollte nach einem Gesetz von 1560 gottesdienstliche Einheit eingeführt, die englische Liturgie von allen Geistlichen Irlands gehandhabt werden, aber auch diesmal sollte wieder die Einführung der englischen Sprache damit verbunden werden; erst später schien Elisabeth statt dessen die irische Sprache gebrauchen zu wollen. Erst 1602 erschien das N. T. von William Daniel in irischer Sprache, erst 1665 die ganze Bibel. Seit Elisabeths Zeiten fing Rom an, den Protestantismus in Irland offen und heimlich zu bekämpfen, Stützen fand es in Irland theils an irischen Häuptlingen, theils an der niedern Geistlichkeit, besonders thätig aber waren die Jesuiten von der Universität Douay aus in den Niederlanden. Daneben unterstützte die päbstliche Curie jeglichen Aufstand der Irländer gegen die englische Regierung, diese aber zwang die Irländer bei Strafe von 12 Pence dem anglikanischen Gottesdienst beizuwohnen, der katholische war verboten. Auf diese Weise hatte sich in Irland eine starke päbstliche Partei gebildet, die unter Jakob I. ihr Haupt erhob, den römischen Gottesdienst offen wiederherstellte und die evangelischen Prediger verjagte: dies ward mit Gewalt unterdrückt. Deshalb auf der einen Seite beständiger Aufruhr und Empörung, auf der andern fortwährender Argwohn. Unter Karl I. suchte die Regierung die anglikanische Kirche in Irland, die sich in einem jammervollen Zustande befand, — viele Kirchen waren zerstört, die Bisthümer verarmt, die Geistlichkeit elend, unwissend und nachläßig — wieder in einen bessern Zustand zu versetzen. Es wurden in der Convocation von 1634 die 39 Artikel der englischen Kirche angenommen, die 104 Artikel der irischen Kirche von 1615, die auch die von der anglikanischen Kirche verworfenen Lambeth Artikel enthielten, beibehalten. Die Verfassung der irischen Kirche wurde in 100 Canones, die sich zu einer größeren Freiheit hinneigten, als die 141 Canones der englischen Kirche, durch den Bischof von Londonderry Brandhall festgestellt. Die Papisten wurden in dieser Zeit in der freien Ausübung ihres Privatgottesdienstes nicht weiter gestört, papistische Geistliche kehrten in ihr Vaterland zurück und legten den Grund zu einem allgemeinen Aufstand. Auf der andern Seite kamen Puritaner aus Schottland und warben Anhänger gegen die bischöfliche Kirche. Gegen Ende des Jahrs 1641 brach der Aufstand aus, in welchem nach Einigen 40—50,000 Protestanten ermordet seyn sollen, Andere geben die Zahl der Getödteten nur auf 6000 an. Unter Karl II. suchte die Regierung den in der Zeit der Republik zerrütteten Zustand der bischöflichen Kirche in Irland wieder zu heben, 1665 ward der Act of uniformity erneuert, dazu kam der Corporation Act, nach welchem nur diejenigen Kirchen- und Staatsämter bekleiden konnten, welche den Unterthanen-Eid leiste-

ten und einmal jährlich das Abendmahl in der Landeskirche nahmen, ferner kam hinzu seit 1672 der Test Act, eine Erklärung gegen die Transsubstantiation. Ungeachtet dieser strengen Gesetze gegen Katholiken und Presbyterianer trat doch damals in Irland eine Partei unter den Katholiken hervor, die sich offen erklärte gegen die Herrschaft des Pabstes in weltlichen Dingen. Unter Jakob II. jubelten die Papisten und viele Protestanten verließen das Land, weil ihr Leben und Eigenthum nicht mehr gesichert war. Unter Wilhelm III. wurde der englische Duldungsakt von 1689 erst 30 Jahr später auf Irland ausgedehnt; die Katholiken aber blieben nach wie vor von allen Aemtern ausgeschlossen, ja man suchte noch immer sie gänzlich auszurotten, so ward 1694 verboten eine andere als protestantische Erziehung zu empfangen, kein Katholik durfte Schule halten bei Strafe von 20 Pfund. Unter der Königin Anna wurde den Presbyterianern, die sich besonders im nördlichen Irland befanden, jährlich eine Unterstützung vom Staate bewilligt; die presbyterianische Gemeinde war damals in einem traurigen Zustand, in der Diöcese von Londonderry gab es 30,000 Presbyterianer mit 9 Gotteshäusern, aber nur 300 wohnten sonntäglich dem Gottesdienst bey, das Abendmahl war in 7 Jahren nur neunmal ausgetheilt worden. Das Verhältniß der verschiedenen Kirchen zu einander und zum Staate blieb dasselbe bis zum Jahr 1782, damals erhielten die Katholiken größere Rechte in Beziehung auf Landbesitz, schon 1780 war der Test Act in Beziehung auf die protestantischen Dissenters aufgehoben. Im Jahr 1795 wurde ein katholisches Seminar zu Maynooth errichtet, um die katholischen Geistlichen im Lande zu erziehen, sie sogen aber zum Theil hier einen engherzigeren Geist ein, als im Auslande. Im J. 1801 wurden bei der Vereinigung des irischen Parlaments mit dem englischen auch die beiden Kirchen als die vereinigte Kirche von England und Irland proklamirt. Die Katholiken waren in der letzten Zeit von manchen Strafen befreit und wenn auch nicht anerkannt, doch geduldet worden; 1790 gab es in Irland 43 Dominikanerklöster. Im Jahr 1805 begann die Frage wegen der Emancipation der Katholiken, die jedoch erst im Jahre 1829 ausgesprochen wurde, wodurch dem Katholiken der Zugang zu jedem Staatsamt eröffnet wurde mit Ausnahme der Lord-Kanzlerschaft und der Lord-Statthalterschaft. Die katholischen Bischöfe sind übrigens als solche nicht Mitglieder des Parlamentes, auch dürfen sie nur in ihren Kirchen in Amtstracht erscheinen, alle Processionen außerhalb der katholischen Kirche sind verboten. Den Verkehr der Katholiken mit Rom und die Wahl der Bischöfe hat der Staat durchaus freigegeben. Am meisten drückte die Katholiken seit der Emancipation noch der Zehnte, der bei der Reformation auf die bischöfliche Geistlichkeit übergegangen war. Die Pfändungen führten häufig zu blutigen Auftritten, oder man suchte sich auf andere Weise dagegen zu sichern. Seit 1838 ward der Zehnte auf die Grundeigenthümer übertragen.

Im Jahre 1839 war die Bevölkerung Irlands der Confession nach auf folgende Weise über Irland vertheilt.

Provinz	Bischöfliche.	Röm. Katholische.	Presbyterianer.	Andere Protestanten.	Summe.
Armagh	517,722	1,955,123	638,073	15,823	3,126,741.
Dublin	177,930	1,063,681	2517	3162	1,247,290.
Cashel	111,813	2,220,340	966	2454	2,335,573.
Tuam	44,599	1,188,568	800	369	1,234,336.
	852,064	6,427,712	642,356	21,808	7,943,940*).

Nach dem amerikan. katholischen Almanach von 1852 besteht die römisch-katholische Kirche Irlands aus 4 Erzbisthümern und 24 Bisthümern:

*) Die Bevölkerung Irlands besteht nach dem Census von 1851 nur noch aus 6,515,794 Einwohnern. (Goth. geneal. Hofkal. 1857.)

	Priester.	Curates.	Kirchen.	Mönchsklöster.	Nonnenklöster.	Collegium.
I. Armagh	50	64	126	4	2	1
a) Londonderry	37	57	70	—	1	1
b) Clogher	36	54	78	—	—	1
c) Raphoe	25	30	48	—	—	1
d) Down=Connor	32	25	82	—	—	1
e) Kilmore	40	47	90	—	—	1
f) Ardagh	38	50	68	1	—	—
g) Meath	66	71	142	2	4	2
h) Dromore	16	23	39	—	1	3
	340	421	743	7	8	11
II. Dublin	44	130	122	9	28	4
a) Kildare und Leighlin	45	72	113	2	11	2
b) Ossory	36	60	93	4	3	1
c) Ferns	37	59	100	3	6	1
	162	321	428	18	48	8
III. Cashel und Emly	44	59	90	4	2	—
a) Cork	30	44	72	5	7	—
b) Killaloe	51	65	120	1	2	—
c) Kerry	43	46	96	2	8	—
d) Limmerick	43	60	93	3	4	—
e) Waterford und Lismore	36	70	76	5	9	1
f) Cloyne und Roff	48	90	113	5	—	2
	295	434	660	25	32	3
IV. Tuam	52	62	113	2	3	1
a) Clonfert	20	18	44	4	1	1
b) Achonry	22	23	44	—	—	1
c) Elphin	42	51	81	3	1	—
d) Kilmacduagh u. Kilfenora	18	11	36	—	1	—
e) Galway	14	12	16	4	5	1
f) Killaloe	20	13	40	—	—	—
	188	190	374	13	11	4
Total=Summe	985	1366	2205	63	99	26

Der katholische Bischof bezieht seine Einkünfte aus seiner bischöflichen Pfarre, aus dem Kathedraticum, einer Abgabe, die jeder Pfarrer aus seinen kirchlichen Einkünften an den Bischof zu entrichten hat und aus den Dispensationsgebühren. Zur Wahl des Bischofs schlägt der Diöcesanklerus nach einem Gutachten der übrigen Bischöfe der Provinz dem Pabst drei Candidaten vor. Ein besonderes Capitel haben die Bischöfe nicht, nur ein Generalvicar steht jedem Bischofe zur Seite.

Die bischöfliche Kirche steht gegenwärtig in Irland unter der Leitung von zwei Erzbischöfen, dem von Armagh, dem Primas des Reiches und dem von Dublin. Die Zahl der Bischöfe beläuft sich auf 13, sie sollen aber bis auf 8 aussterben. Es sind die Bischöfe von Meath, *Kildare, *Clogher, Elphin (Kilmore), Leighlin und Ferns, *Dromore, *Down und Connor, Derry, *Cork, Limmerick, Cashel, Killaloe und Tuam (die mit einem Kreuz bezeichneten Bisthümer sollen eingehen). Die Bischöfe von Meath und Kildare haben den Vorrang, die übrigen Bischöfe ordnen sich nach der Consecration. Außerdem gibt es 139 Würdenträger, 178 Pfründner, 9 Dekane, 1456 Pfarreien, 833 Vikare. Die Bischöfe haben eine Einnahme von 128,808 Pfund, im Durchschnitt jeder 7000 Pfund; die Dekane und Capitel eine Einnahme von 85,635 Pfd., die Pfarrer ein Einkommen von 520,063 Pfd., im Durchschnitt jeder 370 Pfd., ein Vikar im Durchschnitt 68 Pfund. Von den Pfarrern haben 465 ein Einkommen zwischen 30—200 Pfd., 386 zwischen 200—400; 281 zwischen 400—600; 148 zwischen

600—800; 74 zwischen 800—1000; 48 zwischen 1000—1200; 23 zwischen 1200—1500; 20 zwischen 1500—2000; 10 zwischen 2000—2600; ein Pfarrer hat 2800 Pfund. Um eine gleichmäßigere Vertheilung der Einnahme zu bewirken, ist auf alle Stellen über 200 Pfund eine Abgabe von 10—15 Procent gelegt, welche theils zur Verbesserung geringer Pfarrstellen, theils zu Kirchenbauten verwendet wird. Manche Pfarrstellen sind combinirt, in manchen Pfarren genießt der eigentliche Pfarrer nur das Einkommen, das Amt versieht ein Vikar, der zuweilen bei seinem geringen Einkommen noch einen andern Erwerbzweig suchen muß. Von den geistlichen Stellen vergibt die Krone 293, die Gutsbesitzer 397, die Bischöfe 1470, das Trinity Collegium 21. Die Presbyterianer in Irland sind größtentheils Nachkommen schottischer Emigranten, in neueren Zeiten haben sie sich sehr zu unitarischen Grundsätzen hingeneigt. Die Geistlichen werden von den Gemeinden besoldet, doch erhalten sie jährlich ein Königliches Geschenk, die Presbyterianer haben 452 Kirchen; sie bilden 1 Synode, 5 Presbyterien und 200 Gemeinden. Die Seceders zählen 100 Gemeinden. Die Methodisten, Quäcker, Baptisten ꝛc. sollen gegen 400 Kirchen und Bethäuser haben.

Vgl. Beaumont, Irland in socialer, politischer u. religiöser Beziehung. Bd. 1. 2. Braunschw. 1840. W. Collier, Staats- u. Kirchengeschichte Irlands. Berlin 1845. Rheinwald's Repertorium Bd. 5, S. 237. Bd. 8. S. 98. Bd. 9. S. 62. Bd. 13. 263. Bd. 30. S. 88. Bd. 37. Heft 1. Klose.

Irregularität (irregularitas) ist der Mangel derjenigen kanonischen Eigenschaften, von deren Besitz der Erwerb und die Ausübung eines kirchlichen Ordo abhängt. Die Eigenschaften, welche der Ordinandus besitzen soll, sind kanonisch bestimmt, d. h. sie beruhen auf canones oder regulae, welche die Kirche darüber nach und nach erlassen hat. Es schließen sich dieselben zunächst an die apostolischen Vorschriften 1 Timoth. 3, 1 ff. 5, 22. Tit. 1, 6 ff. und, seit der Begriff des levitischen Priesterthums auf den Klerus übertragen wurde, an die Festsetzungen des Alten Testaments, welche man in mystischer Weise auslegte. Die Eigenschaften selbst lassen sich darauf zurückführen, daß der Ordinandus nicht durch Verübung eines Verbrechens infamirt sey, oder daß ihm ein Mangel anhafte, der ihn unfähig oder unwürdig macht, den Ordo zu empfangen. Innocenz III. unterscheidet im c. 14. X. de purgatione canonica (V, 33.) a. 1207 die: *nota delicti* und *nota defectus* impedientis ad sacros ordines promovendum: und darnach haben die spätern Kanonisten die hierher gehörigen Impedimente also gesondert. Das frühere Recht bedient sich zur Bezeichnung des aus solchem Mangel hervorgehenden Impediments verschiedener Ausdrücke und Umschreibungen. Seit Innocenz III. ist irregularitas durch den kirchlichen Sprachgebrauch festgestellt (c. 33, X. de testibus [II, 20.] a. 1203).

Die griechische Kirche hat im Allgemeinen mehr die Grundsätze festgehalten, welche sich bis zum sechsten Jahrhunderte gebildet hatten (vgl. Canones Apostolorum, Conc. Neocaesar. a. 314. c. 9. (c. 11. dist. XXXIV.), Conc. Nicaen. e. a., Trullanum a. 692. can. 21.), während die evangelische Kirche sich soweit auch spätere Anordnungen angeeignet hat, als dieselben mit ihren Prinzipien überhaupt vereinbar sind. Die Bekenntnißschriften und Kirchenordnungen weisen aber stets auf die oben genannten Stellen der heiligen Schrift ausdrücklich zurück.

I. Irregularität wegen eines Delikts. Der Apostel fordert, daß wer ein Amt in der Gemeinde übernehmen soll, untadelig sey. Die kirchliche Disciplin hat nach und nach diejenigen Vergehen bestimmt, welche die Irregularität begründen. Ursprünglich sind es solche Delikte, um derer willen öffentliche Buße übernommen werden mußte, seit dem neunten Jahrhundert jedes offenkundige (delictum manifestum, notorium) und infamirende Verbrechen, wobei man sich in der Praxis an das c. 87. de regalis juris und VI. (V, 12.) anschloß: Infamibus portae non pateant dignitatum (vgl. c. 2. Cod. Just. de dignitatibus XII, 1. Constantin). Daneben sind durch die Gesetze noch verschiedene Vergehen, auch wenn sie geheim bleiben (delicta occulta), ausgezeichnet, aus welchen gleichfalls die Irregularität hervorgeht, nämlich Ketzerei, Apostasie, Schisma, Simonie,

Wiedertaufe, Erschleichung der Weihen, Ordination ohne Festhaltung der hierarchischen Stufen, Ausübung nicht empfangener Weihen, Vollziehung geistlicher Funktionen von Seiten eines Excommunicirten oder während des Interdikts, Uebertretung der Cölibatsgesetze u. a. (s. *Thomassin,* vetus et nova ecclesiae disciplina P. II, lib. I, cap. LVI—LXV. *Ferraris,* bibliotheca canonica sive irregularitas Art. I. Nr. 11. Laspeyres im Artikel Ordination, in Ersch und Gruber, Encyklopädie S. 37 ff., wo auch die einzelnen Belege aus den Quellen angeführt sind). Während die griechische Kirche im Wesentlichen hieran festhält, hat die evangelische Kirche mancherlei Abweichungen, welche sich aus der ihr fehlenden Hierarchie des Ordo, dem Wegfall des Cölibats u. s. w. erklären. Daß eine wegen Verbrechen bestrafte Person nicht ordinirt werden kann, versteht sich von selbst. Hat Jemand einen schlechten Ruf, so wächst der Gemeinde daraus ein Widerspruchsrecht gegen die Anstellung, falls derselbe begründet ist (vgl. preußisches Landrecht Theil X. Tit. XI. §. 67. 68. 73. 103 ff.).

Von den nachtheiligen Folgen der Irregularität wegen eines Delikts befreit die römisch-katholische Kirche durch Dispensation und zwar wegen geheimer Vergehen der Bischof, ausgenommen im Falle einer absichtlichen Tödtung (Concilium Trident. sess. XXIV. cap. 6. de reform. verb. sess. XIV. cap. 7. de reform.). Hier dispensirt der Pabst, wie auch wegen offenkundiger Delikte, soweit nicht den Bischöfen deßfalls die besondere Fakultät verliehen ist. In der griech. Kirche ist dagegen von den älteren strengen Satzungen nicht abgewichen, nach welchen die Irregularität wegen schwerer Verbrechen für immer fortdauert (*Thomassin* a. a. O cap. LX. §. 12). In der evangelischen Kirche würde, falls die geistlichen Oberen eine Dispensation für zulässig halten sollten, doch die Ordination eines Geistlichen Behufs der Anstellung bei einer dem landesherrlichen Patronate untergebenen Gemeinde nicht ohne deren Zustimmung erfolgen können (vgl. über die Mitwirkung der Gemeinden bei der Besetzung geistlicher Stellen, u. a. Moser, allg. Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, 1855. S. 411 ff. 474 ff.).

II. Irregularität wegen eines Mangels. Die wegen Verübung eines Delikts entstehende Irregularität begründet auch einen Mangel, indem der gute Ruf verloren geht (defectus famae); hier kommen aber verschiedene andere Gründe, die an sich als Defekte erscheinen, in Betracht. Es gehören dazu 1) der *defectus aetatis,* der Mangel des kanonischen Alters. Die Bestimmungen über das zur Ordination erforderliche Alter haben gewechselt. Nach jetzigem Recht genügt für die niederen Weihen der römisch-katholischen Kirche das angetretene siebente Jahr, in welchem die Voraussetzung der Ordination, die Tonsur ertheilt werden kann (c. 4. de temporib. ord. in VI. [I, 9.] Bonifac. VIII. Conc. Trid. sess. XXIII. cap. 4. de reform.). Für den Subdiakonat ist das angetretene 22ste, für den Diakonat das 23ste, für den Presbyterat das 25ste, für den Episkopat das zurückgelegte 30ste Jahr gesetzlich (Conc. Trid. sess. XXIII. cap. 12. de reform.). Der Pabst kann jedoch davon dispensiren. In der griechischen Kirche wird für den Diakonat das 20ste, für den Presbyterat das 30ste Jahr auch jetzt noch, dem ältern Rechte gemäß, gefordert (Novella Justin. CXXXVII. cap. 1. Conc. Trullan. can. 12.). Die evangelische Kirche hat im Allgemeinen den Termin der Volljährigkeit, gewöhnlich das erreichte 25ste Jahr als kanonisches Alter angenommen, in Sachsen genügt das vollendete 21ste Jahr. Dispensation ist statthaft. Die englische Hochkirche setzt als Regel für den Diakonus das vollendete 23ste, für den Presbyter das 24ste, für den Bischof das 30ste Jahr. 2) *defectus natalium* (legitimorum). Der Mangel ehelicher Geburt ist der ältern Kirche kein Hinderniß (c. 8. dist. LVI. Hieronymus), findet sich aber seit dem 9. Jahrh., jedoch nicht in voller Strenge (Concil. Meldense a 845 [in c. 17 Can. I. qu. VII.] verb. *Regino* de discipl. eccl. lib. I. c. 416 seq.). Man bezog sich dabei besonders auf die Kinder ordinirter Kleriker (Concil. Pictaviense a 1078 (c. 1. X. de filiis presbyterorum ordinandis vel non. I. 17.), Claramontan a. 1095 (vgl. c. 14 dist. LVI. Urban II.) u. a. m. s. überhaupt dist. LVI. Tit. X. I. 17. Lib. VI. I. 11. Conc. Trid. sess. XXV. cap. 15. de reform.) und rechtfertigte das Gesetz durch die Vorschrift des Alten Testaments

5 Mos. 23, 2. (vergl. c. 10. §. 6. X. de renunciat. I. 9. Innocent. III. a. 1206.) Dieser Mangel kann aber gehoben werden a) durch Legitimation (c. 6. X. qui filii sint legitimi IV. 17. Alexander III.). b) Durch den Eintritt in ein Kloster oder Stift von Regular-Kanonikern ((c. 11. dist. LVI. Urban II. verb. c. 1. X. de filiis presbyterorum cit.). Diese von Sixtus V. aufgehobene Bestimmung erkannte Gregor XVI. 1591 wieder an. Solche Personen sollen aber keine Prälatur erhalten. c) Durch Dispensation, welche für ordines minores und für majores, sobald der Mangel geheim geblieben, vom Bischofe, sonst aber für ordines majores und Beneficien, welche mit Seelsorge verbunden sind, vom Pabste ertheilt wird (c. 1. de filiis presbyterorum in VI. [I. 11.] vergl. c. 20. 25. X. de electione [I. 6.]). Die griechische Kirche erkennt diesen Defekt nicht an (Thomassin a. a. O. cap. LXXXI. §. 4.), eben so wenig die evangelische, obgleich manche Juristen den kanonischen Grundsatz als gemeinrechtlich betrachten (Wiese, Kirchenrecht Th. III. Abth. I. S. 160. Eichhorn, deutsches Privatrecht §. 89. Desselben Kirchenrecht I. S. 704. Anm. 4.). 3) *defectus corporis.* Nach dem Muster des Mosaischen Rechts (3 Mos. 17, 12 folg.) forderte man schon zeitig, daß die Diener der Kirche nicht mit körperlichen Gebrechen behaftet seyen, welche sie zur Verrichtung des Amts unfähig machten oder Anstoß erregten (Constit. Apost. lib. VII. cap. 2. 3. Canones Apostolorum c. 76. 77.). Die Kirche wurde später sehr strenge, indem sie jede körperliche Mißbildung für genügend erklärte, um irregulär zu machen (c. 2. dist. XXXIII. c. 7. dist. XXXIV. c. 1. dist. XXXVI. c. 1. 3. dist. LV. u. a.), kehrte aber doch nachher wieder zu dem früheren Grundsatze zurück (Tit. X. de corpor. vitiatis ordinandis vel non I. 20.). Darnach sind von der Ordination ausgeschlossen Stumme, Taube und Blinde (Con. Apostol. 77. c. 6. X. de clerico aegrotante vel debilitato. III. 6.), auch Einäugige, namentlich wenn ihnen das linke Auge fehlt (oculus canonis), da bei'm Lesen der Messe das Missale an der linken Seite liegt (c. 13. dist. LV.), Lahme (c. 10. dist. LV. c. 56. dist. I. de consecr.), Epileptische (c. 1. 2. Can. VII. qu. II. c. 21. X. de electione I. 6.), Aussätzige (c. 3. 4. X. de clerico aegrot. III. 6.), solche, die sich selbst verstümmelt haben (c. 21 seq. Apost. c. 7. seq. dist. LV.), Hermaphroditen (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. h. v.). In einzelnen Fällen ist Dispensation auch hierbei möglich, wie namentlich wenn bei'm Mangel des linken Auges die stärkere Sehkraft des rechten Auges Ersatz bietet (Ferraris a. a. O. s. v. irregularitas Art. I. nro. 12). Die griechische Kirche hat das ursprüngliche Prinzip immer festgehalten und die Anwendbarkeit desselben in der evangelischen Kirche erscheint vollkommen gerechtfertigt. 4) *defectus animae.* Mangel der geistigen Fähigkeit, weßhalb Wahnsinnige, Blödsinnige u. s. w. unfähig sind. (c. 2—5. dist. XXXIII.) 5) *defectus scientiae,* der Mangel ausreichender wissenschaftlicher Bildung. Mit Anknüpfung an verschiedene Aussprüche des Alten Testaments (Jerem. 1, 9. Hosea 4, 6. Maleachi 2, 7. u. v. a.) forderte die Kirche schon zeitig von ihren Dienern Kenntnisse, da sie das Volk belehren sollten (vgl. dist. XXXVI.—XXXVIII. u. a.), und darauf drang ebenso die weltliche Gesetzgebung (Novella V. VI. cap. 4. u. v. a., Capitularien Karls d. Gr. Rettberg, Kircheng. Deutschlands Bd. II. §. 124.). Mit Rücksicht auf die einzelnen Ordines sind die Erforderniſſe späterhin genauer bestimmt worden. Das Tridentinische Concil schreibt deßhalb vor: Prima tonsura non initientur, qui sacramentum confirmationis non susceperint et fidei rudimenta edocti non fuerint, quique legere et scribere nesciant. — Minores ordines iis qui saltem latinam linguam intelligant... conferantur — Subdiaconi et diaconi ordinentur... in minoribus ordinibus jam probati, ac libris et iis quae ad ordinem exercendum pertinent instructi. — Qui... ad ordinem presbyteratus assumuntur...., ad populum docenda ea, quae scire omnibus necesse est ad salutem, ac ministranda sacramenta diligenti examine praecedente idonei comprobentur. — Quicunque posthac ad ecclesias cathedrales erit assumendus...., antea in universitate studiorum magister sive doctor aut licentiatus in sacra theologia vel jure canonico merito sit promotus, aut publico alicujus academiae testimonio idoneus ad alios docendos ostendatur (Concil. Trid. sess. XXIII. cap. 4. 11.

13. 14. de reform. sess. XXII. cap. 2. de reform.). Dispensationen hiervon sind nicht statthaft, doch kann durch den Pabst bestimmt werden, daß derjenige, dem der betreffende Ordo ertheilt wird, obgleich ihm die Kenntnisse fehlen, so lange denselben nicht ausübe, bis er diesen Mangel gehoben hat. Sonst müßte der Ordinirte entsetzt werden (c. 15. X. de aetate [I. 14.]). Die evangelische Kirche hat auf die Voraussetzung der Kenntnisse seit Beginn her ein hohes Gewicht gelegt, wie aus den Festsetzungen der Kirchenordnungen erhellt (m. s. die Uebersicht in Richter's Kirchenordnungen des 16. Jahrh. Bd. II. S. 512). Es sind deshalb auch gewöhnlich zwei oder drei Prüfungen vorgeschrieben, nämlich ein Examen pro licentia concionandi (Candidatenprüfung), pro ministerio (Wahlfähigkeitsprüfung), pro munere (Beförderungsprüfung). Statt der letztern findet mitunter nur ein Colloquium statt (m. s. z. B. für Preußen die Instruction vom 12 Febr. 1799 nebst Ergänzungen, für Sachsen die Verordnung vom 24. Mai 1833 u. a. s. v. Moser, allg. Kirchenblatt für das ev. Deutschl. 1852 folg. in den Registern s. v. Candidaten). 6) *defectus fidei*, Mangel an Glaubensstärke. Im Anschlusse an das Wort des Apostels (1 Timoth. 3, 6; 5, 22.), man solle keinen νεόφυτος, Neubekehrten sofort zum Diener bestellen, hat die Kirche verordnet, es sollen Personen nach ihrem Uebertritt zu ihr nicht alsbald ordinirt werden (Canon. Apost. 79. Conc. Nicaen. 325 c. 2. [c. 1. dist. XLVII.]), Gregorius a. 599 (c. 2. eod.), und besonders nicht solche, welche sich auf dem Krankenbette taufen ließen (clinici). Conc. Neocaesar. a. 314 c. 12. (c. 1. dist. LVII.). Die frühere Strenge gegen Kinder und Enkel von Häretikern hat die Kirche späterhin aufgegeben, überhaupt den Defekt Neubekehrter nicht angenommen, wo es an sicherem Beweise von Glaubenskraft solcher Personen nicht fehlt (c. 7. X. in fine de rescriptis (I. 3.), und dazu Gonzalez Tellez im Commentar Nro. 7. folg. vgl. *Lancelott*, instit. jur. can. lib. I. tit. VII. §. 12.). Als Regel wurde aber auch späterhin festgehalten, daß kein Neophyt sogleich zu höhern kirchlichen Stellen befördert würde (s. c. 1 seq. dist. LXI.) und dies hat auch die griechische Kirche nicht aufgegeben (Synod. I. et II. a. 861 c. 17.). In der evangelischen Kirche ist früher bisweilen verordnet, daß Proselyten kein Kirchenamt erhalten sollen, doch hat die Praxis dies geändert. 7) *defectus perfectae lenitatis*, Mangel der Sanftmuth. Er wird bei denjenigen angenommen, welche den Grundsatz verletzt haben: ecclesia non sitit sanguinem. So, wer im Kriege Blut vergossen hat (Concil. Tolet. I. a. 400 c. 8. [c. 4. dist. LI.], Innocent. I. a. 404 [c. 1. eod.]. c. 24. X. de homicidio [V. 12.] Honorius III.) Desgleichen wer in einem Criminalgerichte als Ankläger, Zeuge, Notar, Richter und Vollstrecker bei einem Todesurtheil mitgewirkt (Conc. Tolet. IV. a. 633 c. 31. Conc. Tolet. XI. a. 675 c. 6. [c. 29. 30. Can. XXIII. qu. VIII.). c. 5. 9. X. in clerici vel monachi negotiis secularibus se immisceant III. 50. vgl. c. 21. X. de homicidio. V. 12. u. a. m. s. besonders auch die Glosse zu c. 1. dist. LI. ad v. sacerdotium). Auch die Ausübung der Chirurgie, soweit sie im Brennen oder Schneiden besteht (quae ad ustionem vel incisionem inducit) macht irregulär (c. 9. X. cit. III. 50.) 8) *defectus sacramenti* (matrimonii), Mangel der Monogamie. Das apostolische Wort: der Bischof und Diakonus sey Eines Weibes Mann (1 Tim. 3, 2. 12. Tit. 1, 6.) wurde in der Kirche nicht bloß auf das Verbot der wahren gleichzeitigen Bigamie (bigamia vera seu simultanea), sondern auch auf die zweite Ehe (bigamia successiva) bezogen (dist. XXVI. c. 1. 2. dist. XXXIII. Tit X. de bigamis non ordinandis I. 21. u. a.). Durch Interpretation dehnte man den Begriff der irregulär machenden Bigamie auch auf den Fall aus, wenn Jemand sich mit einer Wittwe oder mit einer Geschwächten verheirathete (bigamia interpretativa) c. 2. dist. XXXIII. c. 10. 13. dist. XXXIV. c. 8. dist. I. c. 10. §. 6. X. de renunciatione I. 9. c. 33. X. de testibus II. 20. c. 4. 5 7. X. de bigamis non ord. I. 21. Novella Justiniani VI. cap. I. §. 3. cap. V. CXXIII. cap. XII.). Auch zog man dahin den Fall der Fortsetzung der Ehe mit einer ehebrecherischen Frau (c. 11. 12. dist. XXXIV.). Endlich beurtheilte man auch als ähnlich einem Bigamus denjenigen, welcher nach Ablegung des Gelübdes der Keuschheit, durch Eingehung einer spirituellen Ehe mit der Kirche,

als Mönch oder nach Erlangung einer höhern Weihe sich mit einer Jungfrau verheirathete (bigamia similitudinaria) c. 24. Can. XXVII. qu. I. (Conc. Ancyr. a. 314). In diesem letztern Falle tritt die Irregularität ein: non propter sacramenti defectum, sed propter affectum intentionis cum opere subsecuto: wie Innocenz III. in c. 4. u. 7. X. de bigamis non ord. ausdrücklich erklärte. In ihm liegt ein wahres Delikt, von welchem der Bischof dispensirt (c. 4. X. de clericis conjugatis IV. 3. c. 1. X. qui clerici vel voventes matrim. contrahere possunt. IV. 6.). Von der Bigamie selbst dispensirt der Pabst, wenn es sich um höhere Weihen handelt, der Bischof, wenn um niedere (s. Gloss. zum c. 17. dist. XXXIV. und zum c. 2. X. de bigamis non ord.). Die griechische Kirche befolgt dieselben Grundsätze, während die evangelische in der mehrfachen Ehe, auch mit einer Wittwe, nichts Tadelnswerthes findet (s. Röm. 7, 2. 3. 1 Kor. 7, 39.). 9) *defectus famae,* Mangel des guten Rufs. Ueber die mannigfachen hieher gehörigen Fälle, welche von denjenigen verschieden sind, in welchen eine Irregularität wegen eines Delikts eintritt (s. oben I.), vgl. man *Ferraris,* bibliotheca canonica s. v. irregularitas Art. I. nro. 12 a. E. Phillips, Kirchenrecht Bd. I. §. 53. 10) *defectus libertatis,* Mangel der Freiheit. Wer nicht über sich selbst freie Bestimmung treffen kann, darf nicht ordinirt werden, bis die Einwilligung derjenigen Personen ertheilt ist, von welchen er abhängt. Sklaven und eigene Leute bedürfen daher der Zustimmung ihrer Herren (Canones Apostolorum c. 82. c. 1. 2. 4 seq. 12. 21. dist. LIV. c. 37. Can. XVII. qu. IV. Tit. X. de servis non ordinandis. I. 18.). Sie erlangen aber die Freiheit, sobald sie mit Wissen des Herrn ordinirt sind; sind sie ohne sein Wissen ordinirt, so können sie binnen Jahresfrist reklamirt werden (Novella Justiniani CXXIII. cap. XVII. Auth. Si servus (hinter c. 37.) Cod. de episcopis et clericis I. 3.). Das deutsche Recht hat dies aufrecht erhalten (Capitulare ecclesiasticum a. 789 cap. 23. 57. Cap. Aquisgranense generale a. 817 cap. 6. u. a. (*Pertz,* Monumenta Germaniae Tom. III. fol. 58. 62. 207.) Concil. Tribur. a. 895 (c. 2. dist. LIV.) u. a. Daher erklärt auch die Münster'sche Eigenthumsordnung vom 10. Mai 1770 IV. 3. §. 2. 4. den Eintritt in den geistlichen Stand mit der Leibeigenschaft für unvereinbar. Indessen finden sich doch öfter im Mittelalter Geistliche, welche in ihrer Abhängigkeit als Ministerialen von den bisherigen Herrn, wenn gleich unter gewissen Beschränkungen, verbleiben (m. s. v. Fürth, die Ministerialen. Cöln 1836. §. 272. S. 462—465). Ebenso sollten diejenigen, welche zu Communal- oder Staatsverpflichtungen obligirt waren, wie die Decurionen, Curialen, Officialen sich davon frei machen, ehe sie ordinirt werden durften (Cod. Theodos. tit. de decurionibus. XII, 1. c. 12. 53. Cod. Just. de episcopis et clericis I. 3. Novella CXXIII. cap. I. pr. §. I. cap. XV. Auth. Sed neque curialem Cod. de episcopis et clericis I. 3. — c. 1—3. dist. LI. c. 3. Can. XXIII. qu. VI. u. a.). Wer Rechnung abzulegen hat, soll dies zuvor thun (Conc. Carthag. a. 348 c. 8. und c. 3. dist. LIV. cap. un. X. de obligatis ad ratiocinia ordinandis vel non I. 19. c. 1. dist. LV. (Gelasius 494) c. 1. dist. LIII. (Gregor I. 598). Wer verheirathet ist, bedarf des Consenses der Frau, welche dann zugleich das Gelübde der Keuschheit ablegen oder sich in's Kloster begeben soll (s. c. 6. dist. XXVIII. [Concil. Arelat. II. 461?] c. 8. X. de clericis conjugatis [III. 3.] Innocent. III. a. 1207 vgl. c. 5. 8. X. de conversione conjugatorum [III. 32.) Alex. III. c. 4. de tempor. ordinat. in VI. [I. 9.] Bonifac. VIII.). Nach griechischem Kirchenrechte ist auch der Presbyter verheirathet und nur für den Fall, daß er zum Bischofe erkoren werden kann, muß die Frau sich in's Kloster begeben (Conc. Trullan. a. 692 c. 48.). Kinder bedürfen des Consenses der Eltern, bis sie zur Pubertät gekommen sind (das 14. Jahr erreicht haben) c. 1. Can. XX. qu. II. s. c. 5. dist. XXVIII. vgl. preuß. Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 60. „Niemand darf ohne Vorwissen und Genehmigung derjenigen, deren Einwilligung zur Wahl einer Lebensart erfordert wird, zu einem geistlichen Amte sich bestimmen“ verb. Thl. II. Tit IX. §. 109 folg.

Im Allgemeinen vgl. noch *Thomassin,* vetus et nova ecclesiae disciplina P. II. lib. I. cap. LXII.—XCII. Phillips, Kirchenrecht Bd. I. §. 46—53. H. F. Jacobson.

Irrthum bezeichnet im gemeinen Leben wie im wissenschaftlichen (logischen, psychologischen) Sprachgebrauche theils die vorstellende Thätigkeit unseres Geistes, in welcher er, ohne es zu wollen, von der Wahrheit abweicht, theils das Erzeugniß jener Thätigkeit, die falsche Vorstellung, das unrichtige Urtheil selbst, daher »ein gesetzwidriges Fürwahrhalten« (Fries). Der Begriff gehört also zu denjenigen, welche der Wahrheit, d. i. der Uebereinstimmung unsrer Gedanken mit dem Sein, des Seins mit sich selbst entgegengesetzt sind. Ist die Lüge ein Nichtwollen der Wahrheit, so ist der Irrthum ein Abirren von derselben. Das deutsche Irren, verwandt mit dem lateinischen errare, bedeutet ursprünglich das ziellose Hin- und Herwandern und dadurch Verfehlen des rechten Weges; ähnlich das hebräische שָׁגָה oder שָׁגַג, שׁוּג (davon שְׁגָגָה, Pred. 5, 5. מִשְׁגֶּה, 1 Mos. 43, 12. מְשׁוּגָה, Hiob 19, 14.). Die Ursachen solches Abirrens liegen nicht in den Sinnen und ihren Wahrnehmungen selbst, sondern im falschen Urtheile darüber; dies aber entspringt theils aus dem Verstande, welcher sich durch Täuschung der Sinne oder durch unrichtige Verknüpfung der Vorstellung zu falschen Urtheilen verleiten läßt, theils aus der Sophistik des Willens, welche Lust oder Unlust, Neigung oder Abneigung über die thatsächliche Wahrheit entscheiden läßt (J. F. Fries, neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. 2. A. 1. Bd. Heidelb. 1828. S. 403—405). In beiderlei Beziehung hat der Irrthum eine Bedeutung für die Theologie: in ersterer z. B. für die Bibel- insbesondere die Textkritik (s. d. Art.). Aber viel durchgreifender ist die religiöse Bedeutung, welche letzteres hat: was das Herz wünscht, das glaubt es, das hält es fest. In diesem Sinne ist der Irrthum (תּוֹעָה Jes. 32, 6. תָּעָה, 21, 4.) sittlich verantwortlich und die Irrenden sind zugleich Thoren, solche die von Gottes Gebot abweichen (29, 24. Ps. 95, 10.). Das ist das *πλανᾶσθαι*, die *πλάνη* im Neuen Testament (1 Thess. 2, 3. 2 Petr. 2, 18. *καταλιπόντις εὐθεῖαν ὁδὸν ἐπλανήθησαν* V. 15.), welches geradezu in den Begriff der völligen Verderbtheit, der Lasterhaftigkeit übergeht (Jak. 5, 20.). Der Irrthum steht mit der Sünde im nächsten Zusammenhange, erzeugt sie oft und wird durch sie erzeugt. Daneben ist er in dem Contrast, den er hervorruft, eine reiche Quelle des Komischen, in den Mißverständnissen, die er erzeugt, eine nie versiegende Quelle des Streits; ja der Irrthum wirkt sogar als eine große Macht (2 Thess. 2, 11. *ἐνέργεια πλάνης*).

Solche Irrthümer können ein Herz von Grund aus verkehren uns insbesondre durch Vorurtheile (welche an sich nichts Irriges, sondern nur vorläufige, der Prüfung erst bedürftige, oftmals tief wahre Urtheile sind) zum Fanatismus (s. d. A.), oft selbst zu den ärgsten Greuelthaten führen. Aus ihnen entspringt auch zum großen Theile die häretische Meinung, welche dann durch Antheilnahme des Herzens und Willens zu den hartnäckigsten und gefährlichsten Häresieen (s. d. A.) gesteigert werden kann. Auf diesen Ursprung des Irrthums weist tief und kräftig hin der Philosophe inconnu (St. Martin st. 1804) in seiner Schrift: des Erreurs et de la Vérité Edimbourg 1782, deutsch von M. Claudius 1795). Es wird darnach zwischen verschuldetem und unverschuldetem, überwindlichem und unüberwindlichem Irrthum unterschieden — freilich relative, aber für die sittliche Beurtheilung doch sehr wichtige Unterschiede. Ein Theil der Irrthümer wird überwunden durch Gewinnung vielseitiger klarer Anschauungen und wohl begründeter Kenntnisse, so wie durch richtige Verknüpfung derselben unter einander, ein Theil durch Ueberwindung der Trägheit, welche der vollen Entwicklung des Gedankens im Wege steht, ein dürftiger Theil derselben durch Entfernung der Täuschungen, in welche das Herz mit seinen Neigungen und Abneigungen, das Gefühl mit seiner Lust und Unlust uns verwickelt.

Vgl. G. Walch, philos. Lexicon. Leipz. 1733. Ersch und Grubers Encyklopädie II, 24. (von Dr. K. H. Scheidler in Jena). Gründlich J. H. Lambert (neues Organon. 2. Bd. Leipz. 1764. S. 217 ff.: Phänomenologie oder Lehre von dem Scheine (dem sinnlichen, psychologischen und moralischen). Ueber die Natur und die Grenzen des Irrthums sind die Logiker, über die Verpflichtung und die Art, ihn entweder allmählig oder rasch zu entfernen, die Moralisten nachzulesen. Ist die Wahrheit ein Gut, so ist

der Irrthum immer mehr oder weniger ein Uebel und man kann nicht bestimmen, wie gefährlich ein scheinbar unschuldiger Irrthum unter Umständen werden kann. Viel Treffliches darüber in Fr. V. Reinhards System der christl. Moral (I, 2, 2. §. 107 ff.). Man theilt die Irrthümer wohl in theoretische und praktische ein, je nachdem sie bloß auf das Erkennen oder zugleich auf das Handeln Einfluß haben; ferner in ursprüngliche und abgeleitete, je nachdem sie entweder selbst aus einem falschen Scheine, oder erst mittelbar aus einem bereits vorhandenen Irrthume herstammen. Wird endlich aus einem Irrthume als Prinzip falsch geurtheilt, so heißt jenes der Grundirrthum, error radicalis, *πρῶτον ψεῦδος*. Daran schließt sich der in der Glaubenslehre so bedeutende Unterschied zwischen fundamentalem und accidentellem oder nicht fundamentalem Irrthum an; letzterer kann im Menschen vorhanden seyn ohne den Grund des religiösen Lebens umzustürzen, wird aber doch immer leicht gefährlich, wenn er eigensinnig festgehalten wird oder unberichtigt stehen bleibt, 1 Kor. 3, 11—15. L. Pelt.

Irving; Irvingianer. Der Irvingianismus ist entsprungen aus dem Boden englischen Christenthums; seine Entstehung schließt sich eng an eine allgemeinere Bewegung des christlichen Lebens, welche in England seit Anfang dieses Jahrhunderts stattfand, an; auf den Mann, nach welchem er benannt wird, ist er, seinem ersten Ursprung, nicht aber seinem gesammten Karakter nach zurückzuführen.

Der lebhafte religiöse Aufschwung, welcher, besonders gefördert durch den Eindruck der politischen Erschütterungen seit dem Schlusse des vorigen Jahrhunderts, im englischen und schottischen Protestantismus eintrat, nahm, entsprechend dem Karakter dieses Protestantismus überall vorzugsweise eine praktische Richtung; man vergleiche die Thätigkeit der Bibel- und Missionsgesellschaften; die rüstigen Vertreter des neu erwachten Geistes eiferten besonders für Christianisirung auch des gesammten Volkslebens, gerade auch an die höchsten Stände und an die Träger der öffentlichen Gewalt ihre Ermahnungen wendend; die innere Mission unter den untern Volksklassen regte besonders Chalmers in Schottland und von Schottland aus an. Je unbefriedigender dem nach Außen strebenden Eifer die Außenwelt war, desto ungestümer wurde bei vielen Tausenden theils das Rufen nach reicherer Ausgießung der Geisteskräfte von oben, theils das Drängen nach der einzig wahren Verwirklichung des Gottesreichs durch Christi Wiederkunft und das Nachspüren nach den Aufschlüssen, welche hierüber die Schrift geben könnte. Das gehörte und gehört noch zum allgemeinen Karakter der religiösen Neubelebung Schottlands und Englands, soweit es nicht nachher gelungen ist, Theile des Stromes in's englisch hochkirchliche Bett zu leiten. Gebetszusammenkünfte (Prayer Meetings) breiteten sich blühend aus unter den verschiedenen protestantischen Denominationen; dazu, daß durch Gebetsvereine eine neue Geistesausgießung errungen werden sollte, hatte besonders Haldane Stewart in einer eigenen Schrift gerathen. Ebenso war jene „apokalyptische Stimmung" längst, ehe es einen Irvingianismus gab, verbreitet und ist es noch jetzt bei außerordentlich vielen Predigern und Laien.

Eduard Irving nun wurde am 15. August 1792 zu Annan, in der schottischen Grafschaft Dumfries geboren, von Eltern aus dem Bürgerstande, und von diesen christlich aufgezogen. Aus seiner Kindheit wird berichtet, daß er, neben sonst geringerem Erfolg im Lernen, besondere Gabe für Mathematik zeigte; zum Theologiestudium bestimmt, erwarb er sich reiche Kenntnisse auf dem Gebiet allgemein humanen Wissens und Bekanntschaft mit der vaterländischen theologischen Literatur, während dafür, daß er in theologische Wissenschaft auch selbständig und methodisch eingedrungen wäre, zum mindesten keine Proben vorliegen. Aufrichtigen, warmen, feurigen religiösen Sinn hat ihm Niemand je abzusprechen gewagt. Und wo er diesen Sinn aussprechen sollte, da ergoß sich sein Inneres zugleich in Kundgebungen reicher, mitunter überreicher Phantasie und in großer Kraft und Gewandtheit der Sprache. Dazu kam der Eindruck, welchen sein Aeußeres machte: eine erhabene Gestalt, schön und voll Leben, erstarkt durch Leibesübungen von Kindheit an. Chalmers lernte seine Persönlichkeit und seine Predigtgabe hochschätzen und

nahm ihn 1819 als Gehilfen nach Glasgow; selbständig aber zu werden und Aufsehen zu machen begann er erst, als 1822 eine schottische Gemeinde ihn als Pastor berief.

Außerordentlich groß war der Beifall, den er in London als Prediger fand, besonders auch bei der sogen. gebildeten höheren und höchsten Welt. Sein Streben war, sie zur Buße zu rufen, — in den Gehorsam unter die Gebote und Lebensordnungen der heil. Schrift, wie denn auch der gesunkene Volkszustand nur durch die im Wort Gottes verordneten Mittel, durch eine dem Wort Gottes gemäße Verfassung, sich herstellen lasse. Angezogen haben seine Predigten, sowie dann auch seine denselben Zweck anstrebenden Schriften durch ihre natürliche Frische und kraftvolle Originalität, durch die blühende Sprache und gewiß besonders auch durch die Gewandtheit, mit der er auf all den verschiedenen Gebieten des Lebens, besonders auch des politischen und des sogen. gebildeten Lebens, sich zu bewegen verstand. In diesem Stücke mag er zu sehr sich gefallen haben. Oft wird sein Reichthum auch schwülstig. Die Hauptsache aber ist, wie der eigentliche Inhalt des Christenthums selbst schon damals ihm sich gestaltet zu haben scheint; neben der lebendigen, offenen und lauteren, gewaltigen und oft stürmischen Mahnung und Warnung, welche ihm fortwährend entströmt, fehlt es am tiefen, ruhigen, einfältigen Blick erst auf die Zustände, welche das Christenthum voraussetzt, auf die allgemeine und auch fernerhin immer noch anklebende natürliche Macht der Sünde, und so dann auch auf die tiefen und vollen, wenn gleich noch mehr verborgenen Gaben der versöhnenden, und auf die stillen, langsamen und dennoch sicheren Wege der heiligenden und vollendenden Gnade. Was das erste betrifft, so ging vielmehr „sein Streben meist darauf hinaus, den Menschen von seiner hohen Würde und Gottähnlichkeit zu überzeugen, um darauf Ermahnungen zu gründen zu einem diesem hohen Ursprung entsprechenden Lebenswandel.“ Was das Andere anbelangt, so sehen wir ihn weit weniger auf die uns schon gewordene Heilandsgnade als auf den wiederkehrenden Herrscher, Richter und Vollender hinweisen; hierauf hin steht begeistert und ungeduldig sein Sinn gerichtet; und Zuhörer und Leser warnt er, sich nicht täuschen zu lassen durch die Ruhe, die der hereinbrechenden Sündfluth vorangehe, er ruft sie auf, zu schauen die Zeichen der Zeit in dem geheimen, wüthenden, antichristlichen Treiben der Revolutionäre, im Bürgerkönigthum, in der stets wachsenden Herrschaft der Volksstimme, und sich gefaßt zu machen auf die große Krisis für Kirche und Staat, auf den Sturm, der über die ganze Erde sich ausbreiten werde.

Zu eindringendern Untersuchungen dogmatischen Inhalts scheint ihn nie ein theoretisches Interesse veranlaßt zu haben. Wir hören ihn die Prädestinationslehre wegdeuten, ohne daß er näher auf die Lehre selbst eingegangen oder in Streit mit Andern darüber gerathen wäre. Aber ihn, der sicher zu nichts weniger als zu klarem und scharfem, eigentlich dogmatischem Urtheilen organisirt war, reißt dann ein vermeintliches, praktisch religiöses Interesse zu einem Angriff gerade auf eine Hauptlehre des Christenthums fort; seit 1827 vernimmt man, daß er „die S ü n d l o s i g k e i t C h r i s t i läugnet,“ d. h. daß er, um die menschliche Natur Christi als eine wahre, der unsrigen ganz gleiche ansehen zu können, auch in ihr ebenso wie in der unsrigen innere Neigungen zur Sünde annimmt, welchen Christus nur nie, wie wir alle es thun, soll nachgegeben haben. Irving legt dem Fleische Christi demgemäß ausdrücklich das Prädikat bei, daß es sündhaft gewesen sey. Unstreitig war es ihm mit dem religiösen Interesse, auf welches er hiebei sich berief, innig ernst: was soll, sagt er, ein Gottmensch für uns, der doch nicht wahrhaft uns gleich geworden ist und dem daher auch wir nicht wahrhaft nachfolgen können? Aber ebenso unbestreitbar ist, daß er, seine Voraussetzungen blindlings mit einem gewissen Fanatismus verfolgend, vornweg schlecht Acht hatte auf das Bedürfniß, durch diesen Christus, ehe von Nachfolge die Rede seyn kann, erst als durch einen Reinen versöhnt zu werden, ja daß ihm über jenen Voraussetzungen auch das, was zur Mittheilung eines neuen sittlichen Lebens selbst gehört, im Dunkeln blieb. Denn auch den wahren Begriff der Wiedergeburt als Neuschöpfung von oben finden wir bei ihm nicht: nicht eine neue Person wird geschaffen, nicht einmal wesentlich Neues in die alte Person hineinerzeugt; Wieder=

geburt ist bloß „Aufrechthaltung der alten Substanz in ihrem gegenwärtigen Zustande durch die Einwirkung der unsichtbaren Gottheit" (Worte aus Irvings Schrift: On the human nature of Christ in Hohls Bruchst. a. d. Leben Irv.); da hören wir denn weiter, daß Christus selbst so auch ist wiedergeboren worden, nur daß bei ihm schon von Anfang an solche Einwirkung auf sein gefallenes Fleisch geschah und er dann auch von Anfang über dieses Fleisches Lüste siegte: er „befand sich vom ersten Augenblick an in dem Zustand eines wiedergebornen Menschen," und der Geist Gottes, ihm ohne Maß innewohnend, „machte eben dadurch seine Wiedergeburt wirksam zur Vollkommenheit seines Glaubens in seiner Heiligkeit und zur vollkommenen Unterwerfung der Begierden der gefallenen Menschheit;". heilig ist er geworden durch die gleichen Mittel wie die wiedergeborenen Christen: nur unter dieser Bedingung kann er „das Haupt der Wiedergeburt" genannt werden. Einen Unterschied muß dann freilich Irving doch wieder machen zwischen der Geisteseinwirkung, welche auf die Christen geschieht, und derjenigen, welche auf Christum geschah, damit dieser nicht gar bloß zum äußerlichen Vorbild für uns werde. Die Wirkung auf uns nämlich soll von diesem selbst aus erfolgen, sofern nämlich zwar seine Seele ein „beschränktes Wesen" ist, der heilige Geist jedoch nunmehr als „von Christus ausgehend und in die Grenzen jedes Raumes und jeder Zeit eindringend" gefaßt wird (in der späteren Schrift: „die Kirche mit ihrer Ausstattung von Heiligkeit und Macht. Aus d. Engl. übers. Stuttg. 1845" in Tholuck liter. Anzeig. 1848. S. 256, Stud. u. Krit. 1849. S. 211). — Der Mangel an dogmatischer Schärfe zeigt sich bei diesen Theorieen z. B. von vorn herein darin, daß der Unterschied zwischen natürlicher Schwäche und natürlichen Trieben und zwischen Sündhaftigkeit und sündhaften Trieben verkannt erscheint: wenn „die körperlichen Triebe täglich ihre natürliche Speise verlangen," so soll damit, daß denselben die zur Befriedigung nöthigen Dinge versagt sind, unmittelbar schon ein eigentlicher versucherischer innerer Reiz gegeben seyn (vgl. Hohl S. 90. 91). — Nur desto heftiger aber postulirt Irving; und „verflucht" ist ihm nun schon Jeder, der trotz ihm noch lehrt, Christus habe Adams ungefallene Substanz an sich genommen. — Es erhellt, wie sehr hiedurch bestätigt ist, was schon über den ursprünglichen Karakter seiner Predigt- und Lehrweise bemerkt werden mußte. Auch den Anknüpfungspunkt für seine bald weiter hervortretenden Ansichten von der christlichen Vollendung haben wir jetzt bereits: damit Christus uns ein Vorbild werden könne, soll er sündhafte Natur gehabt haben; und nun, lehrt nachher Irving weiter, soll auch sein ganzes Vorbild an uns erfüllt werden: wir haben folglich auch die Pflicht auf uns, die gleichen Wunder und Werke zu verrichten, welche von ihm auf Erden verrichtet wurden (Hohl S. 157 ff.). Das ungemessene Selbstgefühl, mit welchem Irving schon dort das Anathema über seine Gegner aussprach, ist dasselbe, mit welchem er den ferner gefaßten Ansichten sich hingab und ihre Anerkennung forderte.

Irving nahm Theil an einem Verein von Männern, welche sich verbunden hatten zu gemeinsamem Gebet und gemeinsamer Betrachtung und Ergründung der Weissagungen der heil. Schrift, besonders der Apokalypse; es werden über 40 Theilnehmer, größerentheils Geistliche genannt, welche seit November 1826 in dem Landhause des reichen Banquier Drummond sich zu versammeln pflegten, von denen indessen mehrere durch Irvings christologische Theorieen sich hatten wegtreiben lassen. Da kam dorthin 1830 aus Schottland die Nachricht, in Port Glasgow und auch an andern Orten habe Gott das Rufen der um den Geist Flehenden erhört; die Gabe des Zungenredens und der Weissagung sey wieder erwacht. Die Botschaft fand freudige, erwartungsvolle Aufnahme besonders bei Irving; und kaum hatte er begonnen, gespannte Erwartung auf weitere derartige Geistesergießungen auch unter seinen Zuhörern und Anhängern anzuregen, als ähnliche Erscheinungen auch in Andachtsstunden, die er in seinem Hause hielt, und seit dem 5. Okt. 1831 auch in seiner Kirche (es war jetzt für ihn eine neue am Regentssquare erbaut worden) sich einstellten. „Fremdartige, an sich unverständliche Laute," — so erzählt Hohl, — „wurden mit einer Gewalt der Stimme und einer Schärfe der Betonung ausgestoßen,

daß Schauder und Entsetzen mich ergriffen;“ Nachbarn von Regentssquare schilderten dem Unterzeichneten den Eindruck der Stimmen als so furchtbar, daß Zuhörer unmächtig geworden seyen. Dazwischen kam es zu einzelnen verständlichen Ausrufen, dann auch zu längeren Reden; einzelne Ergriffene sprachen 2—3 Stunden lang fort. Es waren Rufe zur Buße, Rufe des Gerichts über England und seine zur Babel gewordene Kirche, Rufe der Anerkennung für Irving, den treuen Hirten, den geistlich gesinnten Mann. Die Sprechenden fielen, von einer höheren Gewalt ergriffen und des klaren Bewußtseyns beraubt, in krampfhafte Zuckungen; es waren besonders Personen weiblichen Geschlechts.

In Irving war kein Zweifel mehr über den göttlichen Ursprung dieser Vorgänge, und der lebendigste Eifer, den Geist weiter und allgemeiner herabzuziehen mit unaufhörlichem Beten, Lehren, Warnen und Ermuntern in möglichst zahlreichen Andachtsstunden. Aber angeklagt, daß er durch Zulassung, ja Anregung des von ihm sogenannten Prophezeihens die Lehre und Form des schottischen Gottesdienstes verletzte, und dessen vom Presbyterium der schottischen Kirchen in London für schuldig erklärt, mußte er 1832 seine Kirche räumen. Eine eigene Gemeinde folgte ihm in eine neue Kapelle. Und er erklärte jetzt auch die protestantischen Kirchen für Babel, wofür er von Anfang an die katholische erklärt hatte (gegen die Katholikenemancipation hatte er ernstlich protestirt). Durch ihn erst sollte die Kirche Christi nach des Herrn Willen hergestellt werden, mit freier Uebung jener Geistesgaben und zugleich nach einer vom Herrn vorgeschriebenen festen Verfassung, wie eine solche vom Geist in der Schrift gefunden wurde. Er selbst erhielt den aus der Apokalypse genommenen Titel eines Engels. Da sein Anhang, — hauptsächlich unter eigentlichen Engländern, — rasch wuchs, konnten bald 7 Gemeinden in London gebildet werden: die Mutter- und Mustergemeinden der zu gründenden vollkommenen Gesammtkirche, selber vorgebildet in den sieben Gemeinden der Apokalypse. — Aber der Lauf Irvings selbst war zu Ende. Im März 1833 war er noch vor dem Presbyterium von Annan gestanden; es galt seine förmliche Ausstoßung aus dem geistlichen Amt der schottischen Nationalkirche durch die Allgemeine Assembly, welche jenes Presbyterium beauftragt hatte, die Untersuchung zu führen; die Anklage bezog sich hier auf seine Lehre von der Person Christi, wie denn das Buch, in welchem er dieselbe dargelegt hatte, vordem schon von der Assembly verdammt worden war. Irving erschien, — nicht sich vertheidigend, nicht ruhig seine Gründe entfaltend, sondern als eifernder Strafprediger. Das Presbyterium erklärte ihn für schuldig. Schwer leidend besuchte er im Herbst 1834 noch einmal seine alte Heimath; hier starb er in der Nacht vom 6. auf den 7. December. Er wird in dieser letzten Zeit geschildert als in seiner Gestalt traurig umgewandelt, — als mit abgezehrtem, schlaffem Angesicht, mit weißgrauem Bart und mit Augen voll wildem Feuer, obwohl noch mit einer gewissen Freundlichkeit. Aber die bedeutendsten seiner früheren Freunde, — Männer wie Chalmers, — bewahrten ihm Liebe und große Hochachtung, auch da sie ihn beklagen mußten als einen, der schwerem Irrthum zur Beute geworden sey.

Sehr zu bedauern ist, daß in Betreff des Uebergangs von Irving auf den entwickelten Irvingianismus nach ihm keine genügenden Berichte nach Deutschland gekommen sind; die Irvingianer sind namentlich auch in dieser Beziehung mit Mittheilungen sehr zurückhaltend. Es handelt sich um die Feststellung der Aemter und der Lehre von den Aemtern. Die vermeintliche Ausgießung des frei unter den Gemeindegliedern sich kundgebenden Geistes ist das erste Hauptmoment im Werden des Irvingianismus; jenes ist das zweite; zum Geistesprinzip, bei welchem erst Ausartung in zügellosen Spiritualismus hätte befürchtet werden mögen, kommt merkwürdiger Weise ein steifer Amtsformalismus, in welchen es sich jetzt kleidet; im Verlauf der Entwicklung erlangt immer mehr das zweite Moment die überwiegende Bedeutung; ohne Zweifel haben wir darin einen besondern Einfluß des anglikanischen Sinnes zu sehen. — Man erkennt nicht genau, wie weit Irving selbst bei der Einrichtung des Aemterwesens betheiligt war, noch, so weit er selbst noch betheiligt gewesen ist, wie weit er selbst bestimmte oder durch Andere bestimmt wurde. Zuerst ver-

nehmen wir von Einsetzung zweier Apostel; als erster wird ein gewisser Cardale genannt; sie waren als solche durch den prophetischen Geist bezeichnet worden (wie es scheint schon 1832). Darauf trieb der Geist den ersten Apostel, einem aus der Zahl solcher junger Männer, welche bisher in ungeordneter Weise auf den Straßen zum Volke gepredigt hatten, durch Handauflegung das förmliche Amt eines Evangelisten zu ertheilen. Weiter entwarf der erstberufene Apostel, vom Geist inspirirt, die ganze Ordnung einer Partikularkirche. Doch noch waren bei Irvings Lebzeiten nur vier weitere Apostel berufen worden; und nicht sie treten in den Vordergrund, sondern die Hauptpersönlichkeit ist und bleibt thatsächlich Irving. Erst nach seinem Tode wird die Zwölfzahl der Apostel vollgemacht; jetzt erst soll es thatsächlich ernst werden mit einer Herrschaft des Amtes als solchen: keine einzelne Person mehr ragt für sich hervor. Und überraschend schnell breitete sich die sogenannte apostolische Kirche aus mit fester innerer Constitution. 1835 hielten die Amtsträger ihr erstes Concil in London; unter die Apostel wurde der Continent als Arbeitsfeld vertheilt, und sie zogen in ihre Gebiete aus, — nicht freilich als Herolde und von den Dächern predigend, sondern mehr wie geheime Kundschafter. In den größeren Städten Englands, auch in Schottland und Irland, hatten schon früh weitere Gemeinden sich gebildet; man zählte da schon über 100 Personen, welche prophezeiten; auf dem Continent machten namentlich Bekehrungen in Genf 1837 Aufsehen; ein Apostel Deutschlands war der seither verstorbene Carlisle. Eine Menge von Schriftchen, welche dem Irvingianismus dienen sollten, die wahren Eigenthümlichkeiten desselben aber geflissentlich noch verhüllten, erschien auch in Deutschland; offener und mit großer Zuversicht entfalteten sie ihre Lehren und Forderungen in einem Ausschreiben an die sämmtlichen geistlichen und weltlichen Häupter der Christenheit.

Der Ausgangspunkt bleibt die Sehnsucht, aus der gegenwärtigen Schwäche und Verderbniß des Christenthums heraus zu schneller Vollendung im Reiche Christi, das er bei seiner Wiederkunft bringen soll, zu gelangen. Und daß die Vollendung vor der Thür ist, das beweisen die Aussagen des prophetischen Geistes, das beweist die neue Ausgießung dieses Geistes an sich schon. Aber seinen Grund hat der traurige Zustand seiner Kirche darin, daß sie der von Christus eingesetzten höchsten und wichtigsten Aemter verlustig gegangen war, mit welchen die wahre Leitung, Geistesfortpflanzung und Erleuchtung aufhören mußte, — des Apostolats und des Prophetenamts, zu welchen zwei Aemtern dann die zwei weiteren der Evangelisten und der Hirten kommen. Durch diese vier Aemter hätte die erste Christenheit gemäß Ephes. 4, 11—13. der Vollendung, und zwar, gemäß den Erwartungen der Apostel selbst, einer sehr raschen Vollendung entgegengeführt werden sollen. Aber sie war nicht treu, jagte nicht genug der Heiligkeit nach, ließ das Flehen um Christi Wiederkunft erlahmen und endlich ganz aufhören. Da erlosch ihr zur Strafe das Apostolat und es war kein von Gott eingesetztes Organ mehr da, um die Einheit der Kirche zu erhalten und darzustellen und den Geist in ihr fortzuleiten — obgleich Gott aus Barmherzigkeit, damit doch nicht die Kirche selbst aufhöre, es zuließ, daß eine gewisse Amtsgnade auch durch bischöfliche Handauflegung sich fortpflanzte und eine gewisse Gnade den Sakramenten auch noch innewohnte, wo die bloß von Bischöfen Geweihten sie spendeten. Da machte dann die katholische Kirche sich selbst einen Ersatz für's Apostolat, indem sie die Befugnisse desselben auf die Bischöfe und den Pabst übertrug; sie vertritt die hochwichtige Wahrheit, daß die Kirche eines solchen einheitlichen Organes über sich bedarf, aber sie setzt an die Stelle von Gottes Ordnung eine eigene Schöpfung; auch macht sie den Beruf der Kirche mit einiger Uebertreibung geltend zum Nachtheil für die unmittelbare Stellung des einzelnen Getauften zu Gott und Christus. Letztere hat der Protestantismus mit Recht wieder geltend gemacht; aber nur soweit hätten dies die Reformatoren thun dürfen, daß (über solche vage Sätze bringen die Irvingianer in ihrem hochmüthigen Aburtheilen es nicht hinaus) in den Herzen der Gläubigen das erstorbene Bewußtseyn ihrer Kindschaft wieder erweckt worden wäre; sie gaben statt dessen dem Subjekt Rechte, welche gegen Gottes Ordnung

sind; sie selbst maßten sich in ihrer amtlichen Thätigkeit ein ungebührliches Recht an gegenüber von ihren Vorgesetzten, welchen sie, das Weitere Gott überlassend, sich hätten in Gehorsam unterwerfen sollen, und vollends war es Anmaßung, wenn sie wirkten als ob sie für die gesammte Kirche einen Auftrag hätten. Durch den Protestantismus, wurde die übertriebene Forderung des Rechts zu eigenem Urtheilen aufgebracht; da trat das „von Unten her“ an die Stelle des „von Oben her“; das war die Wurzel jenes revolutionären Geistes, der jetzt gegen alle göttliche Ordnung sich auflehnt. Allein jetzt ehe die letzten Gerichte hereinbrechen, hat Gott in Gnaden sein Volk heimgesucht, eben durch die Geistesausgießung und die Wiederherstellung der Aemter.

Wieder ist das Apostolat aufgerichtet mit der festen Zwölfzahl, mit ihm bilden die Propheten den Grund, auf welchem die Kirche ruht. Die Apostel sind des Herrn Hand; ihnen, und ihnen allein, eignet „allgemeine Gerichtsbarkeit und höchste Gewalt“, ihnen ferner Recht und Kraft der Handauflegung, durch welche allein der heil. Geist wahrhaft mitgetheilt wird. Die Propheten sind des Herrn Auge; sie offenbaren des Herrn verborgenen Willen: aber sie thun es ohne selbst ein untrügliches Urtheil über den wahren Karakter oder auch nur über den wirklichen Sinn ihrer Aussagen zu haben; sie müssen dieselben dem Apostel unterbreiten; diese prüfen, und sprechen dann aus, was Lehre und Gebot seyn soll (die Apostel erscheinen hiernach als den prophetischen Geist nicht selbst besitzend und doch in dessen Beurtheilung infallibel). Der Geist der Propheten kann auch allein zu den Aemtern berufen; weihen dazu können nur die Apostel. — Unter den Aposteln stehen die Evangelisten und die Hirten. Die Evangelisten ziehen hinaus und sammeln zur Gemeinde. Innerhalb der einzelnen Gemeinden haben die „Hirten und Lehrer“ das „geistliche Regiment.“ — Wir kommen hiemit auf das selbst wieder vielfach gegliederte Vorsteheramt der einzelnen Gemeinde. Das Haupt ist hier der „Engel oder Bischof“; mit ihm bilden sechs Aelteste die „siebenfache Aeltestenschaft, Gottes Ordnung für geistliches Licht“; unter ihnen können je nach Bedürfniß noch mehr „Aelteste“ stehen; das ist das Priesterthum und Hirtenamt der Gemeinde. Dazu kommt das Diakonat, auch geweiht durch apostolische Handauflegung; voran stehen unter ihnen die sieben „Pfleger.“ Endlich sind noch Diakonissen und Unterdiakonen zu nennen. — Der Engel, die Priester und die Pfleger bilden zusammen einen „Kirchenrath.“ — Das Diakonat dürfen die Familienhäupter wählen. Priester und Engel werden „von oben“ eingesetzt: Diakonen, welche sich zum Priesteramt gemeldet haben, und Priester, welche der Engel zum Vorrücken im Amt für geeignet hält, werden in Anwesenheit eines Propheten bei der Feier der Eucharistie dargestellt, und man wartet in einer eigenen Pause, ob des Propheten Geist sich für sie aussprechen will. — Alle diese Aemter sind nach Gottes Willen streng geschieden; so auch in den gottesdienstlichen Funktionen und in der Amtstracht bis auf's Kleinste hinaus. — Und selbständig soll diese Hierarchie auch in Hinsicht auf ihren äußern Unterhalt dastehen; denn der Zehente ist, so gut als die Feier des siebenten Wochentages, bleibendes Gottesgebot; die Irvingianer bringen ihn dar.

Durch den Geist sind jene Aemter wieder hergestellt. Sie selbst sollen nun theils die Geistesströme fernerhin ordentlich auf die Gemeinde überleiten, theils in ihr das Regiment führen. Zu jener Ueberleitung dienen vor Allem Taufe und Abendmahl. Der Irvingianismus rühmt sich, diese Sakramente in ihrer Wahrheit erfaßt zu haben als „wirkliche Handlungen“ Christi und als wahrhaft „das bewirkend, was sie andeuten“; er lehrt bestimmt Taufwiedergeburt; beim Abendmahl soll man einfach glauben: das Brod ist der Leib u. s. w. (er lehrt nicht, der Leib sey beim oder im Brod, doch auch nicht ausdrücklich eine Transsubstantiation). Das Eigenthümliche des Irvingianismus aber im Unterschied vom Evangelischen liegt darin, daß das Wort als wirkliches Gnadenmittel neben den Sakramenten kaum in Betracht kommt, ferner darin, daß er die wirkliche „Versieglung durch den heiligen Geist“ nicht in der Taufe, sondern erst in der Confirmation mittelst apostolischer Handauflegung eintreten läßt, und daß er das Abendmahl

oder vielmehr „die Eucharistie“ als Hauptstück des Cultus betrachtend und behandelnd, hiebei das Hauptgewicht nicht auf's Gespendetwerden des Leibes Christi an die Genießenden, sondern auf's Darbringen desselben als eines Opfers durch die Hände des Priesters legt. Nicht Sühnopfer nämlich, wohl aber Dankopfer soll es seyn und eben als solches der höchste Cultusakt, und zwar nicht darum soll dies Opfer so hoch stehen, weil dabei die Gemeinde sich selbst mit Allem, was sie hat, darbringt, sondern wesentlich und vor Allem eben als dieser äußere Akt der Darbringung der heiligen Substanz; und in liturgischen Gebeten heißt es: „wir bitten dicht demüthig durch das Verdienst des Opfers, welches wir darbringen.“ Zu bemerken ist noch, daß die Kindercommunion befürwortet wird. — Neben den zwei „vorzüglich zur Seligkeit nothwendigen Sakramenten“ bezeichnet der irvingische Katechismus doch auch jene Confirmation, ferner die Weihen, und endlich eine Krankenölung (zur „Reinigung des Kranken nach Leib und Seele und zu seiner Befreiung von der Krankheit“) als Sakramente: nicht auch die Beichte, während er übrigens die Privatbeichte empfiehlt, die Absolution mit Handauflegung ertheilen läßt und Fasten vor Empfang derselben anräth. — Auch die Formen des Cultus sind alle genau vorgezeichnet und gelten als grundwesentlich; in der Eucharistie (besonders auch beim Consekrationsgebet) hat am meisten die Liturgie der alten griechischen Kirche als Original gedient. Außer dem eucharistischen Opfer besteht der Gottesdienst vorzugsweise in Gebet. Abstoßend wird darin für Deutsche neben dem Fanatismus in Austheilung der Funktionen besonders der Mangel an fast aller Entfaltung des Kirchenliedes wirken.

So weitläufig die Irvingianische Theorie über die Sachen des Amtes und des Cultus sich ausbreitet, so wenig Interesse zeigt sie für die Feststellung derjenigen Dogmen, welche uns die wichtigsten zu seyn pflegen. Auf die durch Irving aufgestellte Christologie lassen sich die Irvingianer nicht weiter ein; sie bleiben bei dem allgemeinen Satze, daß wir einen uns wirklich gleich gewordenen Christus haben müssen; es wird von Prophetenstimmen berichtet, welche sagten: Irving habe recht geredet, nur in einigen Ausdrücken geirrt. Der Rechtfertigungslehre thun sie wie geflissentlich auch gerade da, wo sie von den Verderbnissen der römischen Kirche und von den Eigenthümlichkeiten des Protestantismus reden, keine Erwähnung; ebensowenig der Fragen über das Verhältniß von Gnade und Freiheit; ihr Muster scheint in beiden Beziehungen eine voraugustinische Unbestimmtheit zu seyn, — und sie können hiebei bleiben, weil ihnen alles Gewicht nicht mehr auf die Versöhnung und auf die ursprüngliche Willensumschaffung, sondern auf die vollendete Heiligung und die charismatische Ausstattung fällt.

Versichert, daß um der Aemter willen auch der Geist bei ihnen fortlebe, und auf wunderbare Geisteserweisungen lauschend, warten sie so der erflehten und angekündigten Zukunft Christi und seines Reiches. Ihre Vorstellungen davon sind chiliastisch; dem Reiche Christi geht eine Auferstehung der Gerechten und dieser die volle Offenbarung des Antichrists voran; besonders viel ist von der Vorstellung die Rede, daß die lebenden Gläubigen in die Luft dem Herrn sollen entgegengerückt werden. Vor dieser Zukunft des Herrn aber soll noch ein großes Zeugniß, ein „Werk der Vorbereitung“, der Welt zugedacht worden seyn. — Alles das nun ist noch nichts Eigenthümliches; auch nicht die Erwartung, daß die Zukunft schon so nahe sey. Das Eigenthümliche ist einmal die Vorstellung, daß die Entrückung der Heiligen noch vor der vollen Offenbarung des Antichrists erfolgen und so die Glieder der „apostolischen“ Gemeinde der durch diesen bevorstehenden Drangsal entziehen soll, und sodann die Hauptvoraussetzung, daß jenes Zeugniß eben das des Irvingianismus sey, daß die Vorbereitung durch die irvingianischen Aemter geschehen müsse.

Um die Bezeugung dieser seiner eigenthümlichen Lehren und Forderungen befragt, verwies der Irvingianismus anfangs auf wirkliche Wunder: auf Krankenheilungen, Teufelaustreibungen. Späterhin erhalten wir mehr zur Antwort: Hauptbeweis sey „die Wahrheit“ selbst, „die Aufdeckung der Grundlagen des göttlichen Wortes“ eben durch

den hier sich offenbarenden Geist, — und ferner: das ganze thatsächliche Thun und Wirken der Apostel, aus welchem man so folgern sollte, wie nach Gal. 2, 7. 8. die alten zwölf Apostel in Betreff des Paulus folgerten. Was freilich soll nun das Thun jener Männer in seiner Kraft oder seinem Erfolge an specifisch Apostolischem aufweisen? Und was ist wirklich Eigenthümliches durch sie geoffenbart, als vor Allem jene Aemterlehre? Diese soll den wirklich geistlich Gesinnten aus der Schrift selbst als wahr sich erweisen; eine Hauptrolle spielen dabei Typen des Alten Bundes, besonders aus der Stiftshütte; schweres Gewicht erhält im N. Test. das Wort „bis“ Ephes. 4, 13., nämlich daß die vier Aemter 4, 11. unverändert hätten fortbestehen sollen bis zur Vollendung; auf die Grundfrage, ob denn die eigenthümliche, freilich durch keinen Episkopat ersetzte Wirksamkeit der Apostel nicht in ihrem Worte schon wahrhaftig fortlebe, finden wir nirgends Bedacht genommen: die Frage ist ja auch schon im voraus negirt bei der eben wieder nicht weiter begründeten Voraussetznng, daß nicht die Spendung jenes Lebenswortes, sondern Regieren und Handauflegen die wesentliche apostolische Funktion sey.

Seine Verbreitung aber besonders auch in Deutschland hat der Irvingianismus theils derjenigen Seite seines Wesens zu verdanken, welche eine allgemein christliche ist, welche aber in Leben und Wissenschaft der evangelischen Kirche zum Theil unverantwortlich hintangesetzt worden war, nämlich seinem Zeugniß für die Gewißheit der eschatologischen Vollendung und für die Nothwendigkeit eines innigen Ringens darnach gegenüber von einem in der Gegenwart satt und hiedurch stumpf und träge gewordenen Geschlecht, — theils, was seine wesentlichste Eigenthümlichkeit, die Aemterlehre, anbelangt, der ihm hierin schon entgegenkommenden Richtung solcher evangelischer Christen, welche das einfache Wirken des Herrn in seinen von oben stammenden Gnadenmitteln und die Kraft des hierin sich mittheilenden Geistes und des ihn aufnehmenden Glaubens gering achten und statt dessen die eigentliche Stütze für Kirche und Christenthum in der schlechthinigen und ebenso unmittelbar von oben stammenden Autorität und Kraft gewisser menschlicher Amtsträger meinen suchen zu müssen; es hat ja denn doch der Irvingianismus vor dem Katholicismus immer noch das voraus, daß er daneben einem freien, nur gar zu freien Walten des Geistes in der Prophetie Raum schaffen und fortwährend gegen das fleischliche Festsitzen der Kirche in dieser gegenwärtigen Welt zeugen will; und selbst die uns anstößigste Anmaßung — die eines neuen Apostolats, — ist ja doch im Prinzip und vollends in ihrer bisherigen Bethätigung nicht größer als die des römischen Episkopats und gar des Papats.

Es erhellt hiernach schon, daß mit dem Jahre 1848 der günstigste Zeitpunkt für Umtriebe des Irvingianismus unter den erschreckten, erschütterten, vielfach an der Stärke ihres Glaubensprinzips irre werdenden deutschen Protestanten gekommen war. Dabei befolgt der Irvingianismus die Taktik, daß er seine wahren Eigenthümlichkeiten immer nur vermengt mit dem, was unsere Kirche nicht minder lehrt oder wenigstens zuläßt, was aber leider Vielen doch neue Wahrheit ist, den Zuhörern und Lesern vorträgt, ja unter Umständen jene erst ganz verschweigt, und ferner daß er seine Glieder in Deutschland bis auf Weiteres wo möglich in der gliedlichen Gemeinschaft ihres bisherigen Kirchenthumes (auch der Sakramente — obgleich sie daneben eigene Sakramentsfeier haben) will bleiben lassen. — Ein hauptsächlicher Sendbote (und zwar Prophet?) ist Charles J. T. Böhm; besonders von Basel aus wirkte oder wirkt noch Caird; die bedeutendste Persönlichkeit ist der als Christ und Gelehrter hochgeachtete, 1849 übergetretene, seither vielfach als Evangelist umhergereiste Marburger Theolog Heinr. W. J. Thiersch. — Die zwei Hauptausgangspunkte scheinen Berlin (wo eine Gemeinde bald nach der Revolution sich bildete und Pastor C. Rothe übertrat), und Basel zu seyn. Um jenen her haben weit mehr als um diesen her Erfolge sich gebreitet.

Dort sind zu nennen weitere Gemeinden in Ostpreußen (Memel und besonders Königsberg, hier durch einen Hrn. v. Pochhammer seit 1853), Posen (auch hier Pochhammer), Pommern (besonders in und um Neustettin; Thätigkeit von Böhm, Thiersch,

dem vormaligen Prediger Köppen aus Berlin, Pastor Becker aus Nassau), Schlesien (Liegnitz), auch Sachsen (Burg); ein irvingisches Sektenhaupt ist lange Zeit hindurch Redakteur der „neuen preuß. Zeitung“, gewesen; Gerüchte, daß die Irvingianer als solche, die den Boden des christlichen Offenbarungsglaubens verlassen haben, von oben her behandelt werden sollten, wechselten in Preußen lange mit Gerüchten, daß ihnen und ihrem „Von oben her“ in „gewissen höheren Regionen“ Beifall geschenkt werde. — Um Marburg ist Neigung beim Landvolk; in Cassel waren 1849 und 1850 Sendboten. — Von Basel aus wurde namentlich im badischen Oberland gearbeitet (1853 Mahnung des Kirchenregiments an's Dekanat Mühlheim, — zur Wachsamkeit). Besonders merkwürdig aber ist, daß auch, und zwar mit Erfolg, unter gewissen, schon vorher mystisch aufgeregten Gemeinden, ja selbst Priestern der Augsburger Diöcese gewirkt wurde (Caird war schon in den 40er Jahren in München und Augsburg thätig). — In Württemberg, wo dasjenige im Irvingianismus, was auch unsere Kirche annimmt oder zuläßt, im Volke sich längst, theilweise unverhältnißmäßig stark, vertreten fand, war es bisher schwer, vom Irvingianismus nur überhaupt etwas zu hören.

Unterdessen lauten die Nachrichten aus England alle dahin, daß die „apostolischen Gemeinden“ sehr dahinwelken; es sollen doch nie über 4000 Seelen dort dazu gehört haben. Amerikanische Gemeinden sind dem Prof. Schaff („Amerika.“ Berlin 1854. S. 163) bloß zwei, im Staate Neu-York, bekannt. Der eigentliche Aufschwung, so weit man von einem solchen reden kann, ist auch in Deutschland jedenfalls schon vorbei; matt und leer ist, was man hier immer noch hin und wieder von Zungenreden und Prophezeien aus irvingianischen Gemeinden erfährt; doch hört man gerade in Deutschland am meisten auch noch von der fortgesetzten Thätigkeit, — wie in Basel und von da in Baden (neuestens: Hirtenbrief des Traugott Gering, Engels zu Basel), so namentlich in und von Berlin aus (ziemlich zahlreiche Uebertritte sollen neuestens wieder dort erfolgt seyn, — wiewohl die Gemeinde nur noch sehr klein seyn kann, auch nur ein sehr geringes Local besitzt). — Anzuerkennen ist, daß, nachdem der Irvingianismus seine Grundanschauungen festgestellt hatte, ein weiteres, fortgesetztes Ausschweifen in Irrlehren ihm nicht kann vorgeworfen werden; Ausschweifungen des Geistes in Laien hielt die von seinem Amt geübte Zucht zurück; für ihn im Ganzen wirkten bewahrend die von ihm neben der Verirrung fest, ja wahrhaft hochgehaltenen Elemente wirklichen Christenthums. In seinem ganzen Karakter und Erfolg wird die Nachwelt ein hochbedeutsames Zeichen unserer Zeit sehen.

Schriften der Irvingianer; viele, meist sehr zurückhaltende Schriftchen, besonders im Verlag von Zimmer in Frankfurt a. M.; — besonders wichtig: jene Ansprache an die Häupter der Christenheit, — englische in Rheinwald, Acta hist. eccl. 1837. S. 793—867, auch in ziemlich schlechter deutscher Uebersetzung, ohne Druckort und Jahrzahl, verbreitet; „die Liturgie nebst andern gottesdienstl. Handlungen der Kirche“; 2 Theile, ohne Druckort und Jahrz.; Thiersch, die Kirche im apost. Zeitalter u. s. w. 1852; Böhm, Schatten und Licht in dem gegenw. Zustande der Kirche 1855. — Ueber Irving und Irvingianismus: Mich. Hohl, Bruchstücke aus d. Leben u. d. Schr. Irvings 1839; *Wash. Wilks,* Edward Irving, an eccles. and liter. biography, Lond. 1854 (dem Unterz. nicht zur Hand); G. Reich in den Stud. u. Krit. 1849. S. 193—242; Jakobi in der deutschen Zeitschr. 1850. Nr. 5—8.; Histor. polit. Blätter 1856. Bd. 37, H. 4—6.; F. W. Schulze, evang. Kirchenz. 1856. Nr. 49—53. Vgl. zerstreute Notizen in den verschiedenen Kirchenzeitungen, im Allgem. Kirchenbl. für d. evang. Deutschland, auch in den polit. Zeitungen. Julius Köstlin.

Isaak (יִצְחָק, in späteren Schriften Ps. 105, 9. Jer. 33, 26. יִשְׂחָק Sept. Ἰσαάκ, Lachmann) der Sohn Abrahams mit Sarah nach langem Harren in ihrem 90. und seinem 100. Jahr erzeugt. Sein Name wird 1 Mos. 17, 17; 18, 12. von dem Lachen abgeleitet, welches die Ankündigung seiner Geburt dem Abraham und der Sarah entlockte, und 21, 6. von der Freude, die seine wirkliche Geburt den betagten Eltern bereitete.

Ohne Zweifel aber ist dieser Name auch ein Zeugniß der heiteren, leutseligen Gemüthsart dieses Erzvaters, wie sie sich in seiner kurzen Geschichte abspiegelt, und er ist deßwegen nicht mit Unrecht (Ewald, Isr. Gesch. 4, 387.) der Sanfte, Freundliche genannt worden, der als Vorbild des milden ruhigen Geistes gilt, welcher die überkommenen Lebensgüter durch anspruchslose Güte der Seele neben beharrlicher Treue schützt. Es hängt mit diesem Karakter, der mehr zur Stille und Ruhe als zu einem thätig eingreifenden Leben geneigt ist, auch ganz zusammen, daß uns von wenig Wanderungen desselben berichtet wird. Beerlachai, 1 Mos. 25, 11., Gerar, Mamre bei Hebron sind die wenigen Aufenthaltsplätze, welche von ihm genannt werden, und deren er ohne Zweifel auch nicht mehrere bezogen hat. Nach dem zweiten Orte kam er zur Zeit einer Theurung, 1 Mos. 26, 1. und hielt sich daselbst wahrscheinlich lange auf, bis er endlich durch die Sehnsucht, den Gräbern seiner Eltern nahe zu seyn, sich an den letzten Ort begab, wo er sein Leben endete, 1 Mos. 35, 27. Diese Neigung zu einem seßhaften Leben stimmt ganz mit seinem übrigen weichen und ruhigen Wesen überein, das uns in seiner Geschichte begegnet. Mit ergebenem und gehorsamem Sinne sehen wir ihn bereit, sich Gott zum Opfer schlachten zu lassen, 1 Mos. 22, 7. 10. Mehr annehmend und empfangend als selbstthätig sehen wir ihn bei der Heirath, die sein Vater durch einen Abgesandten für ihn schließt; er ist von dem Vorgefühle des Gelingens ebenso durchdrungen wie Rebekka, und wird von dem ersten Zusammentreffen an mit ihr im ungetrübtesten Ehebund bis zu ihrem Tode festgehalten. Als selbständiger Mann tritt er ganz in die Fußtapfen seines Vaters, überall mehr durch Ruhe und Nachgiebigkeit als durch Kraft und eingreifenden Sinn Achtung gebietend, 1 Mos. 26. Aber in dieser Ruhe wußte er seinem Berufe dennoch die größte Ausdehnung zu geben, so daß er unter neidischen Bedrängnissen es dennoch dahin brachte, daß er ein ebenso reicher als angesehener Hirtenfürst blieb, 1 Mos. 26, 13. und der Philisterkönig es sich zur Ehre anrechnete, einen Bund mit ihm zu schließen, der ohne Zweifel auf ein Schutz- und Trutzbündniß abgesehen war. Auch im Landbau machte Isaak Versuche und hatte sich des Gelingens zu erfreuen, 1 Mos. 26, 12. Wenn in dieser Erzählung sich Züge finden, welche mit dem Leben Abrahams sprechende Aehnlichkeit haben, wie 26, 8 f. mit 20, 2 f. 26, 26 ff. mit 21, 22 ff., so hat man sich daran zu erinnern, daß Isaak auf der einen Seite das treue Abbild seines Vaters seyn wollte, andrerseits aber diese Begebnisse der Natur der Sache nach sich leicht wiederholen konnten. Es mag in der Ueberlieferung ein und anderes verwischt worden seyn, wie es denn sehr auffallend ist, daß beidemal der Name des Feldhauptmanns Pichol ist, aber daraus mit Ewald, Isr. Gesch. 1, 18. zu schließen, daß dieselbe Erzählung dreifach sich erhalten habe, nämlich 1 Mos. 12. 20. 26., dürfte doch eine zu große Kühnheit verrathen. In seinem Verhalten zu seinen Söhnen tritt derselbe mehr gewährenlassende als eingreifende Karakter hervor, der aber ebendadurch auch zu einer Spaltung des Hauses beiträgt, 1 Mos. 27., die übrigens seine Person weniger berührt. Dessen ungeachtet sieht man, wie er ein treuer Bewahrer der mit Abraham eingeleiteten Theokratie seines Berufes für dieselbe sich wohl bewußt ist. 1 Mos. 27. vgl. Hebr. 11, 18. 20. Er erreichte ein Alter von 180 Jahren, obgleich er schon im Alter von 130—140 Jahren an Abnahme des Gesichtes und sonstiger Gebrechlichkeit litt. Denn so alt war er, als er seinen Sohn Jakob nach Mesopotamien sandte. Als Stammvater der Edomiter wie der Israeliten ist er der Vertreter der engeren Verwandtschaft, welche die beiden Völker zu einander hatten, und welche trotz der fortdauernden Eifersucht Edoms doch gegen das Ende der israelitischen Geschichte zu einer Art Verschmelzung beider Nationen führte.

Wenn die Betrachtung des Lebens Isaaks nicht den gewaltigen Eindruck macht, wie das des Abraham und Jakobs, so macht sie um so mehr einen wohlthuenden Eindruck, als er ohne hervorragende Kraft dennoch ein treuer Bewahrer göttlicher Heilsgüter geblieben ist, und die Theokratie auch durch ihn befestigt worden ist.

Der Neigung, die erzväterische Geschichte als Sage zu behandeln, läßt sich die Thatsache entgegensetzeu, daß in Beziehung auf Lebensart ein Fortschritt nachweisbar ist.

Isaak lebt schon bequemer und köstlicher als Abraham. Während dieser den Bund mit 7 Lämmern bestätigt, 1 Mos. 21, 29 f., gibt Isaak dem König und seinem Hofe ein großes Mahl, 1 Mos. 26, 30. Während Abraham sich mit dem begnügt, was seine Heerden abwerfen, befiehlt Isaak dem Esau, ein Wild zu fahen und, wie er es gerne esse, zuzubereiten, 1 Mos. 27, 4. Rebekka aber weiß das zahme Fleisch wie Wildpret zuzubereiten V. 9. Sein Getränke ist Wein V. 25., während wir diesen bei Abraham nur ihm gereicht, 14, 18., aber nicht von ihm aufgewartet finden, 18, 7. 8. Sein Sohn Esau hat schon verschiedene und köstlich riechende Kleider. Lauter Zeichen guter geschichtlicher Erinnerung. Vaihinger.

Isagogik, biblische, s. Einleitung in das A. T., in das N. T.

Isai, s. Jesse.

Isboseth (אִישׁבֹשֶׁת, LXX Ἰεβοσθὲ, Josephus Ἰέβοσθος), ein Sohn des Saul, der einzige nach der traurigen Schlacht am Gilboa vom Königshaus Uebrige. Abner, sein Verwandter und Oberbefehlshaber des Heeres, machte ihn zum König, um die Herrschaft Israels beim Hause Sauls zu erhalten. Er selbst war ein schwacher, willenloser Mann. Obschon er 40 Jahre alt gewesen, als sein Vater starb, hat er selbst das Scepter zu ergreifen noch nicht den Muth gehabt, und als er König war, befand er sich ganz in den Händen Abner's, der wie ein mächtiger Großvezier thatsächlich den Staat regierte. Die Schrift stellt in ihm ein lebendiges Beispiel dar, wie auch das heilig gehaltene Recht legitimer Erblichkeit keine Wurzel habe, wenn es nicht zugleich von kräftiger Persönlichkeit geadelt wird. Isboseth der Königssohn, der legitime Erbe steht in seiner Hülfslosigkeit dem David, Sohne Isai's, dem von göttlicher Kraft erfüllten Helden gegenüber. David stürzt nicht gewaltsam die Dynastie seines einstigen Herrn. Sie bricht von selbst durch die Ohnmacht ihres Inhabers zusammen. Isboseth regiert und stirbt durch das Geschick, ein Königssohn zu seyn. Wenn die göttliche Berufung fehlt, so hilft kein legitimes Prätendententhum. Das zweite Buch Samuelis (Kap. 2—4.), wo die Geschichte des Isboseth erzählt wird, thut seiner nur Erwähnung, um seine Bedeutungslosigkeit darzuthun. Wie es scheint, drückt sie dies schon im Namen*) aus. Sie sagt: Abner nahm den Isboseth und machte ihn zum König, und setzt das Alter dazu, in welchem er stand.

---

*) Es ist eigenthümlich, daß der Sohn Sauls איש בשת, der Sohn Jonathan's מפי בשת genannt ist. In der Chronik I. 9. 39. ist איש בשת offenbar אש בעל genannt, wie für מפי בשת ein מרי בעל und קרי מבעל genannt ist. Die Meinung derer, welche glauben, daß sie ursprünglich wie in der Chronik genannt gewesen seyen und die Erzählung nur für בעל gesetzt hätte בשת, verwirft Ewald (2. 383. Not.) mit Recht, weil in der That nicht anzunehmen ist, daß der Sohn des יהונתן und seine Brüder dem Baal gewidmete Namen getragen haben werden. Aber anzunehmen, wie Ewald will, daß בעל nicht den heidnischen Gott zu bezeichnen brauche, müssen wir ebenfalls anstehen (vgl. meine Abhandlung über Thüringische Ortsnamen in den wissenschaftl. Berichten I. 2. S. 123 und im besonderen Abdruck). Das Verhältniß kann ein anderes seyn. בשת kommt nur in diesen zwei Namen vor. Hätte es für בעל gestanden, warum nur hier, während in analogen Namen der Phöniker immer El dem Baal entspricht. Daß die beiden unglücklichen Nachkommen Sauls den Namen tragen und sonst Niemand, bezieht sich offenbar auf ihr Schicksal und es sind vielleicht mehr Zunamen als eigentliche Namen. Dem Hause Davids gegenüber ging das Haus Sauls in Trümmer. Die den Psalmisten verfolgenden Feinde gingen im Unglück unter. בשת ist nicht bloß Scham, sondern auch Erniedrigung, Demüthigung. Der Volksmund nannte die unglücklichen Epigonen des königlichen Hauses, vor dem einst David entfloh, mit diesen Namen, wie es beim Psalmisten selbst heißt: איביו אלביש בשת, seine Feinde werde ich mit Scham bekleiden (132, 18.) und eine andere Stelle: „Die gegen mich groß thaten, ילבשו בשת, werden Scham anziehen" (35, 26.). Was in diesen Versen gesagt ist, ging buchstäblich am Hause Sauls in Erfüllung und es war eine wahre, wenn auch schmerzhafte Bezeichnung, die mit Bezug auf Sauls und Davids Geschick seinen Sohn und Enkel mit Namen belegten, in denen ihre Scham בשת

Als Abner zu der Kebsfrau Sauls kam, tadelte dies Isboseth. Bezeichnend ist, daß dies die einzige selbständige Aeußerung ist, die von dem König berichtet wird. Die Frauen des verstorbenen Königs zu berühren, war ein Recht, das nur königlichem Wesen zustand. Indem Isboseth den Abner darüber tadelte, beleidigte er diesen, der faktisch König und Retter des Hauses von Saul war. Die harte Antwort Abners, der ihm seine ganze Ohnmacht vorrückte und seinen Abfall zu David offen meldete, ertrug Isboseth stillschweigend. „Denn er hatte keine Kraft zu antworten, aus Furcht vor ihm.“ Die größte Demüthigung aber folgte nach. Abner setzte sich in Folge jenes Tadels, den er durch Isboseth erhalten hatte, in Verbindung mit David. Dieser wollte aber von keiner Verhandlung eher etwas wissen, bis ihm seine ehemalige Frau, Michal, die Tochter Sauls, zurückgegeben sey. Diese hatte ihm Saul weggenommen, um damit David jeden Anspruch, den er als sein Schwiegersohn machen könne, zu nehmen. David aber stellte eben darum als erste Bedingung die Zurückgabe der Michal, die er nicht bloß liebte, sondern in der er seine Angehörigkeit zum alten Königshause, einst durch tapfere Thaten erworben, vor allem Volk begründete. Diese Zurückforderung konnte von ihrem jetzigen Gemahl nur der König, ihr Bruder, erwirken. Und Isboseth forderte sie zurück, durch Abner bewogen. Was also Abner nothwendig hatte, um sich mit David gegen Isboseth zu berathen, führte der willenlose König selbst aus, und zwar ohne Rücksicht darauf, daß, indem er David seine Schwester als Gemahlin zurückgab, er dessen Ansehen und Macht in den Augen des Volkes rechtlich bestätigte und vermehrte.

So schwach war dieser Mann. Daher erschrack er, als die Nachricht vom Morde Abners einging; „seine Hände wurden schlaff.“ Der Gehorsam und die Autorität, welche Abners mächtige Hand erzwungen hatte, lösten sich; zwei Hauptleute des Isboseth nahmen die Gelegenheit des allgemeinen Schreckens wahr, um, wie sie meinten, bei David Gunst zu empfangen, erschlugen den König meuchelmörderisch im Schlafe und brachten sein Haupt dem David. Von dem empfiengen sie den verdienten Lohn. Ruchlose Menschen haben einen איש צדיק erschlagen, ruft er aus, einen unschuldigen Mann. David spricht darin aus, daß Isboseth ohne Schuld gefallen sey; er habe nichts gethan, was zu diesem Ende hätte Grund geben können. So starb der letzte Sohn Sauls auf seinem Lager durch Meuchelmord, während Saul selbst und seine anderen Söhne auf dem Schlachtfelde fielen. Die Gewalt der Feinde und die Ohnmacht des Herzens haben in der Fügung Gottes dem Sohne Isai's den Weg zum Throne gebahnt. **Paulus Cassel.**

Isebel (אִיזֶבֶל, Sept. Ἰεσαβήλ Vulg. Jesabel, vielleicht aus אֱוִיזֶבֶל abgekürzt mit der Bedeutung Himmelswohnung, etwa gleich בַּעַל זְבוּל oder בַּעַלצְעוֹן) war nach 1 Kön. 16, 31. Tochter des sidonischen Königs Ethbaal, der nach Josephus Arch. 8, 13, 2. und gegen Apion 1, 18. eigentlich tyrischer König wurde, nachdem er früher Priester der Astarte, seinen Bruder Phelles, selbst einen Thronräuber, gewaltsam verdrängt hatte. Zunächst war es wohl die Rücksicht auf Förderung des Handels, welche Ahab zu dieser Heirath bewog. Aber Isebel, nach Josephus ein *γύναιον δραςήριόν τε καὶ τολμηρόν*, übte einen völlig beherrschenden Einfluß auf ihren eiteln und schwachen Gemahl, so daß sich dieser zu Grausamkeiten durch sie hinreißen ließ, welche sonst nicht in seiner Natur vorherrschten. Als Priesterstochter brachte sie viel Eifer für ihre väterliche Religion mit, und als herrschsüchtige Frau hatte sie, wie ihre Tochter Athalja, den Plan, die beiden Reiche zur heidnischen Religion hinüberzuführen und die Kronen derselben an ihre eigene

---

hervorgehoben war. Der Chronist faßt die Endung in dem Sinne, daß בשת bei den Propheten identisch mit Baal erscheint. Um die Schmach des Namens für die königlichen Personen zu vermindern, stellt er בעל her. Denn in des Chronisten Zeit war בעל kein Name mehr, der besonders schändete, weil man den Baalsdienst nicht mehr fürchtete — aber בשת war immer seiner Bedeutung nach nicht ehrenvoll. In einer phönizischen Grabschrift bei Gesenius (Melit. 2. Monumenta Phoen. p. 103. 4.) kommt ein בשת vor, über dessen Sinn aber allerdings die von Gesenius gegebenen Erläuterungen sowenig als die früheren genügen.

Familie zu bringen. Dieses Streben verfolgte sie mit großer Beharrlichkeit, indem sie den König Juda's erst in's Bündniß mit Israel zog, und ihre Tochter an den Kronprinzen dieses Reiches zu vermählen wußte. Auf ihr Betreiben ließ der König in Samarien einen weitläufigen Tempel des Baal aufführen, zu welchem 450 Priester gehörten, 1 Kön. 16, 32; 18, 19. In diesem war, wie es scheint, der Sonnengott Baal nebst seinen Mitgöttern auf vielen Säulen abgebildet, und eine große, sehr hohe Prachtsäule stand vor demselben, 2 Kön. 3, 2; 10, 25—27. Einen anderen prachtvollen Bau ähnlicher Art, wobei 400 Priester angestellt waren, errichtete man für einen Orakelhain der Astarte und diesen wahrscheinlich, da er 2 Kön. 10, 25—27. in Samaria nicht erwähnt wird, bei dem Lieblingspalaste Ahabs zu Jesreel, 1 Kön. 16, 33; 18, 19. Da der König selbst bei diesen heidnischen Heiligthümern opferte, so folgten schon deßhalb viele seinem Beispiele, und andere wurden durch den sinnlichen Reiz der sinnlichen Religion angezogen, so daß bereits große Gefahr für den angestammten Gottesdienst entstund. Einen Widerspruch gegen diesen Götzendienst konnte das gewaltthätige und stolze Weib nicht dulden und darum wurden die Propheten hart verfolgt und viele derselben getödtet (1 Kön. 18, 4. 13.). Indessen leisteten die Propheten und besonders Elias kräftigen Widerstand, der ihr ebendeßwegen auch auf's Aeußerste verhaßt war, 1 Kön. 19, 2; 18, 10. Diese Verfolgungen hörten wahrscheinlich niemals auf, nur daß die Geschichte von den einzelnen Unthaten schweigt, welche an denen verübt wurden, die für die väterliche Religion eiferten. Welch eine Schreckensregierung eingeführt und festgehalten wurde, sehen wir an den Klagen Elias, die er 1 Kön. 19, 14. vor seinem Gott aussprach, zugleich aber auch, wie sehr die wahren Gottesverehrer eingeschüchtert waren. Isebel war aber auch in jeder anderen Beziehung gewaltthätig und ränkesüchtig, und scheute auch die schlechtesten Mittel nicht, um ihre Absichten zu erreichen. Davon haben wir ein sehr sprechendes Beispiel an dem Verfahren gegen Naboth, der dem väterlichen Gesetze gemäß den ihm zugehörigen Weinberg nicht an den König verkaufen wollte. Es war ihr ein Leichtes, durch falsche Zeugen die Verurtheilung dieses unschuldigen Mannes herbeizuführen, 1 Kön. 21, 1—13. Auch die Treulosigkeit gegen Josaphat, 1 Kön. 22, 30., scheint in dem Kopfe der Isebel ausgehegt worden zu seyn. Auch als Ahab an seinen Wunden gestorben war, setzte sie unter ihren beiden Söhnen Ahasja und Joram noch 14 Jahre ihre verderblichen Plane fort. Aber auch die Propheten blieben wach; und als die rechte Zeit gekommen war, ließ Elisa, der schon von Elias den Auftrag erhalten hatte, Jehu zum Könige salben, der nun die verderbte königliche Familie und den von derselben eingeführten Götzendienst schonungslos ausrottete. Doch ihre Frechheit und Entschlossenheit verließ Isebel auch jetzt nicht. Als Jehu gen Jesreel, der Sommerwohnung Isebels, kam, bot sie alle ihre verblichenen Reize auf, schminkte sich, schmückte ihr Haupt und schaute zum Fenster heraus, 2 Kön. 9, 30. Hier suchte sie den Sieger von weiteren Gewaltthaten gegen ihr Haus abzubringen und hatte vielleicht die eitle Hoffnung, sein Herz zu gewinnen, um als Gemahlin dieses Königs ihr bisheriges Treiben fortsetzen zu können. Aber Jehu, bei seiner Salbung gerade auf sie als den Gegenstand des göttlichen Gerichtes (2 Kön. 9, 10. 1 Kön. 21, 23.) aufmerksam gemacht, ließ sie sofort aus dem Fenster stürzen, worauf ihr zerschmetterter Leichnam eine Beute der Hunde wurde, 2 Kön. 9, 33 ff. So endete dieses Weib, das 36 Jahre hindurch einen so schädlichen und tief entsittlichenden Einfluß auf Israel ausgeübt hatte. An ihrem Beispiele kann man sehen, wie mit so gutem Grunde das mosaische Gesetz auf keinerlei Weise die Verbindung der Israeliten mit den Kanaanitern dulden wollte, weil die Gemeinschaft mit dem wüsten und wollüstigen Götzendienste, in dessen Gefolge alle Laster in Schwang kamen, alle Bande der Zucht auflöste und den schlimmsten Lastern Zugang verschaffte. **Vaihinger.**

Isidor Mercator, s. Pseudoisidor.

Isidorus von Pelusium, ein Aegypter, nach Ephraem Antiochen. (bei Phot. cod. 228.) aus Alexandria selbst gebürtig, ist ein etwas älterer Zeitgenosse des alexandrinischen Patriarchen Cyrill. Sein Geburtsjahr ist unbekannt, man wird es aber über

drei Decennien in das vierte Jahrhundert hinaufrücken müssen, da er schon an den praefectus praetorio Rufin, dessen Sturz 395 fällt, Briefe gerichtet hat (I, 178, 489) mit der Sicherheit und dem Nachdruck eines Mannes, der bereits einen Anspruch darauf hat, gehört zu werden. Der Zeit nach ist es daher sehr wohl möglich, wiewohl nicht positiv zu erweisen, daß der Bischof Gregor, an welchen ein Brief Isidors (I, 125) gerichtet ist, Gregor von Nyssa ist, wie Tillemont vermuthet. Oft ist Isidor auf die Autorität des Nicephorus Call. hin als Schüler des Johannes Chrysostomus bezeichnet worden, was nicht nachweislich, und wohl nur aus seiner Verehrung für diesen großen Mann, dem er in mancher Beziehung geistesverwandt ist, aus der lebhaften Theilnahme, die er seinen Schicksalen zollt, und aus der Kenntniß, Hochschätzung, ja Benutzung seiner Schriften geschlossen ist (vgl. I, 152. 156. 310. II, 42. IV, 424. V, 32. und Niemeyers Monographie, S. 5.). Isidor lebte in einem bei Pelusium*) (an der östlichen Hauptmündung des Nil) auf einem Berge gelegenen Kloster als Presbyter und Abt. (*Facundus Herm.* def. trium capit. II, c. 4. und das sogenannte Synodikon: Variorum patr. epp. ad Conc. Ephes. pert. ed. C. Lupus, Lovan. 1682, II, p. 22 — auch bei Mansi V. 731 ff., worin auch mehrere Briefe Isiodors; beides Zeugnisse aus dem 6. Jahrh., letzteres aber ruhend auf den Mittheilungen des Irenäus Tyrius, des jüngern Zeitgenossen Isidors.) In dieser Stellung zeigen ihn seine zahlreichen Briefe als einen hochangesehenen, freimüthigen, von heiligem Ernste durchglühten geistlichen Rathgeber, Seelsorger und schriftkundigen Lehrer. Die Blüthe seines Ansehens fällt nach Evagrius (I, 15.) in die Zeit Theodosius des Jüngeren. Wie lange er aber gelebt, ist zweifelhaft. Die Briefe I, 310 u. 311 an Cyrill und den Kaiser Theodosius, gehören ohne Zweifel dem Jahre 431 an (s. u.), ein anderer (I, 324) den nächstfolgenden Jahren, in denen Cyrill mit den Antiochenern unterhandelte. Weiter herab führen keine sichern Data, denn die Briefe, aus denen man hat schließen wollen, Isidor habe den Ausbruch des eutychianischen Streites und das Eindringen des Eutychianismus in Aegypten erlebt, — es sind großentheils die auch von Leontius Byz. (c. Eutych. et Nest. Max. Bibl. pp. t. IX. 681 sqq. Gall. t. XII, 658 sqq.) angeführten — enthalten keine ausdrückliche Erwähnung des Streits und erklären sich vollständig aus der Rücksicht auf die alexandrinische Richtung der Christologie, wie denn einige derselben noch an Cyrill selbst gerichtet, also nothwendig vor dessen Tode 444 geschrieben sind. Seine zahlreichen Briefe eröffnen uns einen vielseitigen Einblick in eine für alle Zeiten ehrwürdige christliche Persönlichkeit. Es ist ein Repräsentant des griechischen Mönchthums jener Zeit in seiner edelsten Gestalt, der uns hier entgegentritt. Nur in der Zurückziehung vom Geräusch der Welt, in freiwilliger Armuth und Enthaltsamkeit, deren hohes Vorbild Johannes der Täufer ist, gedeiht ihm die wahre, die praktische Philosophie der Jünger Christi (I, 63 u. o.). In den Wogen des alltäglichen Lebens hat die Seele nicht Muße, Gott zu erkennen (I, 402), und nur in möglichster Bedürfnißlosigkeit kommt sie der göttlichen Freiheit nahe. „Sorgen wir für die Seele am meisten, für den Leib soweit es nothwendig ist, für die Dinge draußen gar nicht!“ (II, 19). Die Unverträglichkeit des weltlichen Lebens mit den Forderungen der Nachfolge Christi wird oft so stark hervorgehoben, daß consequenter Weise Mönchthum und praktisches Christenthum ihm zusammenfallen müssen, wie er wirklich einmal sagt: *ἡ τοῦ θεοῦ βασιλεία ἡ μοναχικὴ ἐστι πολιτεία, οὐδενὶ μὲν ὑποκύπτουσα πάθει, μετέωρα δὲ φρονοῦσα καὶ ὑπερουράνια κατορθοῦσα* (I, 129). Natürlich steht ihm der jungfräuliche Stand hoch auch über der rechtmäßigen Ehe. Je wichtiger ihm aber das Mönchthum ist, desto weniger will er sich in ihm mit der bloß äußerlichen Zurückziehung oder der strengen Ascese begnügen. Der Kranz aller Tugenden soll hier sich winden, alle Gebote des Herrn sollen darin ihre Befolgung finden.

---

*) Pelusiota heißt er zuerst, so viel bekannt, bei Facundus von Herm. — Bei du Pin. u. a. wird er nach einer schon aus dem Mittelalter datirenden falschen geographischen Combination auch Isidorus von Damiette genannt.

Schmähsucht, Zorn und Haß an einem Mönche ist schlimmer als ohne diesen Fehler der Mangel mönchischer Enthaltsamkeit; nichts soll ihm ferner seyn als Stolz auf seine Vollkommenheit, denn nicht der jungfräuliche Stand sondern die Demuth erhöht. Auch entgehen ihm die eigenthümlichen Gefahren des Mönchthums nicht, und besonders ermahnt er auch zur Arbeit. — Begreiflicher Weise theilt der Mönch Isidor mit seiner Zeit, welche überhaupt die alte Weitherzigkeit nicht mehr kannte, eine gewisse Geringschätzung heidnischer Bildung und Wissenschaft; das sittlich Unlautere der heidnischen Mythologie (I, 227.) und die Resultatlosigkeit und Zwiespältigkeit heidnischer Spekulation (II, 3.) entfremden sie dem Christen. Doch haben die Philosophen viel über Tugend speculirt (II, 3.), und daraus kann auch ein Christ wie eine Biene Honig saugen; das übrige aber muß er gehen lassen und sich dafür sein Leben lang an die Schrift halten. — Was Isidorus vom Mönchthum fordert, das muß er selbst in hohem Grade geübt haben, wenigstens stand er im Geruch großer Heiligkeit, so daß man selbst Dinge, die er im Gebrauch gehabt, heilig hielt. Dagegen erklärt er sich freilich selbst mit würdigem Ernste, und eine anspruchslose demüthige Gesinnung, wie er sie vom Mönch verlangt, spricht sich auch sonst unzweideutig aus. Dies hindert ihn aber nicht, fest und mit einem gewissen Gefühl von Ueberlegenheit mit seinen Ermahnungen und Strafreden hervorzutreten. Und in dem Geiste, welcher in diesen Ermahnungen weht, liegt die schönste Ergänzung seiner negativen Mönchsmoral. Zurückgezogen von der Welt trägt er doch selbst die Noth und die Gefahren der ganzen Christenheit auf dem Herzen, stützt, ermahnt und straft überall, wo er mit seinem schriftlichen Worte hingelangen kann, und gerade seine mönchische Stellung befähigt ihn dazu, und nimmt manchem herben Strafworte den menschlichen Stachel, den sie sonst haben würden. Von sehr vortheilhafter Seite zeigt sich Isidorus in seinem Verhalten zu Cyrill. Mit ihm von Anfang einig im dogmatischen Gegensatz gegen Nestorius hat er doch ein offenes Auge für seine Leidenschaft und Ränkesucht; als daher Cyrill sich rüstet seinen Hauptschlag gegen Nestorius zu führen (431), ermahnt er ihn sehr ernst, nicht blinde Leidenschaft, sondern ruhige Erwägung entscheiden zu lassen (I, 310.*), und zu gleicher Zeit warnt er den Kaiser freimüthig vor dem Unfug, welchen die unberufene Einmischung seiner dogmatisirenden Hofleute stifte (I, 311.). Als aber Cyrill den Verhältnissen nachgebend und zufrieden, daß nur die Person des Nestorius preisgegeben wurde, sich zu jenen dogmatischen Zugeständnissen an die Antiochener herbeiließ, mußte er von Isidor die Mahnung hören, festzustehen und sich selber nicht untreu zu werden. Ganz besonders liegt ihm die Würde des Priesterthums, dieses kostbarsten Gutes (II, 65.), dieses von Gott angezündeten Lichts (I, 32.), am Herzen. Ein großer Theil seiner Briefe hält pflichtvergessenen Geistlichen zum Theil mit furchtbarem Ernste die schwere Verantwortlichkeit ihrer Stellung vor. Namentlich wird der Bischof Eusebius von Pelusium mit einem Theile seiner Geistlichkeit immer auf's Neue von ihm gezüchtigt, daß sie es wagen, priesterliche Aemter um Geld zu verkaufen und zu kaufen, daß sie um ihrer weltlichen Zwecke willen die Gemeinden verkommen lassen, lieber prachtvolle Kirchen bauen, als der Armen sich annehmen, vor allem aber, daß sie durch ihren anstößigen Wandel den Christen Aergerniß geben. Er täuscht sich nicht über die Macht eines im Bösen verhärteten Willens, welche seinen Ermahnungen gepanzert gegenüber steht, aber die Liebe drängt ihn immer wieder, sein wenig Erfolg versprechendes Werk in Hoffnung aufzunehmen (vgl. den schönen Brief II, 16.). Besonders schmerzt es ihn, daß durch die Sünden Einzelner die Unverständigen veranlaßt werden, an dem priesterlichen Amt überhaupt irre zu werden, und daß der Zweifel erwacht, ob solche unwürdige Priester die Gnadenmittel der Kirche heilkräftig verwalten können. Dem tritt er in Briefen an Laien mild belehrend entgegen. Daß ferner auch zahlreiche unwürdige oder schwache Glieder des Mönchsstands seine strafenden oder ermahnenden Worte hervorrufen, kann man sich denken. Aber sein Blick reicht weiter. Er nimmt sich in jener

*) Er beginnt: ἡ μὲν προσπάθεια οὐκ ὀξυδορκεῖ, ἡ δὲ ἀντιπάθεια ὅλως οὐχ ὁρᾷ.

patriarchalischen Weise, welche das alte Christenthum auszeichnet, auch allgemein menschlicher — bürgerlicher und privater — Noth an und erschrickt dabei auch nicht vor den Großen dieser Erde. Herzlich ermahnt er den Kaiser zur Milde und Freigebigkeit (I, 35.), von dem mächtigen Rufin aber fordert er, daß er den Gewaltthaten des Prätors Cyrenius Einhalt thue, damit er nicht dereinst in gleiches Gericht mit ihm komme (I, 178.) und Cyrenius selbst wird in der herbsten Weise von ihm gestraft (I, 174 ff.). Aehnliches kehrt oft wieder, wie er sich auch ausdrücklich für ganz besonders berufen erklärt, für das Wohl der Stadt bei den Machthabern sich zu verwenden (II, 25.). Ebenso aber legt er für Sklaven, die zu ihm fliehen, bei ihren Herrn Fürbitte ein, nicht ohne den Herrn zu Gemüthe zu führen, daß sie als Christen keine Sklaven halten sollten.

In dogmatischer Beziehung gehört Isidor nicht zu den tonangebenden Größen. Er schließt sich der kirchlichen Orthodoxie, so weit sie damals in der griechischen Kirche feste Gestalt gewonnen hatte, aufrichtig und mit Eifer gegen alle Häresieen an. Weder die gelegentlichen Aeußerungen über letztere, noch die Bemerkungen über das damals so große Bewegung verursachende christologische Dogma zeigen besondre dogmatische Befähigung. Außerdem beziehen sich seine dogmatischen Aeußerungen besonders auf die Punkte, welche ihm für das praktische Christenthum wichtig sind, auf Sünde, Freiheit, Gnade, die er ungefähr wie Chrysostomus faßt, um die Freiheit im Sinne der griechischen Dogmatik gegen jede naturalistische Auffassung des Sittlichen zu behaupten. Hierher gehört auch seine Bekämpfung der Lehre vom Fatum (s. u.). Außerdem ist etwa noch zu nennen sein Brief über die Auferstehungslehre (II, 43.), und seine Bekämpfung der Lehre des Origenes vom Fall der Seelen (IV, 163.). Bedeutender aber ist er als Exeget. Von seinen Briefen bezieht sich nämlich eine große Zahl auf exegetische Fragen (daher die Bezeichnung auf dem Titel seiner Werke*). Die Schriftwahrheit ist ihm der himmlische Schatz in irdenen Gefäßen, den Einfältigsten verständlich und doch so voller Weisheitstiefen, daß auch den Weisesten darob schwindelt. Dringend empfiehlt er auch als Förderungsmittel der Heiligung Beschäftigung mit der Schrift, und klagt über Mangel derselben. Es ist freilich schon ein Vorwurf, daß wir überhaupt der Vermittlung durch die Schrift bedürfen. Zu den Alten, Noah, Abraham, Hiob, hat Gott nicht durch Buchstaben, sondern durch sich selber geredet, weil er ihren Sinn rein fand. Erst mit dem Verderben des jüdischen Volks wurden Schriften nöthig; und ähnlich ist's im Neuen Testament. Die Apostel erhielten nichts Schriftliches, sondern die lebendige Gnade des heiligen Geistes. Hätte die Christenheit den ursprünglichen Reichthum der Geistesgaben durch Treue in Lehre und Leben bewahrt, so wären Schriften gar nicht nöthig gewesen (III, 106. 406.). Um so schlimmer, daß wir nun nicht einmal der Schrift gebrauchen, wie wir sollen. Das Geschäft des Auslegers ist es nun, mit heiliger Gesinnung an die Schrift zu gehen, gewissenhaft und selbstverleugnend nicht unter- sondern auszulegen, von ihr selbst sich führen zu lassen (II, 106. 244. III, 292.), nicht an einzelne Worte, sondern an den Inhalt in seinem Zusammenhange sich zu halten (III, 136.). Daß er trotz dieser Forderungen eine nach unserm Urtheil oft sehr willkürliche Allegorie besonders in christologischen Deutungen alttestamentlicher Stellen sehr fleißig übt, steht damit natürlich für ihn selbst nach den vorherrschenden Grundsätzen seiner Zeit nicht in Widerspruch. Nur warnt er auch hierin vor Gewaltsamkeit, und will besonders in der Auslegung des Alten Testaments den geschichtlichen Sinn durch den mystisch-prophetischen, die *ἱστορία* durch die *θεωρία*, nicht aufgehoben oder verschlungen wissen (IV, 203). Wo mystische Deutung nicht ungezwungen geschehen kann, soll der Erklärer bei der einfachen historischen Beziehung stehen bleiben, um nicht den Juden und Heiden Waffen in die Hände zu geben (II, 63. 195.). Uebrigens fehlt es auch nicht an Versuchen grammatischer (I, 18.) und sachlicher Erklärung (I, 68. II, 150. III, 110. I, 114. II, 66., an letzter Stelle mit gelehrter Beziehung auf Josephus). Interessant ist auch der kritische

*) Isidori de interpretatione divin. script. epp.

Versuch (III, 31.) das passive πρωτότοκος πασ. κτισ. Kol. 1, 15. in das aktive πρωτοτόκος umzusetzen und auf die Schöpferthätigkeit Christi zu beziehen, gegen die constante arianische Benutzung dieser Stelle.

Die Zahl der uns erhaltenen Briefe Isidors beläuft sich nach der pariser Ausgabe über 2000, und wird nur dadurch etwas gemindert, daß ohne Zweifel mehrmals zwei aufeinanderfolgende vereinigt werden müssen, einige andre in abweichenden Recensionen sich doppelt vorfinden. Schon Facundus v. Herm. gibt ungefähr übereinstimmend damit die Zahl 2000 an; ob die späteren Angaben (Suidas. 9000, Nicephor. 10,000) die mit der zeitlichen Entfernung wachsen, auf historischem Grund ruhen, muß daher bezweifelt werden. Die unglückliche Conjectur Heumanns aber, daß die meisten dieser Briefe, besonders die zahlreichen Strafepisteln von Isidor nur fingirt seyen, um seinen Schülern als rhetorische Muster zu dienen, bedarf für jeden, der einiges Verständniß für die darin sich offenbarende Persönlichkeit mitbringt, keiner Widerlegung. Isidor erwähnt selbst einer von ihm verfaßten Schrift *Πρὸς Ἕλληνας*, worin nach II, 137 die göttliche Vorsehung wegen des Glücks der Bösen, des Unglücks der Guten gerechtfertigt, nach II, 228 die Nichtigkeit der heidnischen Mantik nachgewiesen war. Die Vermuthung, daß diese identisch sey mit der andern III, 253 erwähnten (ein *λογίδιον περὶ τῆς εἱμαρμένης*), bestätigt sich bei genauerer Betrachtung jener Briefe nicht. Dagegen haben wir höchst wahrscheinlich dieses *λογίδιον* in dem langen Briefe an den Sophisten Harpokras III, 154., welcher eben diesen Gegenstand behandelt. Angebliche Schriften an Cyrill (nach Evagrius I, 15.) sind von den Briefen an ihn wohl nicht verschieden; ebenso erklärt es sich hinreichend aus den angeführten Briefen über Chrysostomus, wenn ihn ein nicht vor dem Ende des 10. Jahrh. verfaßter Katalog der Lebensbeschreiber des Chrysostomus nuter diesen nennt (Chrysost. opp. ed. Sabilius VIII, 293. 964.*). Einige andre Notizen über Schriften Isidors s. bei Niemeyer S. 35 f. — Ausgaben: die drei ersten BB. Paris 1585. fol. (Jak. Billius Arbeit, ed. von Chatardus). Mit dem 4. Buch vermehrt von *C. Rittershusius*, Heidelb. offic. Commel. 1605. fol. Das 5. B. durch den Jesuiten Andr. Schott, Antw. 1623. 8. (Francof. 1629. fol.) Vollständige aber sehr fehlerhafte Gesammtausgabe: Paris 1638 fol. bei Morell. (Max. Bibl. VV. PP. tom. VII.). Isidorianae Collationes veranstaltet durch den Cardinal Barberini, ed. von P. Possevinus, Rom 1670. Diese benutzt in der Ausgabe der lat. Ueberſetzung Venet. 1745. Roncon. — Ueber ihn von den Aelteren besonders *Tillemont*, mém. t. XV. der sein Leben, *du Pin*, t. IV. 3 sqq. der den Inhalt seiner Briefe genauer gibt. — *Heumann*, diss. de Isidoro Pelus. et ejus epp. Gott. 1737, abgedr. auch in seinen primitiae Gött. acad. — *H. A. Niemeyer*, de Isid. P. vita scriptis et doctrina Hal. 1825, wo auch ausführliche Collationen mit den Katenen und Nachricht über die Codd. p. 69—146. Vgl. auch Acta Sanctor. 4. Febr.

W. Möller.

Isidorus von Sevilla, der berühmteste Schriftsteller des siebenten Jahrhunderts, wurde zu Carthagena, wo sein Vater Severianus Präfekt war, in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts geboren. Er hatte zwei Brüder, Leander und Fulgentius, welche beide Bischöfe waren, der Eine zu Sevilla, der Andere zu Carthagena; er selbst widmete sich gleichfalls dem geistlichen Stande und folgte seinem Bruder (im Jahre 600 oder 601) auf dem Bischofsitze in Sevilla nach. Als Bischof führte er auf den Synoden von Sevilla (619) und Toledo (633) den Vorsitz. Als er die Nähe des Todes fühlte, vertheilte er sein ganzes Besitzthum unter die Armen und ließ sich in die Kirche bringen, wo er laut um Vergebung seiner Sünden betete, und das versammelte Volk zur Liebe und Einigkeit ermahnte. Er starb vier Tage nachher am 4. April 636. Dies sind die wenigen aus seinem Leben bekannten Züge. Isidors Gelehrsamkeit umfaßte Alles, was von wissen=

*) Was hier von seinem Leben erzählt wird, seine angebliche Verfolgung durch Theophilus wegen seines Origenismus beruht lediglich auf Verwechselung mit dem alexandr. Presbyter Isidorus.

schaftlicher Bildung in seinem Zeitalter zu erlangen war. Als theologischer Schriftsteller hat er besonders eingewirkt durch sein liturgisches Werk de ecclesiasticis officiis libri duo, das für das Ritual der römisch-katholischen Kirche wichtig ist, und durch die Schrift Sententiarum libri tres, welche eine nach den vornehmsten Gegenständen geordnete Zusammenstellung von meist aus den Werken von Gregorius M. und Augustin gezogenen Gedanken enthält, die sich auf Dogmatik und Moral beziehen. In seiner Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum folgt er gleichfalls den Grundsätzen Gregor's und mißbilligt die gewaltsamen Maßregeln zur Bekehrung der Juden in Spanien. Der von Isidor ausgestreute Same wissenschaftlicher und theologischer Bildung wirkte lange in Spanien fort. Dupin fällt in seiner biblioth. des auteurs eccles. T. V. p. 11 folgendes Urtheil über Isidor: „er besaß eine große Belesenheit, aber weder Sinn für Schönheit noch für eine höhere geistige Auffassungsweise. Sein Styl hat nichts Empfehlenswerthes außer der Feinheit; er ist aber weder beredt noch frei. Seine eigenen Gedanken sind oft falsch und von den Gedanken Anderer macht er nicht immer eine gute Auswahl. Er begnügt sich mit oberflächlichem Wissen und dringt nicht tief genug in den Gegenstand ein; er bemerkt nur das Trivialste und täuscht sich nicht selten.“ Die unter seinem Namen veröffentlichte Sammlung von Kirchengesetzen (Collectio Canonum et epistolarum decretalium) ist längst als ein Machwerk späterer Zeit anerkannt. Die vollständigste Gesammtausgabe der Werke Isidor's ist von Faustin Arevali, Romae 1797—1803. 7 Vol. 4. Th. Pressel.

Isidorische Sammlungen, s. Kanonen- und Dekretalensammlungen.

Islam, s. Muhammed und der Islam.

Island. Als König Harald Harfagr in Norwegen die Alleinherrschaft aufrichtete, und dadurch ganze Schaaren seiner Landsleute veranlaßte, in der Fremde sich eine neue Heimath zu suchen, wandle sich ein namhafter Theil der Mißvergnügten nach der kurz zuvor (um 860) von Scandinavien aus entdeckten Insel Island. Die vereinzelten Keltischen Christen, welche man hier vorfand, wichen vor der heidnischen Einwanderung scheu aus dem Lande. Die wenigen Familien unter den Einwanderern selbst, welche in den Westlanden dem Christenthume sich befreundet hatten, waren zu isolirt, auch wohl zu wenig fest im Glauben, als daß sie diesen sich hätten erhalten können. So war die neue Republik bald wiederum vollkommen heidnisch, und nur durch einzelne Heer- und Kauffahrten wird noch einige Berührung der Insel mit dem Christenthume vermittelt. Seltener aus innerer Ueberzeugung, häufiger um äußerer Vortheile willen nehmen einzelne Isländer im Auslande die Taufe oder doch die Kreuzbezeichnung, welche sie in eine Mittelstufe zwischen Christenthum und Heidenthum bringt; ein ausnahmsweise gründlicher Bekehrter, Thorvaldr Kodransson, mit dem Beinamen Vidförli (der Weitgereiste) war es, der unterstützt von Friedrich, der Sage nach einem sächsischen Bischofe, den ersten Versuch machte, in Island selbst den Glauben zu verkünden (981—5). Energisch wurde das Bekehrungswerk später durch König Olaf Tryggvason von Norwegen aufgenommen, dessen 5jährige Regierung (995—1000) ja überhaupt der Mission in den Landen norwegischer Zunge fast ausschließlich gewidmet war. Er begnügte sich nicht, mit allen Mitteln der Ueberredung, der Bestechung, der Einschüchterung auf die zahlreichen Isländer einzuwirken, die auf Besuch oder in Geschäften nach Norwegen kamen; er sandte vielmehr auch Missionäre nach Island selbst ab, und unterstützte deren Thätigkeit mit dem ganzen Einflusse, dessen er auf der Insel genoß. Erst ging der Isländer Stefnir Thorgilsson dahin ab (996—7), später Dankbrand, ein sächsischer Priester, der nach mancherlei Abenteuern des Königs Hofkaplan geworden war (997—9); zwei vornehme Isländer, der weiße Gizur und Hjalti Skeggjason, brachten endlich, nachdem über der religiösen Parteiung bereits der Staat sich aufzulösen gedroht hatte, im Einverständnisse mit dem, noch heidnischen, obersten Beamten der Insel, dem Gesetzsprecher Thorgeir von Ljosavatn, ein Compromiß zu Stande, zufolge dessen das Christenthum in Island zur Staatsreligion erhoben, dagegen eine Reihe von Vorbehalten zu Gunsten des Heidenthumes gemacht

wurde (1000). Ohne Widerstand, wenn auch zum Theil nur widerwillig, ließ sich jetzt alles Volk taufen; wenige Jahre später (um 1016—20) wurden auf Betrieb des Königs Olaf Haraldsson auch jene letzten Ueberreste des Heidenthumes aus der Gesetzgebung getilgt. — Die nothwendige Vorbedingung für die Bekehrung der Insel war ein innerer Zersetzungsprozeß gewesen, welcher das nordische Heidenthum unabhängig von dessen Berührungen mit dem Christenthum ergriffen, aber freilich aus diesen letzteren neue Nahrung gezogen hatte; die Fremdartigkeit des neuen Glaubens in Lehre und Sitte, die Macht der Gewohnheit und zumal der innige Zusammenhang des Heidenthumes mit dem gesammten politischen und häuslichen Leben des Volks, setzten indessen dem Christenthume immerhin noch einen zähen Widerstand entgegen, welcher nur durch das Hereinspielen von Motiven der weltlichsten Art besiegt werden konnte. Der Natur der Sache nach ließ sich auf diesem Wege nur eine sehr äußerliche Bekehrung erreichen, und in Glauben, Sitte wie Verfassung der neuen Kirche bleiben, sey es nun als anerkannte Bestandtheile der neuen Ordnung, oder doch als vergeblich bekämpfte oder halbwegs geduldete Mißbräuche, gar manche Spuren des Heidenthumes zurück; für die Geschichte der späteren Zeit besonders bedeutsam ist die eigenthümliche Gestalt, welche zufolge jener Einflüsse die Kirchenverfassung annimmt. Im Heidenthume war die Gründung und der Besitz von Tempeln lediglich Privatsache gewesen, und jeder Besitzer eines Tempels hatte, da ein eigener Priesterstand fehlte, in diesem den Gottesdienst selbst gehalten; als die Insel sich eine Gesammtverfassung (um 930) und wenig später (um 965) eine geordnete Bezirksverfassung gab, wurde zwar einer geschlossenen Zahl von (39) Tempeln ausschließliche politische Bedeutung eingeräumt, allein damit wurde nur jeder Isländer verpflichtet, an den Besitzer eines Haupttempels als dessen Untergebener sich anzuschließen und diesem einen Tempelzoll als Beitrag zu den Kosten des Tempeldienstes zu entrichten, während nach wie vor Privattempel neben den öffentlichen vorkamen, und auch die letzteren im Privatbesitze der Häuptlinge (godhar) blieben. Durch die Einführung des Christenthumes fiel natürlich die religiöse Seite der Häuptlingswürde weg und damit der Begriff der Haupttempel; da man sich nicht getraute mehr als absolut nothwendig zu neuern, wurde Bau, Dotation und Unterhalt der Kirchen lediglich zur Privatsache. Nur so viel gewährte das Landrecht, daß der einmal erfolgte Bau auch zur ferneren Erhaltung der Kirche verpflichtete, und der Klerus konnte gehörige Dotation derselben dadurch erzwingen, daß er bis zu deren Beschaffung die Einweihung verweigerte; mit dem Vermögen seiner Kirche aber schaltete deren Besitzer ziemlich willkürlich, und hatte nur für deren Instandhaltung sowie für die Abwartung des Gottesdienstes in derselben zu sorgen. Dabei mochte er entweder selbst die Priesterweihe nehmen und in der eigenen Kirche dienen, oder einen anderen Priester sich miethen; dort war dann der Priester meist mehr Bauer, Kaufmann oder Gerichtsherr als Kleriker, hier dagegen, auf seinen dürftigen Lohn und geringe Stolgebühren beschränkt, pekuniär ganz unselbständig und überdies wie jeder andere Hausdiener zu beliebigen häuslichen oder Waffendiensten verpflichtet. Wenig besser stand es mit dem Episkopate. Anfangs nur von wandernden Missionsbischöfen besucht, erhielt Island erst 1055 einen eigenen und eingeborenen Bischof; die alten Tempelzölle wurden ihm zugewiesen, sonst aber mußte er aus eigenen Mitteln leben. Erst von dem zweiten Bischofe, Gizur, wurde das Bisthum bleibend dotirt und nach Skalaholt gelegt, dann auch (um 1106) ein zweites Bisthum zu Holar gegründet, welchem das Nordviertel zugewiesen wurde, während die übrigen drei Landesviertel bei Skalaholt verblieben; von dem Volke werden die Bischöfe gewählt, wie die Priester an den einzelnen Kirchen von deren Besitzern. Arge Verweltlichung, auch wohl Unwissenheit und sittliche Rohheit des Klerus ist die Folge dieser seiner Unselbständigkeit; an die herrschende Stellung, welche die Kirche um dieselbe Zeit anderwärts einnimmt, ist vollends gar nicht zu denken. Viel wurde allerdings gebessert, als Bischof Gizur die Landsgemeinde zur Einführung der Zehntlast vermochte (1097), und die Bischöfe Thorlakr Runolfsson und Ketill Thorsteinsson durch die Aufzeichnung des Kirchenrechtes für Recht und Verfassung ihrer Kirche eine feste Grundlage gewannen

(1123; es wurde von Grim. Joh. Thorkelin im Jahre 1776 unter dem Titel: Jus ecclesiasticum vetus, sive Thorlaco-Ketillianum oder auch: Kristinrettr hinn gamli, herausgegeben, und hat auch in der neuen Ausgabe des Gragas von Vilhjalmr Finusson Aufnahme gefunden); allein auch jetzt noch entspricht die kirchliche Ordnung entfernt nicht den Anforderungen der Kirche des Mittelalters. Das Laienpatronat ist seinem vollen Umfange nach anerkannt. Kein Cölibat sondert den Klerus vom Volke, vielmehr sind selbst die Bischöfe der Regel nach verheirathet. Kein gefreiter Gerichtsstand besteht für geistliche Personen, Sachen und Angelegenheiten; nur in Disciplinarsachen der Kleriker hat ein vom Bischofe zusammengesetztes Priestergericht zu entscheiden. In der gesetzgebenden Versammlung zwar haben die Bischöfe Sitz und Stimme, aber von einer gesonderten geistlichen Gesetzgebungsgewalt derselben ist keine Rede, und manche Gebiete, welche die Kirche für sich in Anspruch nahm, wie z. B. das Eherecht, waren ihren Satzungen zuwider vom Landrechte geordnet. Conflikte der geistlichen mit der weltlichen Gewalt konnten nicht ausbleiben, sowie erstere sich kräftig genug fühlte, solche zu beginnen. — Die Isländische Kirche war anfänglich dem erzbischöflichen Stuhle zu Bremen-Hamburg unterworfen gewesen, der ja seit seiner Errichtung (831) den ganzen Norden zu seiner Provinz zählte; bei der Gründung des Erzbisthumes Lund (1103) war dieselbe an dieses überwiesen worden; als endlich zu Nidaros ein neues Erzbisthum entstand (1152), wurde die Insel sofort zu dessen Sprengel geschlagen. Es versteht sich hiernach von selbst, daß das Streben der norwegischen Erzbischöfe nach Unabhängigkeit vom Staate, ja nach Herrschaft über den Staat, wie solches alsbald nach der Gründung ihres Stuhles erwacht, daß die hiedurch veranlaßten Kämpfe des geistlichen mit dem weltlichen Schwerte auch auf Island hinüberwirken. Gegen das isländische Eherecht, gegen die Priesterehe, gegen das Laienpatronat, dann auch gegen das Waffentragen der Kleriker und die Führung von Häuptlingschaften durch dieselben, gegen die Stellung der Priester und selbst der Bischöfe vor das weltliche Gericht wird vom Erzbischofe ernstlich zu Felde gezogen, und an manchen Bischöfen, zumal an Thorlakr Thorhallason von Skalaholt (1176—93), Brandr Sämundarson (1162—1201) und Gudmundr Arason (1201—37) von Holar, findet er eifrige Werkzeuge; mit der höchsten Erbitterung wird gestritten, und Bann und Interdikt in derselben Weise wie auf dem Continente mißbraucht und mißachtet. Doch scheitern zunächst noch die hierarchischen Bestrebungen an dem zähen Widerstande, welchen Bauern wie Häuptlinge jeder Verletzung des hergebrachten Landrechts entgegensetzen. — Seit dem Jahre 1238 fängt nun aber der Erzbischof an die Bestellung der isländischen Bischöfe an sich zu reißen, und Norweger sitzen fortan nicht selten auf den Bischofstühlen der Insel; um die Mitte des 13. Jahrhunderts (1256—64) erfolgt ferner im Einverständnisse mit der Kirche die politische Unterwerfung der Republik unter die norwegische Krone. Von jetzt an nimmt demnach die isländische Kirche noch weit entschiedeneren Antheil an dem Gange der Dinge in Norwegen, und zwar schlägt diese engere Verbindung wesentlich zum Vortheile der Hierarchie aus, weil das Königthum ihrer zur Unterdrückung der bäuerlichen Freiheit zu bedürfen glaubt. Unmittelbar nach seiner Berufung auf den Stuhl zu Skalaholt (1269) tritt Arni Thorlaksson mit einer Reihe von Neuerungen im Auftrage seines Erzbischofes hervor; auf den heftigsten Widerstand stoßen zumal seine Angriffe auf das Laienpatronat und auf das Zinsennehmen, und als der Bischof im Jahre 1275 ein von ihm verfaßtes neues Kirchenrecht bei der Landesgemeinde durchzusetzen sucht, werden nicht nur hier einzelne Bestimmungen desselben abgeworfen, sondern es ergibt sich auch ein ernstliches Zerwürfniß mit dem Könige, als welcher die Gesetzgebung auch in geistlichen Dingen sich vindicirt. Da indessen der milde K. Magnus Lagabätir in dem Vergleiche, welchen er (1277) zu Tunsberg mit seinem Erzbischofe abschloß, auf die geistliche Gesetzgebung wie auf so manche andere Rechte verzichtete, wurde auch in Island zunächst der Frieden wiederhergestellt; gleich nach dessen Tod (1280) bricht aber der alte Streit neuerdings aus, und wird in Island wie in Norwegen durch den König Eirikr Magnusson und dessen Amtleute wie durch die Erzbischöfe

Jon († 1283) und Jörundr († 1309) und deren Diöcesanbischöfe mit vollster Energie geführt. Erst im Jahre 1297 wurde durch einen Vergleich des Königs Eirikr mit Bischof Arni in der Art der Frieden hergestellt, daß alle Kirchengüter, welche mindestens zur Hälfte in der Hand von Laien seyen, diesen verbleiben, alle andern aber ausschließlich der geistlichen Gewalt anheimfallen sollten; die Gültigkeit des von dem Bischofe eingeführten neuen Kirchenrechtes wurde fortan nicht mehr bestritten, und im Jahre 1356 durch eine ausdrückliche Verordnung des Königs Magnus Eiriksson auch auf das Bisthum Holar erstreckt. (Dasselbe ist von Grim. Joh. Thorkelin im Jahre 1777 herausgegeben, unter dem Titel: Jus ecclesiasticum novum sive Arnaeanum, oder: Kristinnrettr inn nyi.)

Aeußerlich war von jetzt an der Zustand der isländischen Kirche bis in den Anfang des 16. Jahrhunderts hinein ein ungestörter; um so schlimmer stand es aber freilich mit der inneren Beschaffenheit des Christenthumes in jener Zeit. Von Anfang an war die Bekehrung eine durchaus äußerliche gewesen; später hatte der Kampf der Kirche um ihre weltliche Stellung deren Aufmerksamkeit allzu ausschließlich in Anspruch genommen, als daß sie dem religiösen Leben ihrer Angehörigen die nöthige Sorgfalt hätte zuwenden können, und überdies litt natürlich die isländische Kirche an den sämmtlichen Mängeln mit, welche dem mittelalterlichen Katholicismus überhaupt eigen waren. Während man noch auf lange hinaus mit einzelnen Ueberresten des Heidenthums, mit Götzendienst und Zauberei zu kämpfen hatte, stellte man die Anforderungen an das christliche Wissen niedrig genug: das Credo und das Paternoster, wozu später noch das Ave Maria kommt, dann die Taufformel, ist Alles, was der erwachsene Mann vom Glauben zu wissen braucht. Um so ernstlicher nimmt man es mit allen Aeußerlichkeiten der Religion; die Beobachtung der Feste und Fasten in ihren mannigfachen Abstufungen, die Einhaltung der kirchlichen Speisegebote u. dergl. wird auf das Strengste überwacht. Mit Gelübden und Wallfahrten, mit Bilder- und Reliquiendienst wird in Island derselbe Unfug getrieben wie anderwärts; die Heiligenverehrung ist auch hier im Schwange und zumal der Mariencultus auf eine gotteslästerliche Höhe getrieben: die Insel selbst producirt zwei oder wenn man will drei Heilige (Thorlakr, Jon und Gudmundr, welcher Letztere indessen nie förmlich heilig gesprochen wurde). Die Anbetung der Hostie ist seit 1270 eingeführt; an allerhand Mirakelgeschichten, Erzählungen von wunderkräftigen Weihungen und mancherlei sonstigem Aberglauben fehlt es natürlich hier so wenig wie anderwärts, indessen sind derartige Züge eben in keiner Weise der isländischen Kirche eigenthümlich. Die Sitten des Volks zeigen im Zusammenhange mit jenem rein äußerlichen Wesen der Kirche im Großen und Ganzen einen nichts weniger als christlichen Karakter, und die Pönitentialbücher*) sowohl als die sonstigen Geschichtsquellen geben von denselben ein trauriges Zeugniß; der Klerus nimmt an der allgemeinen Sittenlosigkeit seinen reichlichen Antheil, und zeichnet sich hier wie anderwärts namentlich durch seine Herrschbegierde, Habsucht, und schamlose Unkeuschheit aus. Die Klosterleute, und es war seit dem Anfange des 12. Jahrhunderts eine Reihe von Klöstern auf der Insel entstanden, unterscheiden sich von der Weltgeistlichkeit in Nichts zu ihrem Vortheile. So war demnach eine Reinigung der Kirche für Island nicht minder als für den ganzen übrigen Occident Bedürfniß; der Beginn und Verlauf derselben steht aber durchaus unter dem Einflusse der Reformation in Dänemark. — Gegen das Ende des 14. Jahrhunderts war nämlich das norwegische Reich und damit auch Island erbweise mit dem dänischen vereinigt, und diese Vereinigung durch die Calmar'sche Union (1397) befestigt worden. Als nun die Reformation gleich nach ihrem Beginne in Deutschland auch nach Dänemark sich verbreitete, als der Kopenhagener Reichstag die evangelische Lehre zur Staatsreligion erklärte (1536),

*) Zwei solche, welche den Namen der Bischöfe Thorlakr Thorhallason († 1193), dann Laurentius und Egill († 1330 und 1341) tragen, sind bei Finn. Johann. II, 188—92 und IV, 150—60 gedruckt; sie gehören indessen beide erst der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts an.

konnte es nicht fehlen, daß diese alsbald auch nach der fernen Insel hinüberdrang. Ein Häuflein von Klerikern und Laien, welche in Deutschland, Dänemark oder Norwegen der Lehre Luthers sich befreundet hatten, sammelte sich allmählich, und selbst in der nächsten Umgebung des Bischofs Oegmundr Palsson von Skalaholt fanden sich solche, unter ihnen Oddr Gottschalksson, der Verfasser der ersten Uebersetzung des neuen Testaments in's Isländische (gedruckt 1540 zu Roeskilde). Die Bischöfe freilich, und mit ihnen die Masse des Volks waren der Neuerung feind, und suchten ihr wiederholt durch Hirtenbriefe, durch Einschreiten gegen einzelne Priester u. dgl. entgegenzutreten; da aber der König die Reformation ernstlich betrieben wissen wollte, wurden auch sie in ihrem Widerstande vielfach gelähmt. Dem Bischofe von Skalaholt namentlich machten Zerwürfnisse mit den weltlichen Beamten, welche sogar zur Ermordung eines von diesen führten (1539), dringend räthlich, den König nicht noch weiter zu reizen; als er hochbejahrt und erblindet eines Nachfolgers bedurfte, wählte demnach Oegmund, der ohnehin befürchten mußte, einen fremden Prediger geschickt zu bekommen, hiezu den Gizurr Einarsson, der in Wittenberg studirt und die neue Lehre angenommen hatte, ohne doch zu deren rücksichtsloseren Bekennern zu gehören (1539). In Kopenhagen geprüft und von Palladius ordinirt, kehrt Gizur heim, und Oegmund resignirt förmlich zu seinen Gunsten auf das Bisthum (1540). Auf die neue dänische Kirchenordnung verpflichtet, beginnt der neue Bischof alsbald mit deren Durchführung vorzugehen. Wohl tritt ihm der Bischof Jon Arason offen entgegen, und Oegmund sucht im Einverständnisse mit ihm das abgetretene Bisthum wieder an sich zu reißen; als aber der Letztere im Namen des Königs wegen jenes Mordes zur Verantwortung gezogen und gefangen nach Dänemark abgeführt wird (1541), gibt auch Jon zunächst den weiteren Widerstand auf. Aeußerlich unbehindert betreibt nun Bischof Gizur in seinem Sprengel die Reformation, wobei ihm freilich neben der Abneigung des Volkes auch noch die Versuche der Amtleute, die Kirchengüter einzuziehen, die Verarmung der Kirchen durch das Wegfallen der Messen u. dgl., dann aber auch der Mangel an genügenden Büchern geistlichen Inhalts in der Landessprache viel zu schaffen machen. Durch die eigene Heirath sucht er dem Festhalten des Klerus am Cölibate entgegenzuwirken; den Bilderdienst und andere Aeußerungen papistischen Aberglaubens bekämpft er mit allem Eifer bis an seinen Tod (1548). Inzwischen hatte Bischof Jon zwar einer persönlichen Reise nach Kopenhagen sich entschuldigt, aber doch seine Boten gesandt und durch sie die neue Kirchenordnung beschwören lassen; wenn er zwar deren Verfahren dabei mißbilligte, so hielt er doch seine Mißbilligung geheim, und vertrug sich mit Gizur ganz leidlich, obwohl er fortwährend an den alten Gebräuchen festhielt. Jetzt aber, nach Gizurs Tod, tritt derselbe mit aller Macht auf, um zu der eigenen auch noch die Skalholter Diöcese an sich zu reißen und in ganz Island die neue Lehre zu unterdrücken. Den von lutherischer Seite gewählten und in Kopenhagen ordinirten Bischof Martin Einarsson läßt er gefangen nehmen und hält ihn in engster Haft; Gizurs Leiche heißt er ausgraben und an ungeweihtem Orte verscharren; des Königs Beamte werden offen verhöhnt und mit Gewalt von ihren Rechten gedrängt; bei'm Pabste, vielleicht selbst bei'm Kaiser und bei den Holländern sucht der aufständische Bischof landesverrätherische Hülfe. Vergebens hatte der König unter dem Präjudize des Hochverraths denselben nach Kopenhagen geladen, vergebens ihn provisorisch geächtet und zu verhaften befohlen; selbst die förmliche Absetzung mißachtet Jon, und beharrt bei seinem bewaffneten Widerstande, die ganze Sache durch ein Schreiben an den Reichskanzler Friis ausgleichen zu können wähnend. Jetzt aber ergeht ein verschärfter Haftsbefehl, und von einem persönlichen Gegner des Bischofs wird er glücklich vollstreckt; mit zweien seiner Söhne (mindestens sechs öffentlich anerkannte Kinder hatte der glaubenseifrige Bischof!) wird der Gefangene vor ein, freilich nicht ganz regelmäßiges, Gericht gestellt, als Hochverräther zum Tode verurtheilt und sofort hingerichtet (1550). Durch förmlichen Beschluß wurde, als im folgenden Jahre des Königs Gewaltboten kamen, das Urtheil als materiell gerecht anerkannt und bestätigt. Damit ist aller äußere Widerstand gegen die Reformation gebrochen;

die dänische Kirchenordnung wird (1551) in der Diöcese Holar eingeführt, wie sie dies schon ein Jahrzehnt früher (1540—1) in der von Skalaholt worden war, und nicht minder finden die Ripener Artikel sowie manche andere für die dänische Kirche erlassene Verordnungen Aufnahme. — Man sieht, wie seinerzeit der Uebergang vom heidnischen zum christlichen Glauben, so ist später auch das Gelingen der Reformation zwar in seinem letzten Grunde bedingt durch die innere Unhaltbarkeit der unmittelbar vorhergehenden religiösen Zustände, jedoch zunächst herbeigeführt durch Zwangsmaßregeln der weltlichen Gewalt, und der dänische König spielt hier wesentlich dieselbe Rolle, welche dort dem Könige von Norwegen zugekommen war. Es begreift sich, daß unter solchen Umständen auch die Reformation zunächst nur sehr äußerlich durchgeführt werden konnte. Schwere Schuld trifft dabei die königlichen Beamten, welche nicht nur durch ihre Habsucht und ihr gewaltthätiges Verfahren die kirchliche Bewegung überhaupt in Mißkredit brachten, sondern auch durch das ungerechtfertigte Einziehen von Kirchen- und Klostergütern, dann von einem Theile des Bischofszehnts, sowie durch ihre geringe Fürsorge für den Unterhalt der Kirchen und der Geistlichkeit die letztere der Neuerung abgeneigt machten und um so mehr in die drückendste Lage versetzten, als dieselbe ohnehin durch das Wegfallen der Messen, der Seelengottesdienste u. dgl. eines großen Theiles ihres Einkommens beraubt worden war *). Aus Mangel an Kandidaten mußten den meisten Pfarrern je mehrere Pfarreien übergeben, und zur Aushülfe nicht selten sogar einfache Bauern verwandt werden; in Bildung und Gelehrsamkeit stund dabei die Mehrheit der vorhandenen Geistlichen auf der niedersten Stufe. Im Ritual, in der Kirchendisciplin und zumal in den Kirchenbußen erhält sich, zum Theil von den reformirenden Bischöfen selbst anerkannt, noch mancher Ueberrest früherer Zustände, und sogar die lateinische Kirchensprache läßt sich nicht mit einem Male aus der Uebung verdrängen; die große Masse des Volkes hält öffentlich oder insgeheim noch auf lange hinaus an allerlei mittelalterlichem Aberglauben fest, und die Sittenlosigkeit der Laien und selbst der Geistlichkeit bleibt ebenfalls zunächst noch die alte. Allmählich half indessen die Gründung gelehrter Schulen bei den beiden Kathedralen (1552), dann aber, und ganz vorzüglich, die Errichtung einer Buchdruckerei in Holar durch den trefflichen Bischof Gudbrandr Thorlaksson (1574) diesen Mißständen ab, und zumal die hier gedruckte Bibelübersetzung des genannten Bischofs (1584) trug sehr wesentlich zu einer innerlichen Aufbesserung der Kirche bei. Mancherlei Aberglauben mußte vor einer genaueren und allgemeineren Bekanntschaft mit der Schrift verschwinden, und wenn das 17. Jahrhundert in dieser Hinsicht zwar noch viel zu wünschen übrig läßt, so gilt dies doch bereits von Island nicht mehr als von dem gesammten übrigen evangelischen Europa **); bald zeigen auch die Sitten des Volks die Wirkungen seiner und seiner Geistlichen höheren Bildung, und heutzutage steht die Insel in dieser Hinsicht keinem anderen Lande mehr nach, vielmehr erheben sich deren Bewohner sogar über das durchschnittliche Maß der allgemeinen Bildung und Gesittung. In ihrem äußeren Bestande richtete sich die isländische Kirche wesentlich nach dem Muster der dänischen ein, doch nicht ohne manche Eigenthümlichkeiten sich zu bewahren. Als summus episcopus gilt der Landesherr, welcher diese seine Gewalt theils durch die Bischöfe, theils durch seine weltlichen Beamten ausübt. Das Erzbisthum fällt seit der Reformation weg, die Bischöfe dagegen, unter Mitwirkung des Volkes erwählt, nehmen wesentlich die Stellung von Superintendenten ein, und erfreuen sich, zumal in der nächsten Zeit nach der Einführung der neuen Lehre, noch immer einer ziemlich ausgedehnten Gewalt; übrigens

---

*) Bei Finn. Johann. III. S. 502—7 und Petr Petursson, S. 299—305 finden sich Verzeichnisse der Einkünfte sämmtlicher Pfarreien aus den Jahren 1689—1748; dieselben zeigen, daß die reichste Präbende nicht über 182 Reichsbankthaler ($242^2/_3$ fl.) jährlich abwarf, aber auch Präbenden mit 4—5 Thalern ($5^1/_3$—$6^2/_3$ fl.) jährlicher Einkünfte vorkamen.

**) Das letzte Todesurtheil z. B. in einem Hexenprozesse wurde im Jahre 1690 gesprochen, aber bereits nicht mehr vollzogen.

wurde zu Ende des 18. Jahrhunderts das Bisthum Skalaholt nach Reykjavik verlegt, und etwas später (1825) in der Nähe dieses Ortes zu Laugarnes dessen Kathedrale errichtet, das Bisthum Holar dagegen im Jahre 1801 völlig eingezogen, so daß die Insel seitdem nur noch ein einziges Bisthum bildet. Zunächst an den Bischof reihen sich die Pröbste an, deren Amt, vordem von vorwiegend finanzieller Bedeutung und darum auch wohl von Laien bekleidet, seit der Reformation (1573—4) kirchliche Geltung gewann, und Recht und Pflicht der Beaufsichtigung größerer Sprengel gewährte; es gibt demnach im Ganzen 19 Probsteien, unter welche die verschiedenen Pfarreien eingetheilt sind. Die Pfarreien endlich wurden anfangs trotz der entgegenstehenden Bestimmungen der dänischen Kirchenordnung einfach von dem Bischofe besetzt, seit 1563 aber jenen entsprechend der Gemeinde unter Leitung des Probstes die Wahl, dem königlichen Lehnsmanne aber die Verleihung des Amtes übertragen; mancherlei Unordnungen, welche durch Willkürlichkeiten der Beamten und des Königs selbst hervorgerufen wurden, führten später zu neuen Bestimmungen, vermöge deren die Verleihung der geistlichen Pfründen dem Amtmanne zustehen sollte, mit Ausnahme derjenigen (5), welche über 100 Reichsbankthaler abwerfen (1737), doch mit der Einschränkung, daß bezüglich der (47) Pfründen, welche zwischen 40—100 Thaler eintragen, eine königliche Bestätigung der Verleihung eingeholt werden müsse (1740). Doch wurde dabei dem Bischofe die Mitwirkung nicht entzogen, vielmehr in einer Reihe von Rescripten in etwas verschiedener Weise geregelt (1782, 1788, 1791). Dürftig genug sind übrigens die Einkünfte der Kirchen (im Ganzen 299) und der Geistlichkeit noch immer und mancherlei Besonderkeiten gelten bezüglich derselben; nicht minder haben sich Ueberreste des alten Laienpatronates wenigstens in vermögensrechtlicher Hinsicht vielfach erhalten.

Eine fleißige Kirchengeschichte Islands ist des *Finnus Johannaeus* Historia ecclesiastica Islandiae, IV. Tom. 4. Havniae 1772—78; sie reicht bis zum Jahre 1740, und wurde von *Petur Petursson*, unter gleichem Titel, Havniae 1841, 4., bis zum Jahre 1840 fortgesetzt; auch Münter's Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen, Th. 1—3, 8., Leipzig 1823—33, behandelt nebenbei Island. Für bestimmte Abschnitte der isländischen Kirchengeschichte siehe überdies K. Maurer, die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthum, 2 Bde., 8., München 1855—6, und Harboe's Abhandlungen Om Reformationen i Island, in Det Kjöbenhavnske Vidensk. Selskabs Skrifter, V, S. 209 und VII, S. 1—100. Als Abhandlungen über einzelne Materien sind etwa zu nennen des *Joannes Olavius* Syntagma historico-ecclesiasticum de baptismo sociisque sacris ritibus, Hafniae 1770, 4. und dessen Diatribe historico-ecclesiastica de cognatione spirituali, Hafniae 1771, 8.; *Petur Petursson*, Commentatio de jure ecclesiarum in Islandia ante et post Reformationem, Havniae 1844, 8.; *Haldor Einarson*, Om Värdie-Beregning paa Landsviis ag Tiende-Ydelsen i Island, Kjöbenhavn 1833, 8. u. dgl. m. Endlich *Skyrslur um landshagi a Islandi*, gefnar ut of hinu Ilsenzka Bokmentafelagi, (Erläuterungen über die Landeszustände in Island. Heft 1—2. Kopenhagen 1855—56) wegen statistischer Nachricht. K. Maurer.

Ismael, יִשְׁמָעֵאל, Ἰσμαήλ, Sohn Abrahams von Hagar (vgl. d. A.), einer ägyptischen Sklavin der Sara. Seine Geburt wird 1 Mos. 16., seine Vertreibung aus Abrahams Haus 21, 9—21., seine Nachkommenschaft und Tod 25, 12—18. berichtet. Er steht ähnlich als „Gegenheld“ (Ewald, Gesch. des Volkes Israel I, 351) neben Isaak, wie Lot neben Abraham, Esau neben Jakob. Als die Verheißung des Samens sich in Abrahams Ehe lange nicht erfüllen wollte, legte ihm Sara ihre Sklavin bei, die nun aber durch ihre Schwangerschaft übermüthig gegen die Gebieterin wurde. Gedemüthigt, entfloh Hagar, wurde aber in der Wüste vom Engel Jehova's zu ihrer Herrin zurückgeschickt. Doch empfing sie zugleich die Verheißung eines Sohnes, den sie Ismael (= Gott hört) nennen sollte: dieser werde als ein wilder, kriegerischer Mensch (den Trotz seiner Mutter männlich wiederspiegelnd) in der östlich von Kanaan gelegenen (arabischen) Wüste leben und dort Vater einer zahlreichen Nachkommenschaft werden. So ward

Ismael im Hause Abrahams in dessen 86. Jahre geboren. Nach 14 Jahren (21, 5.) kam Isaak zur Welt, und zwischen den Söhnen wiederholte sich nun, was sich früher zwischen den Müttern begeben hatte: Ismael verfolgte Isaak mit übermüthigem Spott (vgl. Gal. 4, 29.). Auf Sara's Verlangen und mit Gottes Zustimmung schickt nun Abraham (vgl. R.E. I. S. 74) Hagar und Ismael aus seinem Hause weg, nachdem auch er für diesen, weil er *sein* Same sey, die Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft erhalten hat. In der Wüste tritt abermals der Engel Gottes hervor und rettet den Knaben vom Verschmachten, indem er seiner Mutter einen Brunnen zeigt, zugleich die Verheißung erneuernd, daß derselbe zu einem großen Volke werden solle. Unter Gottes Segen wuchs Ismael in der Wüste Pharan heran, ward ein Bogenschütz und heirathete auf Veranlassung seiner Mutter eine Aegypterin. Seine zwölf Söhne wurden mächtige Stammfürsten in der arabischen Wüste zwischen Aegypten und Assyrien. Er starb 137 Jahre alt. — Die Ismaeliten kamen also als zweite Hauptschicht der Bevölkerung zu den ebenfalls semitischen, joktanischen Arabern (1 Mos. 10, 25—30.) hinzu, die übrigens im Allgemeinen südlicher wohnten und den Hauptkörper der arabischen Halbinsel inne hatten. Mit diesen Berichten der Genesis stimmen arabische Schriftsteller selbst überein, indem sie die ismaelitischen Araber als eingewanderte, Arabes facti oder adscititii, sorgfältig von den eingebornen, von Kachtan (= Joktan) abstammenden, welche aber allmählig durch jene unterjocht wurden, unterscheiden (s. R.E. d. Art. *Arabien*, namentlich I. 462 und *Winer*, Realwört. u. d. Art. *Ismael* u. *Arabien* und die dort angef. Literatur). Für die Israeliten, die es schon um der geographischen Lage willen vorzüglich mit den ismaelitischen Arabern zu thun hatten, ist יִשְׁמְעֵאלִי Bezeichnung der Araber überhaupt geworden (1 Mos. 37, 25. 27 f. Richt. 8, 24 26. vgl. d. Art. *Joseph*). Bemerkenswerth ist, welches Gewicht die Genesis, und zwar übereinstimmend in dem 16. (sogenannten jehovistischen) und dem 21. (elohistischen) Kapitel darauf legt, daß auch dem Ismael die Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft gegeben wurde. Die Ismaeliten nehmen so eine ähnliche Mittelstellung zwischen Israel und den Heiden ein, wie die von Lot abstammenden Moabiter und Ammoniter und besonders die von Esau abstammenden Edomiter; eine Mittelstellung, die in den Weissagungen der Propheten gegen fremde Völker oft auf karakteristische Weise hervortritt (vgl. Am. 1. u. 2. Jes. 21 f. u. ö.), und die ihren großen welthistorischen Ausdruck in dem aus Arabien stammenden Muhamedanismus gefunden hat. — Paulus wendet Gal. 4, 22 ff. in geistvoller Allegorie den Gegensatz von Hagar und Ismael einer-, Sara und Isaak andererseits auf den des Alten und Neuen Bundes oder des Gesetzes und des Evangeliums an, indem er es karakteristisch findet, daß das Gesetz in Arabien, dem Lande Ismaels, gegeben wurde (denn V. 25. ist das *Ἄγαρ* doch wohl mit *Lachmann*, *De Wette* u. A. zu streichen), wo er selbst früher (s. 1, 17.) in stiller Zurückgezogenheit den Kampf zwischen Gesetzes- und Glaubensgerechtigkeit durchgekämpft, und wo sich für die innere Anschauung seines lebendigen Geistes dieser große Gegensatz in den plastischen Gestalten der Urgeschichte verkörpert hatte (vgl. Röm. 9, 6 ff.). Auf der einen Seite, sagt er nun, steht die Sklavin und ihr Sohn, in bloßer Fleischeskraft geboren, auf der andern die Freie und ihr Sohn, in Kraft der Verheißung, der Gnade, des Geistes geboren. So sollte sich schon in Abrahams Familie selbst der Gegensatz darstellen, der nachher im Leben des Volkes in großen historischen Epochen sich ausprägt: das Gesetz hat hagar-ismaelischen Karakter an sich, denn es vermag nicht nur das Heil nicht zu bringen, sondern verschließt den Menschen vielmehr in Knechtessinn und in den Dienst des Fleisches und Weltwesens, wie sich dies darstellt in dem jetzigen Jerusalem mit seinen Kindern, den am bloßen Gesetz haftenden Juden; die Gnade aber schafft, gleich der in Kraft der Verheißung wunderbar neubelebten Sara, in der himmlisch freien und freimachenden Kraft des Geistes, deren Lebensheerd das obere Jerusalem ist, ein Neues und Freies, geistlebendige Kinder und Träger des Heils. Nun macht sich zwar das gesetzliche, fleischliche Israel (Juden und Judaisten) übermüthig breit im Vaterhause

und verfolgt den geistlichen Samen, wie einst Ismael den Isaak; aber jene werden auch das Schicksal Ismaels theilen und hinausgestoßen werden, während den Geisteskindern das väterliche Erbe gleich Isaak zufällt. — Literatur s. u. d. Art. Jakob. Auberlen.

Israel, Name Jakobs, s. d. Art.

Israel, Name des Volks, s. Volk Gottes, das.

Israel, Name des Reiches, s. die einzelnen Könige dieses Reiches unter ihren Artikeln, und für das Allgemeine den Art. Volk Gottes.

Issaschar hieß der fünfte Sohn Jakobs von der Leah, 1 Mos. 30, 16 ff. Sein Name, im A. T. stets als sogenanntes Cri perpetuum, יִשָּׂשכָר geschrieben, d. h. יִשָּׂכָר, was bedeutet: „er ist um Lohn erkauft", welche Benennung 1 Mos. 30, 16. aus dem Umstande herleitet, daß Leah diesen Sohn empfing, als sie sich von Rahel durch Abtretung der von ihrem Erstgebornen Ruben gefundenen Liebesäpfel das Recht der Beiwohuung ihres Mannes erkauft hatte. Das Chetibh ist entweder zu lesen יֵשׁ שָׂכָר = „es ist Lohn", wie V. 18. erklärt, nämlich dafür, daß Leah ihre Magd ihrem Manne gegeben hatte, oder יִשָּׂשׂכָר = „er bringt Lohn." — Der von ihm sich ableitende Stamm Issaschar war in vier Familien getheilt (1 Mos. 46, 13.), die später noch in fernere Unterabtheilungen zerfielen (1 Chr. 7, 1 ff.), und zählte nach dem Auszug aus Aegypten 54,400, bei der zweiten Zählung aber 64,300 Waffenfähige (4 Mos. 1, 29; 26, 23 ff.), ja in Davids Zeit sogar 87,000 Tapfere (1 Chr. 7, 5.); er war also der zahlreichste Stamm nach Juda. Bei dem Marsche durch die Wüste zog Issaschar mit Sebulon unter Juda's Anführung einher, also im Vortrab, und lagerte östlich vom heil. Zelte neben Juda, 4 Mos. 2, 3. 5. Bei der Landesvertheilung erhielt dieser Stamm das vierte Loos, dessen Grenzen uns aber nicht genau angegeben werden; seine 16 Städte mit ihren Bezirken, wovon aber vier den Leviten zugetheilt werden, Jos. 21, 28 f., lagen zwischen den Stämmen Asser und Sebulon im Norden, Manasse im Westen und Süden, und dem Jordan im Osten; im Westen erstreckte sich sein Gebiet bis nahe an's Mittelmeer, ohne es aber zu erreichen, da dort die Phönizier sich stets behaupteten; innerhalb seiner Grenzen lagen übrigens mehrere, andern Stämmen gehörende, Städte, wie Bethsean, Dor, Megiddo u. a., s. Jos. 17, 11; 19, 17 ff. In dieses, im Allgemeinen fruchtbare und gesegnete Gebiet gehörten z. B. im Norden der Berg Tabor, in der Mitte der kleine Hermon und die Hügelreihe Gilboa, im Westen der Karmel, dann die große und schöne Ebene Jisreel, vom Kison durchströmt, die Städte Nain, Endor, Jesreel, Sunem u. a., vgl. Jos. Antt. 5, 1, 22. Im Segen Jakobs 1 Mos. 49, 14 f. heißt Issaschar „ein knochiger Esel, ruhend zwischen Viehhürden, und er sieht, daß gut ist der Ruheort und lieblich das Land, und beuget seine Schulter zum Tragen und wird zum Frohnarbeiter", vgl. 5 Mos. 33, 18.; damit wird verständlich genug angedeutet, daß dieser Stamm in der behaglichen Ruhe des Nomadenlebens in seinen fruchtbaren Wohnsitzen sich's gefallen ließ, sich das ruhige Wohnen im Gebiet der benachbarten phönizischen Handelsstädte dadurch zu erkaufen, daß er sich gleichsam zum Lastträger und Frohnarbeiter derselben hingab, indem er ihnen seine Karawanenthiere stellte und im Dienste der Phönizier den Waarenführer machte; sein Gebiet war durchschnitten von der lebhaften Karawanenstraße von Phönizien über den Jordan nach dem peträischen Arabien, vgl. Ezech. 27, 21.; Strab. 16, 4, 21. S. 779; dabei mußte der Stamm Dienstleistungen thun (מַס), s. bes. Movers, Phöniz. II, 1. S. 309 f. und Ritter, Erdk. XVI. S. 17, 19. Uebrigens fehlte es dem Stamme keineswegs ganz an kriegerischem Muthe: er nahm z. B. rühmlichen Theil an Israels Erhebung unter Barak und Debora, wurde doch damals die Entscheidungsschlacht auf Issaschars Gebiete geschlagen (Richt. 5, 15 ff.); auch gehörte der Richter Thola, der auf dem Gebirge Ephraim wohnte, diesem Stamme an, Richt. 10, 1 f.; 200 Häupter desselben mit ihren Brüdern schloßen sich ferner an David in Hebron an, um ihn zum Könige zu machen, 1 Chr. 12, 32., woselbst die Genossen dieses Stammes den Lobspruch erhalten, daß „sie sich auf die Zeiten verstanden, zu wissen, was Israel zu thun habe", was man zwar nicht von astronomischen oder

physischen Kenntnissen zu verstehen hat, sondern wohl einfacher von der politischen Klugheit, welche die Zeitumstände zu benutzen weiß, wiewohl uns jetzt durchaus alle Data mangeln, um zu bestimmen, wodurch sich Issaschar solchen Ruf erworben hatte.

S. noch Reland, Paläst. S. 158; Ritter a. a. O. S. 680 f.; v. Lengerke, Kenaan I. S. 312, 477, 599, 675; Ewald, Gesch. Isr. I. S. 416; II. S. 293, 296, 304, 323. Rüetschi.

Itala, s. Latein. Bibelübersetzung.

Italien, Reformation in. Italien war von dem allgemeinen Bedürfnisse nach einer Kirchenverbesserung, welches im 16. Jahrhundert durch die ganze abendländische Christenheit sich kundgab, nicht unberührt geblieben. Wie jenseits der Alpen Wykliffe und Hus, so war auch hier schon im 15. Jahrhundert Savonarola als Herold der Nothwendigkeit einer religiösen Neugestaltung aufgetreten. Aber ein eigenthümliches Zusammentreffen günstiger und ungünstiger Verhältnisse, welche einander die Wage hielten, bewirkten in diesem Lande auch einen eigenthümlichen Verlauf der reformatorischen Bewegungen. Die Trostlosigkeit der kirchlichen Zustände mußte sich in der unmittelbaren Nähe des päbstlichen Hofes offenkundiger darstellen als in der Ferne, zumal bei dem Schauspiele, welches auf dem römischen Stuhle eine Reihenfolge von Männern gab, wie Sixtus IV., Innocenz VIII. und Alexander VI. mit den Gräueln ihres frechen und wüsten Treibens, und Julius II. und Leo X. in ihrer völligen Verweltlichung. Die politischen Verwirrungen und Kämpfe des vielfach getheilten und fremden übermächtigen Einflüssen preisgegebenen Landes zogen die Päbste beinahe ganz von ihrem geistlichen Berufe ab und richteten ihr nächstes und vorzüglichstes Augenmerk auf die Sicherung und Förderung ihrer Stellung als weltliche Fürsten. Das Verderbniß, welches in den obersten Regionen der Kirche sich äußerte, wucherte aber überhaupt bei den Geistlichen aller Stufen. Ernste Stimmen nicht minder als auch die Erzeugnisse der Unterhaltungsliteratur der Zeit geben dafür die mannigfachsten Beweise. Die Klöster waren, nicht weniger als die Curie zu Rom, Schauplätze der äußersten sittlichen Verwilderung. Wie die höchsten Würden der Kirche, Bisthümer und Kardinalate, an die Nepoten und feilsten Günstlinge oder an die Meistbietenden vergeben wurden, so waren auch die geringsten Pfarrstellen oft in den Händen der unwissendsten und unwürdigsten Mönche, welche die Aemter um den geringsten Lohn versahen. Zwar war zu dieser selben Zeit ein neues geistiges Leben erwacht, welches durch die begeisterte Verehrung der klassischen Werke des Alterthums, Kunst und Wissenschaften zu einer vielseitigen Blüthe brachte, aber es war keine Bildung, die in's Volk eindrang und nur ausnahmsweise beinahe wurde sie dem Erwachen des religiösen Lebens förderlich. Vielmehr blieb das Volk in rohester Unwissenheit, in Aberglauben und im besten Falle in dem rein äußerlichen Dienste der römischen Werkheiligkeit versunken. Die gebildeten Stände aber fielen dem offensten Unglauben oder Indifferentismus anheim. Gegen die verachtete Barbarei der hergebrachten scholastischen Theologie suchte der Humanismus in der Pflege der klassischen Philosophie Ersatz, und mit dem Studium der alten Literatur eignete man sich oft nicht nur deren Sprache und deren elegante Formen, sondern auch eine heidnische Denkweise an, welche in Freigeisterei, in Skepticismus und völliger Abwendung von allem inneren christlichen Wesen sich äußerte. Dies war der Ton, welcher sich von Florenz aus an Leo's X. schöngeistigen Hof verpflanzte, wo unter des Pabstes Nächststehenden der nachherige Kardinal Bembo zu äußern sich nicht entblödete, er habe seine Zeit nie schlechter angewendet, als wann er in der Bibel gelesen, und seinem Freunde, dem päbstlichen Geheimschreiber Sadolet, die Beschäftigung mit derselben als Thorheit verwies: *non enim decent gravem virum tales ineptiae.* Nur zur Gewinnsucht, schreibt Erasmus über Rom, mußten noch die theologischen Studien dienen und des Volkes Aberglaube wurde zur Bereicherung der Herrschenden ausgebeutet. Er hatte einst mit eigenen Ohren gehört, wie man daselbst öffentlich Christum und die Apostel lästerte. Den Materialismus und Skepticismus der damaligen italienischen Humanisten bezeichnet

des Aristotelikers Pietro Pomponazzo zu Bologna Behandlung der Fragen von der Unsterblichkeit der Seele, von der Freiheit und der Vorsehung. Wie es mit den Sitten stand, erzählt Luther, dem man etliche Cardinäle als Heilige unter allen wies, weil sie sich an dem Umgange mit Weibern genügen ließen, denn öffentlich und allgemein ergab man sich den ärgsten Gräueln. So sehr war in dem Lande der Päbste das Christenthum in jeder Beziehung bei der Mehrheit abhanden gekommen! Aber demohngeachtet hatte das Pabstthum noch feste Wurzeln. Die Hierarchie war mit den Interessen Italiens auf's Engste verwachsen; durch Rom sah es sich an der Spitze der Nationen, die Summen, welche aus der ganzen katholischen Christenheit in die päbstliche Schatzkammer floßen, kamen ihrer ganzen Umgebung zu Gute. Nur durch die Klugheit und das Gewicht der römischen Politik konnte Italien hoffen, seine Selbständigkeit gegen den übermächtigen Andrang und Einfluß Frankreichs und der habsburgischen Fürsten zu retten. Der Glanz der Curie und der ganzen Klerisei, so wie des Gottesdienstes schmeichelte dem Hange des Volkes zum äußerlichen Prunk und genügte den geringen religiösen Bedürfnissen der Mehrheit, welche in Sinnlichkeit und tiefer Unwissenheit dahinlebte.

Bei der Größe des Uebels konnte es indessen nicht an Gemüthern fehlen, welche dasselbe schwer empfanden und nach Abhülfe laut verlangten, so wie auch der wissenschaftliche Geist, den der Humanismus erweckte, bei Einzelnen eine ernstere Richtung nahm und, indem er sie von der öden und erstarrten kirchlichen Scholastik abwendete, sie der Erforschung der reinen Quellen des Christenthums, den heil. Schriften zuführte. Dazu kam sodann noch der neue Anstoß, welchen die reformatorischen Bewegungen Deutschlands und der Schweiz über die Alpen herüberbrachten und welcher Manche mächtig ergriff. Nur blieben alle diese Erscheinungen, bei den vielfach ungünstig wirkenden Verhältnissen des Landes und der Nation, mehr auf engere und vereinzelte Kreise, und zwar unter den Gebildeten und den höheren Ständen beschränkt. Auch fand sich in dem äußerlich so sehr zerstückelten Italien keine durch Stellung und politischen Einfluß hervorragende Persönlichkeit, welche die reformatorischen Interessen gegen die übermächtigen Anfeindungen der Hierarchie in Schutz nehmen und ihnen gegen die hülflose Vereinzelung einen äußern Halt und Mittelpunkt hätte geben können. So wurde die Reformation hier nirgends die Sache einer compacten, fest zusammenhängenden Volkszahl, sondern nur einzelner erweckter Männer, um welche kleinere Häufchen Gleichgesinnter sich schaarten, die aber dem Andrange schonungsloser und blutiger Verfolgung nur allzubald weichen und unterliegen mußten. Die weiteste Entfaltung gewannen diese protestantischen Bewegungen zwischen den Jahren 1530 bis 1542, wo dann die katholische Reaktion mit aller Macht zum Kampfe dagegen sich erhob.

Wie sich in der nächsten Nähe des römischen Hofes selbst das Bedürfniß nach etwas Besserem zu regen begann, zeigt eine Notiz, auf welche Ranke zuerst aufmerksam gemacht hat. Noch zu Leo's X. Zeiten verbanden sich zu Rom etwa achtzig fromme und gelehrte Männer, angeregt durch den Anblick des Verderbens der Kirche und des Verfalls des Gottesdienstes, zu einem Vereine, einem Oratorium der göttlichen Liebe, um durch geistliche Uebungen auf Hebung eines strengeren religiösen Geistes hinzuwirken. Es waren Männer, von welchen mehrere später, in den höchsten kirchlichen Stellungen, auf sehr abweichenden Wegen, die Erneuerung und Rettung der Kirche und des Christenthums zu erreichen suchten; aber darin trafen sie zusammen, daß sie die Nothwendigkeit einer Reform erkannten. Unter ihnen waren Cajetan von Thiene, welcher der Stifter eines neuen Ordens, der Theatiner, wurde und die Kanonisation erlangte; Caraffa, der als Cardinal und als Pabst das Heil in der Strenge der Zucht und in der Befestigung der Hierarchie durch Errichtung einer neuen Inquisition suchte, und der edle Venezianer Contarini, der auch noch als Cardinal, in evangelischer Gesinnung, das Bedürfniß erkannte, den Geist der Kirchenlehre wieder auf den Grund der heil. Schrift zurückzuführen (s. d. Art.). Er wurde auch, scheint es, der Mittelpunkt eines neuen Kreises, der sich später zu Venedig bildete, wo eine Anzahl ausgezeichneter, von

einer ernsten christlichen Richtung beseelter Männer sich zu geistlichen Studien und Gesprächen und gegenseitiger Anregung zusammenfand. Hier allerdings trat schon eine nähere Berührung mit dem Geiste, der von Wittenberg herwehete, ein. Aber wenn auch diese Männer in dem Gegensatze gegen die todte Werkheiligkeit und die Verweltlichung der Kirche überhaupt, so wie in der Grundlehre von dem alleinigen Heile in dem Glauben an Christus, mit den deutschen Reformatoren zusammentrafen, so mißbilligten sie doch deren Lostrennung von der Kirche und jener Einheit, welche auch auf die äußere Verfassung und auf eine hierarchische Autorität gegründet seyn und bleiben müsse. Zu diesem Kreise gehörten der Engländer Reginald Poole, die Florentiner Marcantonio Flaminio, Jac. Nardi und Bruccioli, der venezianische Patrizier Luigi Priuli, vielleicht auch der Kanonicus Angelo Buonarici, sämmtlich in gleichem reformatorischen Streben verbunden. Obgleich Poole wegen seines Festhaltens an dem päbstlichen Primat gegen die Eingriffe und Anmaßungen Heinrichs VIII. sein Vaterland verlassen, zeigte er sich doch durchdrungen von der evangelischen Rechtfertigungslehre auch noch als er, wie Contarini, mit dem Purpur des Cardinalats bekleidet wurde; aber er glaubte sich mit der innern Ueberzeugung begnügen zu dürfen und wurde durch dieselbe nicht gehindert, mit Eifer für Rom gegen die Reformation zu wirken. Wahrscheinlich trug gerade sein Einfluß viel dazu bei, den trefflichen, aber weichen Flaminio, welchen dauernde Freundschaft an ihn knüpfte, auf einem ähnlichen vermittelnden Standpunkt festzuhalten. Freilich fühlte sich Flaminio einzelnen Lehren der Protestanten abgeneigt, zumal in Betreff des Abendmahls, aber doch zog es ihn wieder zu den eifrigsten Vorkämpfern der Reformation in Italien hin und in den wesentlichsten Stücken des Glaubens äußerte er sich in seinen Schriften, besonders in seinem Commentar über den Psalter und in seinen Briefen, in völlig evangelischer Weise. Am unmittelbarsten im Sinne des Protestantismus wirkte unter diesen Männern aber Anton Bruccioli, und mehr als alle andern mochte er sich zu dieser Lehre hingezogen fühlen, obgleich auch er sich nicht offen von der Kirche lossagte. Nicht nur hatte er den Muth, das Recht eines jeden Christen auf den Besitz des Wortes Gottes als der einzigen Richtschnur des Glaubens zu vertheidigen, sondern er unternahm es auch selbst, auf den Grund dieser Ueberzeugung, die Schrift aus dem Urtexte in's Italienische zu übertragen (1530—1532) und nachher auch durch beigefügte Erklärungen noch zugänglicher zu machen. Die mehrfachen Ausgaben dieses Werkes innerhalb weniger Jahre bezeugen die Verbreitung, die es fand, und das Verlangen der Gemüther nach selbständiger religiöser Belehrung aus der reinen und unmittelbaren Quelle.

Es ist gewiß nicht zu gewagt, anzunehmen, daß diese innerlich evangelische Glaubensrichtung, welche sich jedoch von der Gemeinschaft mit der herrschenden Kirche nicht loszureißen wagte, überall unter den gebildeten Ständen Italiens, so weit sie den tieferen Bedürfnissen der Frömmigkeit nicht entfrembet waren, eine Menge von Anhängern zählte. Manche hervorragende Beispiele ließen sich noch aufzählen. Einige wenige der bedeutendsten und unzweifelhaftesten mögen jedoch genügen. Männer wie die Bischöfe Foscarari von Modena, San Felice von Cava und zumal der Cardinal Joh. Morone mußten deßwegen sogar Verfolgung erleiden. Der Patriarch von Aquileja, Grimani, entging nur mit Mühe und durch Venedigs mächtigen Einfluß einem ähnlichen Geschicke. Auch der fromme Benediktiner Folengo auf Monte Casino mußte allerlei Anfechtungen erfahren wegen seiner Erklärungen der Psalmen und der katholischen Briefe, worin seine Hinneigung zur protestantischen Rechtfertigungslehre freilich deutlich ausgesprochen lag und zugleich sein offener Gegensatz gegen manche der wichtigsten kirchlichen Institutionen, nicht nur gegen Fasten, mechanische Gebetsübungen, Beichte, häufiges Meßopfer, sondern auch gegen die Heiligkeit des äußerlichen Priesterstandes. In ähnlichem Geiste richtete der edle, mit Contarini durch das gleiche Gefühl von der Nothwendigkeit innerer kirchlicher Reformen verbundene Fregoso, Kardinal und Erzbischof von Salerno, gegen den unevangelischen und abergläubigen Gebetsformalismus, den er

in der Kirche sah, sein Büchlein vom Gebete, welches dafür auch bald in den Index der verbotenen Bücher aufgenommen wurde. Unter seinem Namen wurden sogar einige in's Italienische übersetzte Schriften Luthers verbreitet und eifrig gelesen. Denn auch zu solchen Mitteln nahm der Eifer der Anhänger der Reformation seine Zuflucht, um die päbstlichen Verbote und die Gewaltmaßregeln der Inquisition zu vereiteln, welche auf jedem Wege dem Andrange des protestantischen Geistes von Deutschland und der Schweiz her zu wehren suchte.

Bei dem vielfachen und regen Verkehr dieser Länder, besonders mit Oberitalien, kamen schon in den ersten Zeiten Luthers reformatorische Schriften dahin und wurden mit Begierde gekauft und gelesen. Schon im Anfange des Jahres 1519 meldete Froben aus Basel an Luther den großen Absatz, den er davon in Italien fand und den Beifall, womit man sie aufnahm. Die Bulle, welche Leo dagegen erließ, konnte es nicht hindern, daß fort und fort solche Werke eindrangen. Besonders scheint Venedig einen Stapelplatz dafür gebildet zu haben. Auf dem Reichstage zu Nürnberg 1524 klagte der Legat Campeggio über die Menge der Bücher Luthers, welche dort gelesen wurden. Noch 1540 meldet Melanchthon von den großen Büchersendungen, welche von der Frankfurter Messe aus nach Italien gegangen seyen, trotz der neuen Edikte des Pabstes. — Wohl erkannte man die Größe der Gefahr der Ansteckung, welche diese Schriften auch denen brachten, die mit den Interessen Roms am festesten verwachsen waren. Pauls III. Rathgeber warnten ihn davor, wie selbst die Väter des zu versammelnden Concils zur lutherischen Ketzerei verführt werden könnten, wenn man ihnen die Bücher der Häretiker selbst in die Hände geben würde. Nur abgerissene und zugleich mit einer Widerlegung verwahrte Sätze sollten ihnen zur Beurtheilung oder vielmehr zur Verdammung vorgelegt werden. Je ängstlicher die Wachsamkeit wurde, desto mehr sannen die Anhänger der neuen Ideen auf Mittel, dieselbe zu täuschen und die Ausbreitung besonders italienischer Uebersetzungen von protestantischen Werken zu ermöglichen. Unter erdichteten Namen suchte man Melanchthons Locis theologicis und seinem Commentar über Matthäus, Bucers Auslegung der Psalmen, mehreren Schriften Zwingli's Eingang zu verschaffen. Luthers Katechismus und seine Erklärung des Vater Unsers, Calvins Institutionen und sein Katechismus wurden ohne Angabe des Verfassers verbreitet. — Auch der literärische Verkehr, welcher die Länder diesseits und jenseits der Alpen verband, mußte zur Beförderung der neuen Lehre das Seinige beitragen, besonders durch die Deutschen, welche der alte Ruf der italienischen Universitäten nach Bologna und Padua zog. Weniger geeignet zur Gewinnung von Anhängern für die Reformation mochte die nach ihrer Weise missionirende Thätigkeit der zahlreichen Protestanten seyn, welche seit 1526 unter den schweizerischen und deutschen Söldnerschaaren nach Italien kamen. Bekannt ist, wie sie ihren Haß und ihre Verachtung des Pabstthums nach der Erstürmung Roms durch offenen Hohn zur Schau trugen. Aber die geistige Berührung mit dem Volke konnte, bei der Verschiedenheit der Sprache und bei dem Drucke, den sie überall ausübten, wo sie, ob als Freunde oder Feinde, hinkamen, immer nur eine geringe seyn. Nur das Elend der Zeit, das sie vermehren halfen, sah die öffentliche Meinung gerne als eine Heimsuchung wegen des Uebermaßes des Verderbnisses der Kirche und der Hierarchie an, und lieh daher um so williger den Stimmen, welche die Nothwendigkeit einer Reform predigten, Gehör.

Am frühesten scheint der Protestantismus zu Venedig feste Wurzel und entschiedene Anhänger gewonnen zu haben, durch den lebhaften Verkehr, der von hier aus mit Deutschland herrschte, durch die unabhängigere Stellung, welche die Republik dem Pabstthum und seinen Anmaßungen gegenüber einnahm, und durch den frühzeitigen und fortdauernden Eingang, welchen die Werke der Reformatoren daselbst fanden. Schon 1520 erhielt Luther aus Venedig Nachrichten über das große Bedürfniß, welches gefühlt werde, durch Schriften und Prediger für die evangelische Sache in Italien zu wirken, bei dem so günstigen Boden, den es darbiete. Im Jahre 1528 meldete man ihm nicht minder Erfreuliches von dem Fortgange des Wortes Gottes daselbst. Nicht wenig

mochten dazu die Flüchtlinge beitragen, welche aus allen Gegenden Italiens hier für ihren Glauben Schutz oder Sicherheit suchten. Mit ungemeiner Spannung verfolgten die Freunde des Evangeliums zu Venedig den Verlauf des Reichstags zu Augsburg (1530); denn auf Anlaß der Verhandlungen, welche Melanchthon, in ängstlichem Bemühen um den Frieden, mit dem Legaten Campegius pflog, waren die beunruhigendsten Gerüchte über des Reformators demüthige Nachgiebigkeit bis zu den venetianischen Protestanten gedrungen, welche von solcher Unterwürfigkeit das Schlimmste für die gute Sache und deren Anhänger befürchteten. Dringend schrieb in ihrem Namen Lucio Paolo Roselli an Melanchthon, um ihn zu ermuthigen, bis auf's Aeußerste zu beharren. Solches war der Geist, der die Evangelischen zu Venedig beseelte und den sie später noch bewährten. Auch Geistliche befanden sich unter ihnen, so z. B. der Provinzial der Franziskaner Baldo Lupetino, dem sein Vetter, der nachherige Vorkämpfer des Lutherthums, M. Flacius aus Illyrien, die erste Bekanntschaft mit den lutherischen Schriften und den Rath nach Deutschland zu gehen, um dort eine bessere Theologie zu suchen, als er sie im Kloster finden könne, verdankte (1537). Durch solche Einzelne, welche sich getrieben fühlten, den persönlichen Verkehr mit den Reformatoren aufzusuchen, blieben die Venetianer in fortdauernder Verbindung mit Wittenberg. Auf diesem Wege richtete 1539 Melanchthon ein Sendschreiben an sie, welches einen merkwürdigen Blick in die Verhältnisse der dortigen Evangelischen thun läßt. Die Besorgniß wegen der Verbreitung des servetischen Buches gegen die Trinität unter ihnen, gegen welches es dringlich warnt, scheint dasselbe hervorgerufen zu haben. Aber zugleich zeigt es einen unverkennbaren apologetischen Zweck, in der behutsamsten Weise melanchthonischer Kunst, die Reformation als lediglich auf Abstellung einzelner, mehr äußerlicher Mißbräuche und auf Herstellung der alten reinen Katholicität gerichtet, darzustellen. So mochte der Verfasser wahrscheinlich hoffen, den Schutz und die Gunst der Lenker der Republik für die immer zahlreicher werdenden Glaubensbrüder zu sichern und zugleich aber auch die Gefahr einer unter diesen möglicherweise auftauchenden bedenklichen Richtung zu beschwören. — Nicht nur zu Venedig selbst mehrten sich die Evangelischen, auch in den meisten Städten des venezianischen Gebietes, besonders zu Vicenza und zu Treviso waren sie verbreitet, da nirgends die Regierung sie, in ihrem ruhigen Verhalten, angefochten zu haben scheint. Nur ein Deutscher, Sigismund, der allzuoffen in seiner Thätigkeit für die lutherische Ketzerei in der Diöcese von Vicenza sich hervorthat, wurde den geistlichen Gerichten überliefert (1535). Erst seit dem Jahre 1542 brach, auf Roms Veranlassung, über die Protestanten im Venezianischen schwerere Bedrängniß ein. So zahlreich sie seyn mochten, so wenig waren sie bisher noch zu einer festgeschlossenen Gemeinde verbunden, nicht nur mußten sie sich stets in tiefer Verborgenheit halten, sondern es fehlte ihnen auch an einem gemeinsamen Hirten und Lehrer, und überdies war noch Uneinigkeit unter ihnen eingedrungen. Der Mann, welcher durch Stellung und Thätigkeit einen Mittelpunkt bildete, um welchen sie sich reiheten, war Balthasar Altieri, der, aus Aquila im Neapolitanischen stammend, seit einiger Zeit als Sekretär des englischen Gesandten hier lebte. Er war es auch, der sich in diesen Nöthen brieflich an Luther wandte, um von ihm die Verwendung der deutschen protestantischen Fürsten bei dem Senate zu erlangen, daß es den Evangelischen gestattet werden möchte, ungestört nach ihrem Gewissen zu leben, wenigstens bis zur Entscheidung des Concils über die Angelegenheiten der Religion. Zugleich rief Altieri Luthers autoritätsvolle Hülfe zur Beilegung der tief unter den venezianischen Glaubensbrüdern eingerissenen Zerwürfnisse an. Durch den Verkehr sowohl mit der Schweiz als mit Deutschland berührten sich hier die beiderseitigen Richtungen des Protestantismus beinahe unvermeidlich in den von beiden Ländern her angeregten Kreisen der Freunde der Reformation, und so drangen auch bis unter sie die unglückseligen Streitigkeiten über die Abendmahlslehre. Schon hatte Bucer in seinem unermüdlichen Versöhnungseifer auch bei den Italienern zwischen den entgegengesetzten Meinungen zu vermitteln gesucht, hatte ihnen Nachricht von der zu Stande gekommenen

Vereinbarung und von Melanchthons Schrift darüber gegeben und sie zum Frieden ermahnt. Aber noch wollten sich manche Geister nicht beruhigen. Luthers Ansehen und Belehrung sollte nun dies bewirken. Aber Luthers Antworten waren nicht geeignet, diese Erwartung zu erfüllen, er sprach offen und ungemildert sein Mißtrauen gegen jeden Vergleich, seinen unüberwindlichen Widerwillen gegen die Schweizer aus und selbst vor Bucers Schriften glaubte er warnen zu müssen. Schwer beklagte Melanchthon den Geist dieser Schreiben, von deren Wirkung er nur Schlimmes erwartete. Denn der zur Spekulation geneigte Sinn der Italiener war ohnedies nicht leicht zur Ruhe zu bringen, und mancherlei schwierige Fragen beschäftigten sie neben jenen über das Abendmahl, wie sie in derselben Zeit auch sich an Melanchthon wandten wegen neuer Bedenklichkeiten über die Ungewißheit des Heils bei den Zweifeln, ob auch Wiedergeborne noch den heil. Geist verlieren könnten. Nicht ohne Grund ist zu vermuthen, daß gerade im Venezianischen, und namentlich zu Vicenza, damals sich geheime Vereine zu bilden begannen, welche sich mit allerlei solchen theologischen Fragen, besonders auch über die Trinität, beschäftigten, und aus welchen sodann jene antitrinitarische Richtung ausging, durch welche die italienischen Protestanten schon in der nächsten Zeit sich weithin verdächtig machten.

Um das Jahr 1542 war es, als auch noch in einem andern Theile des venezianischen Gebietes, in Istrien, durch den Bischof von Capo d'Istria, Pier Paolo Vergerio, die Grundsätze des Protestantismus ausgesäet zu werden anfingen und zwar schnelle, aber bald wieder unterbrochene Fortschritte machten. Nachdem er oft und viel in Deutschland selbst, als päbstlicher Legat, in römischen Interessen gegen die Protestanten thätig gewesen und zuletzt noch 1540 auf dem Wormser Religionsgespräch aufgetreten war, wurde Vergerio plötzlich, durch das Studium der lutherischen Schriften, welche er sich zu widerlegen vorgenommen, zu den neuen Glaubensideen hinübergezogen. Der erste, welchen er für dieselben gewann, war sein Bruder, der Bischof von Pola. Nun arbeiteten beide gemeinsam und mit großem Erfolge an der Evangelisirung ihrer Diöcesen, bis die Inquisition 1545 einschritt und Vergerio sich zur Flucht genöthigt sah (s. d. Art.).

Am frühesten nächst Venedig wurde Ferrara ein Vereinigungspunkt für Anhänger des Evangeliums aus den gebildeten Kreisen. Und zwar war es Renata, des dortigen Herzogs, Hercules II. von Este, Gemahlin, eine Tochter Ludwigs XII. von Frankreich, welche sie hinzog. Durch Margaretha von Navarra mit den reformatorischen Lehren bekannt geworden, brachte sie dieselben mit, als sie 1527 nach Ferrara kam. Bald sammelte sich an ihrem Hofe eine Anzahl von Männern, welche die religiösen Gesinnungen der edlen und hochgebildeten Frau theilten. Theils waren es Gelehrte, welche an der Universität oder am Hofe ihre Stellung fanden, meist Anhänger der gemäßigten kirchlichen Richtung, theils aber auch Flüchtlinge, welche ihres entschiedenen protestantischen Bekenntnisses wegen in ihrer Heimath sich bedroht sahen und hier Schutz suchten. Unter letzteren waren mehrere Franzosen, Clément Marot, der Dichter und Bearbeiter der Psalmen, und Calvin selbst, der 1536 hier einige Monate weilte und von da an bis an seinen Tod mit der Herzogin in stetem brieflichem und seelsorglichem Verkehr blieb; auch Hubert Languet, ausgezeichnet in der Geschichte der französischen Reformation. Unter den Italienern waren Flaminio und der ihm ziemlich gleichgesinnte, wenn auch noch zurückhaltendere Calcagnini, ein Freund Contarini's und Poole's; dann die offen entschiedenen Peter Martyr Vermigli, Aonius Palearius und Celio Secundo Curione, welcher letztere den Peregrino Morata, den Erzieher der Brüder des Herzogs, für den Protestantismus gewann. Des Peregrino gelehrte und fromme Tochter, Olympia Morata, deren Briefe ihren echten evangelischen Geist kundgeben, war eine Zierde des Hofes und Jugendgenossin der Tochter Renata's.

Vielleicht kam von hier aus die Anregung nach Modena, welches auch unter der Herrschaft des Herzogs von Este stand. Ein päbstliches Reskript befahl schon 1530 dem Inquisitor dieser und der ferraresischen Diöcese, der häretischen Ansteckung unter den

Mönchen nachzuspüren. Doch erst seit 1540 trat die Bewegung offen hervor, als der gelehrte Sicilianer Paolo Ricci nach Modena kam und eine Gemeinde zu sammeln begann. Damen von hohem Rang beschützten die neue Lehre, besonders eine Gräfin Rangone. Als Zeichen des erwachenden Geistes sah man sogar Satiren auftauchen, wie ein Breve Jesu Christi, worin er in dem bekannten Curialstyl verkündigt, daß er die Regierung der Kirche wieder unmittelbar zu übernehmen gedenke. Schmerzlich klagen (von 1540—1544) die Briefe des, obgleich evangelisch gesinnten, Cardinals Morone, der Bischof von Modena war und als Legat in Deutschland weilte, über das, was er von den Fortschritten des Protestantismus in seiner Diöcese vernahm, wie er von allen Seiten hören müsse, Modena sey lutherisch geworden. Mit der Nachricht von dem Fortgange des Glaubens daselbst kam zugleich die Kunde nach Deutschland, daß auch hier die Zerwürfnisse über die Abendmahlslehre schon eingedrungen seyen, so daß Bucer auch in einem Briefe an die Evangelischen zu Modena und Bologna sein Vermittleramt versuchte (1541). — Denn in Bologna, dessen Universität auch so manche Deutsche anzog, gewannen die Lehren der Reformation ebenfalls manche ernste Freunde. Unter denselben ragte Giovanni Mollio, ein Minorite, der längere Zeit als Prediger und Professor wirkte, hervor. Die Gegenwart des sächsischen Gesandten, Joh. von Planitz, der mit Karl V. nach Bologna kam, gab den dortigen Protestanten die Gelegenheit, in einem Schreiben, worin sie ihm die ernste Betreibung eines Concils an's Herz legten, ihre Verehrung für die deutschen Fürsten auszusprechen, welche das Evangelium in Deutschland hergestellt und auch für dessen Sieg in den andern Ländern, bis nach dem Kirchenstaate, wirkten. Von dem Concil hofften sie die Aufhebung des Jochs des Antichrists und die Freiheit der Christen, ihres eigenen Glaubens zu leben. Einstweilen aber baten sie, durch Vermittlung bei'm Kaiser, wenigstens um die Gestattung des Gebrauches der Bibel, ohne deßwegen der Ketzerei beschuldigt zu werden. Auch andere Städte des päbstlichen Gebietes, Faenza und Imola, blieben von dieser Glaubensrichtung nicht unberührt. Zu Rom selbst gab es schon in den ersten Zeiten Manche, welche im Geheimen Luther Beifall gaben.

Bis in das ferne Neapel drang der belebende Hauch des neuen Geistes. Die deutschen Söldner, welche 1527 dahin kamen, sollen den ersten Samen reformatorischer Ideen mitgebracht haben, und der Boden war empfänglich, so daß ein kaiserliches Edikt 1536 durch die strengsten Strafandrohungen der lutherischen Ansteckung zu wehren suchte. Aber gerade in eben diesem Jahre kam, vom Kaiser selbst gesandt, der Mann nach Neapel, durch dessen stille Wirksamkeit sich manche der edelsten Gemüther dem Lichte des Evangeliums aufschloßen. Juan Valdez (s. d. Art.) kam von dem Gefolge Karls V. aus Deutschland als Sekretär des Vicekönigs nach Neapel. Stellung, Bildung, Geist und Karakter gewannen dem frommen Mann für seine Thätigkeit ungemeinen Einfluß. Ein stiller Kreis, aber von den hervorragendsten Persönlichkeiten, sammelte sich um ihn zu gemeinsamer Erbauung und zur Erweckung eines lebendigen, innerlichen, biblischen Christenthums. Unter ihnen waren der Graf Galeazzo Caraccioli (s. d. Art.), Neffe des Pabstes Paul IV.; der Märtyrer Pietro Carnesecchi, römischer Protonotar; die Herzogin von Trajetto, Giulia Gonzaga; die Wittwe Pescara's, des Siegers bei Pavia, Vittoria Colonna; die edle Bekennerin Isabella Manrica. Nur vier Jahre evangelisirte Valdez, er starb 1540. Aber weithin wirkte er noch durch zwei Männer, welche zwar schon dem Evangelium zugewandt waren, aber durch seinen Einfluß zur vollen und entschiedenen Erleuchtung gelangten: Pietro Martyre Vermigli und Bernardino Ochino (s. Antitrinitarier Bd. I. 405). Durch den Ordensconvent der Augustiner als Prior nach Neapel gesandt und durch das Lesen einiger Werke Bucers und Zwingli's für den Glauben gewonnen, wurde Martyre in ähnlicher Weise wie Valdez thätig, besonders durch Vorlesungen über die Paulinischen Briefe, zu welchen sich nicht nur seine Mönche, sondern auch die angesehensten Geistlichen und Laien drängten. In derselben Zeit geschah es, daß der mit allgemeiner Begeisterung verehrte, zweimal zum General seines Ordens

erkorene, von Paul III. zu seinem Beichtvater ernannte Kapuziner Ochino, damals Italiens gefeiertster Prediger, schon 1536 und abermals 1539 zur Abhaltung der Fastenpredigten nach Neapel berufen wurde. Auch er war schon durch das Lesen der h. Schrift zur Erkenntniß der alleinigen Quelle des Heiles im Glauben hindurchgedrungen, aber auch er wurde darin durch Valdez noch weiter gefördert, und verkündete mit seiner gewaltigen Feuerrede die Lehre von der Rechtfertigung in den weitesten Kreisen des Volkes. Obgleich keiner dieser Männer jetzt noch daran dachte, sich von der Kirche zu trennen, so mußte doch ihre Richtung bald genug Verdacht erwecken. Cajetan der Theatiner, der Freund des römischen Eiferers Caraffa's, war es, der darauf aufmerksam wurde. Martyre sollte sich verantworten, aber die Verwendung einiger Cardinäle, besonders Contarini's, wendete für diesmal die drohende Gefahr von ihm ab. Bald darauf, nachdem er etwa drei Jahre zu Neapel verweilt, erlangte er seine Abberufung. Er fand als Prior zu Lucca einen neuen Kreis für seine evangelische Wirksamkeit, und erwarb auch dort der reformatorischen Lehre, sowohl unter seinen Ordensgenossen als auch unter den Laien, Freunde. Aber neue Anklagen entschieden ihn, sich offen von dem Pabstthume loszusagen und im Auslande Sicherheit zu suchen. Drei seiner nächsten Freunde begleiteten ihn, Paolo Lacisio, später Professor zu Straßburg, Theodosio Trebellio und Giulio Terenziano. Achtzehn seiner Schüler folgten ihm in kurzer Frist nach; unter ihnen Celso Martinengho, der als Prediger der italienischen Gemeinde zu Genf starb; Em. Tremellio, der nach manchen Wanderungen zuletzt Professor des Hebräischen an der Akademie zu Sedan wurde, und Hier. Zanchi, dessen Name unter den gelehrtesten Theologen Deutschlands glänzt. Noch zu Florenz traf Martyr mit Ochino zusammen und bestimmte auch ihn, Stellung und Vaterland der Freiheit des Gewissens zu opfern. Ein anderer Verfechter der Reformation, der gelehrte Celio Secundo Curione, ersetzte Martyr auf einige Zeit bei der Gemeinde zu Lucca und wirkte dann auch noch an andern Orten für den von ihm ergriffenen Glauben, bis auch er nur im Exile, in der Schweiz, Sicherheit fand.

So zog eine große protestantische Bewegung durch ganz Italien und ergriff die Gemüther auf mancherlei Weise. Viele erkannten, daß von der Kirche und ihrer Hierarchie keine Verbesserung zu erwarten sey, und zogen sich von ihr zurück, theils stille, theils auch in offenem Gegensatze und mit immer engerem Anschlusse an die deutschen und die schweizerischen Reformatoren. Manche jedoch hofften noch auf eine Reformation von innen heraus, sey es durch das laut begehrte allgemeine Concil, oder auch auf dem Wege sonstiger Concessionen. Die evangelische Richtung, welcher selbst im Klerus manche ausgezeichnete Mitglieder anhingen, erlangte zuletzt eine solche Bedeutung, daß der Pabst selbst, Paul III., ein weltlicher aber nicht engherzig beschränkter und zugleich ein berechnender Herr, sich ihrem Einfluß nicht zu entziehen schien. Er berief einige der hervorragendsten jener Männer in das Collegium der Cardinäle, Contarini zuerst, dann Sadolet, Poole und Fregoso, aber auch Caraffa den streng hierarchischen Eiferer. Zur Vorbereitung des Concils ließ er sie nebst einigen anderen Prälaten zu einer Congregation zusammentreten, um einen Entwurf kirchlicher Reformen auszuarbeiten. Es darf nicht gering angeschlagen werden, daß in diesem Gutachten (Consilium de emendanda Ecclesia, 1537) als die Quelle aller Mißbräuche, an welchen die Kirche beinahe rettungslos darniederliege, jene von Schmeichlern aufgestellte Behauptung der schrankenlosen Gewalt der Päbste bezeichnet wird. Der Pabst schien nicht ungeneigt, auf wirkliche Verbesserungen der Curie einzugehen. Auch zur annähernden Verhandlung mit den Protestanten wurden Schritte gethan. Contarini, in Begleitung des Bischofs Morone, wurde 1541 als Legat zu dem vom Kaiser veranstalteten Religionsgespräche nach Regensburg geschickt. Unter den vier dogmatischen Punkten, über welche man hier mit Melanchthon und Bucer sich verglich, war der so wesentliche von der Rechtfertigung. Aber schon zeigten sich auch die extremen Gegensätze, Luther mißtraute und Caraffa zu Rom nahm großen Anstoß an den vereinbarten Formeln; auch politische Machinationen setzten sich

in Bewegung; strenge Verhaltungsbefehle wurden dem Legaten gesandt, welche den weitern Vergleich zumal über die Fragen vom Primat und von der Verfassung der Kirche unmöglich machten. So mußte Contarini unverrichteter Dinge zurückkehren und seine Bemühungen ernteten nur Tadel. Die strengrömische Partei gewann nun entschieden das Uebergewicht bei'm Pabste. In der vollen Herstellung des mittelalterlichen Katholicismus mit allen seinen Consequenzen sollte nun die Heilung aller Schäden erlangt und vermittelst durchgreifender Gewaltmaßregeln sollten alle Feinde niedergeworfen werden.

Der erste Schritt war die Errichtung eines allgemeinen obersten Inquisitionstribunals zu Rom, welches mit unumschränkter Gewalt über Leben und Tod in Glaubenssachen richten sollte, und zwar mit rücksichtsloser Strenge gegen Jedermann ohne Unterschied des Standes oder der Person. Am 21. Juli 1542 erging die Bulle, welche die neue Congregation des h. Officiums, es waren sechs Cardinäle mit Caraffa an ihrer Spitze, einsetzte. Sie konnten überallhin Geistliche mit gleicher Vollmacht delegiren. Der weltliche Arm hatte überall schuldige Hülfe zu leisten. Nur der Pabst hatte das Recht zu begnadigen. Bald nahmen Toscana, Mailand, Neapel das neue römische Institut auf; alle Staaten Italiens leisteten ihm die nöthige Unterstützung; Venedig selbst konnte sich ihm nicht entziehen, nur daß hier weltliche Beisitzer an den Untersuchungen des Tribunals Theil nahmen. Auch die Erscheinungen der Literatur nahm die Inquisition unter ihre Aufsicht. Seit 1543 durfte kein Buch mehr ohne ihre Erlaubniß gedruckt werden, und bald erschienen Verzeichnisse verbotener und zu vernichtender Schriften. — Im Jahr 1545 trat endlich auch das Concil zu Trident zusammen, um als gehorsames Werkzeug Roms, unter der Leitung der päbstlichen Legaten, den katholischen Lehrbegriff im Gegensatz gegen den Protestantismus festzustellen und nicht nur diesen, sondern auch jede Annäherung an denselben zu verwerfen. Auch jene vermittelnde Richtung, welche, auf Grund der biblischen Rechtfertigungslehre, die Läuterung des Dogma's und die Reform der Kirchenverfassung angestrebt hatte, wurde jetzt, äußerlich wenigstens, unhaltbar. — Unter dem Druck der ausbrechenden allgemeinen Verfolgung schlug jetzt die Entscheidungsstunde für das Loos des Protestantismus in Italien, und es trat eine ernste Sichtung der bisher noch verworrenen und unsichern Elemente ein. Beinahe nirgends hatten sich noch eigentlich feste Gemeinden organisirt, so verheißungsvolle Anfänge auch in den stillen Vereinen evangelisch Gesinnter an vielen Orten vorhanden waren. Sie waren noch ohne engeren Zusammenhalt; in den Massen des unwissenden, gedrückten Volkes hatten sie keine tieferen Wurzeln, nirgends einen Schutz an den Machthabern; unter den Gliedern, meist aus den höheren und gebildeten Ständen, waren Manche, bei denen die Interessen der Stellung und der Verhältnisse gar schwer wogen; zudem zeigten sich noch mannigfache Schwankungen in den Ansichten, Anfänge von Uneinigkeit und Keime wesentlicher Abweichungen in der Lehre. Alles dieses erklärt zur Genüge den Ausgang des hülflosen Kampfes des kaum erwachten reineren Glaubenslebens gegen die ungeheure Uebermacht des Hasses und der blutigen Verfolgung von Seiten einer Hierarchie, die vor keinem Mittel zur Wahrung und Sicherung ihrer Stellung zurückschrack. Die schwächeren Gemüther wurden schnell eingeschüchtert und traten zurück, die kräftigern allein wurden aus der bisherigen Halbheit hinausgedrängt zum offnen Bruche mit dem Pabstthume und zum freien Bekenntnisse der Wahrheit. Viele retteten sich durch die Flucht in's Ausland mit Losreißung vom Vaterlande und den theuersten Verhältnissen, viele starben als Märtyrer ihres Glaubens in den Kerkern oder in den Flammen.

Von Rom aus gingen die meisten Anregungen zum Einschreiten gegen die Protestanten durch ganz Italien. Caraffa hatte allerwärts seine Späher. Unter den ersten, welche sich genöthigt sahen, sich durch die Flucht der Gefahr zu entziehen, waren Occhino und Vermigli. Die Gemeinde, welche durch sie und Valdez zu Neapel gesammelt worden, erduldete schon gleich nach dem Tode des letztern schwere Anfechtungen, sah in Folge dessen den Abfall mancher ihrer Glieder und mußte sich immer tiefer verbergen. Eine Zeitlang noch wirkte in ihr G i o v a n n i M o l l i o von Montalcino, jener Franciskaner,

der schon in Bologna den Samen des Glaubens ausgestreut hatte; aber bald mußte er auch aus Neapel fliehen (1543). Ein Augustiner aus Sicilien, Lorenzo Romano, erfuhr später dasselbe Loos und widerrief endlich zu Rom. Zwar verhinderten Volksaufstände wiederholt die Einführung der spanischen Inquisition, aber die römische fand um so leichteren Eingang. Einzelne Protestanten schützten sich vor ihrer Strenge, indem sie sich äußerlich zur katholischen Kirche hielten, andere wurden eingezogen und dem Tode überliefert, andere flohen aus Italien wie der Graf Caraccioli.

Ein gleiches Loos traf jene andere Gemeinde, welche Peter Martyr zu Lucca gegründet hatte. Römische Denunciationen zwangen seit 1545 den dortigen Senat zu harten Edikten gegen die Protestanten, welche ebenfalls längere Zeit durch äußerliche Anbequemungen ihren Glauben zu verheimlichen suchten und damit ihre eigene Ueberzeugungskraft untergruben, so daß, als die Verfolgung des h. Officiums endlich offen über sie losbrach, die Meisten abschwuren. Doch Viele ermannten sich wieder und eine große Zahl der angesehensten Bürger wanderte aus, um in Genf, Bern, Lyon und anderswo Freiheit für ihr Bekenntniß zu suchen, obgleich die Rache der Inquisition sie auch dort noch zu erreichen suchte und einen Preis auf ihren Kopf setzte.

In Ferrara vermochte die Herzogin die Genossen ihres Glaubens nicht mehr zu schützen. Ein päbstliches Breve befahl gegen jeden Verdächtigen zu inquiriren; Gefängniß, Verbannung, Hinrichtung und im besten Falle die Flucht waren auch ihr Loos. Fannio von Faenza erlitt hier den Märtyrertod. Renata selbst erfuhr die unwürdigste Behandlung von Seiten ihres Gemahls, aber konnte in ihrer Ueberzeugung nicht wankend gemacht werden. Auch in Frankreich, wohin sie nach des Herzogs Tode zurückkehrte, blieb sie eine heldenmüthige Beschützerin der bedrängten Hugenotten.

Ganz Italien bebte vor den Schrecken der Inquisition. Ihre Kerker zu Rom füllten sich von allen Seiten her. Hier starb auch Mollio 1553 auf dem Scheiterhaufen, nachdem er vorher von Neapel wieder nach Bologna zurückgekehrt war. Ueberhaupt hatte das Evangelium unter den Franziskanern, zumal Oberitaliens, viele Anhänger gewonnen, und viele unter ihnen wurden eingekerkert, einige wanderten aus, die meisten wurden zum Widerrufe genöthigt. Heftiger noch wurden die Verfolgungen, da der 79jährige Caraffa selbst, als Paul IV., den päbstlichen Stuhl bestieg (1555). Die Kirche zu reinigen und wiederherzustellen war sein großes Ziel, und um dieses zu erreichen, war die Ausrottung aller Andersgläubigen sein eifrigstes Streben. Niemand stand zu hoch, daß er ihn geschont hätte; auch jene Häupter der vermittelnden Partei erreichte seine Verfolgung. Der angesehenste unter ihnen (Contarini war todt), der Cardinal Morone, verblieb bis zu des Pabstes Tode im Gefängniß, in der Engelsburg; aber auch die Bischöfe Foscarari von Modena und San Felice von Cava wurden eingezogen und der Cardinal Poole wurde aus England zur Verantwortung vorgeladen. Voran unter den Anklagepunkten gegen Morone stund, daß er die tridentinischen Bestimmungen über die Rechtfertigungslehre mißbilligte, daß er alleiniges Vertrauen auf das Blut Christi und die Unverdienstlichkeit aller Werke gelehrt. Als erstes Opfer der Regierung Pauls IV. bestieg der vierundzwanzigjährige Pomponio Algieri den Scheiterhaufen. Er hatte zu Padua mit einem Glaubensmuthe für die Sache der Wahrheit gewirkt, der ihn auch im Tode nicht verließ. — Auch unter Pius IV., einem sonst weltlichgesinnten und lebensfrohen Manne, ließ der Vernichtungseifer der Inquisition nicht nach, obgleich der Pabst selbst wenig Gefallen an ihrem Verfahren hatte; aber so wenig wagte dieser es doch, sie anzutasten, daß er selbst dem Schauspiele eines Autodafé's sich nicht entziehen konnte, in welchem Ludovico Pascali, einer der Prediger der calabresischen Waldenser, den Tod erlitt. — Einen neuen Aufschwung aber nahm die blutige Thätigkeit des Glaubenstribunals, da der finstere, zelotische Dominikaner Ghislieri, der treue Gehülfe Caraffa's und bisherige Vorsitzer der Inquisition, als Pius V. zum Pabste erwählt wurde (1566). Er vollendete das Werk der Ausrottung des Protestantismus in Italien. Er, der seinen gegen die Hugenotten nach Frankreich gesandten Hülfstruppen die Weisung gab,

jeden Ketzer, der ihnen in die Hände falle, sofort zu tödten, wußte von keiner Schonung. „*Romae quotidie aliquot comburuntur, suffocantur, decollantur*, schreibt Tobias Eglin, omnes carceres et custodiae sunt impletae, adeo ut indies de novis carceribus exstruendis laboretur.“ Von allen Seiten Italiens mußten die Opfer nach Rom geliefert werden. Der Herzog von Florenz ließ, auf ein päbstliches Schreiben hin, an seiner eignen Tafel den früheren apostolischen Protonotar Pietro Carnesecchi, den Herkunft, Ansehen und hohe Stellung, Gelehrsamkeit und mächtige Freunde bisher geschützt hatten, festnehmen und zum Flammentode nach Rom bringen. Auch Antonio dei Pagliarici, oder Aonius Palearius (s. d. Art.), der als Lehrer der Beredtsamkeit zu Siena, Lucca und Mailand, durch ganz Italien und auch im Auslande eines ausgezeichneten Rufes genoß, fand durch sein standhaftes Bekenntniß zu Rom die Märtyrerkrone. Als schönstes Denkmal seines evangelischen Geistes darf vielleicht das Büchlein *del Beneficio di Christo* gelten; denn seine eigene Aussage scheint mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit für ihn als den Verfasser zu sprechen, obgleich auch auf verschiedene Andere, doch mehr nur vermuthungsweise, als solche hingewiesen wird. In seiner tief eindringlichen einfachen Darstellung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben übte dieses Schriftchen eine außerordentliche Wirkung auf die Gemüther aus, und es gewann, zu vielen Tausend Exemplaren verbreitet, überallhin der Wahrheit Anhänger.

Auch in Venedig erfuhren die zahlreichen Protestanten die Wirkungen der päbstlichen Verfolgungsmaßregeln, obgleich die Republik nur widerstrebend und mit allerlei Einschränkungen die Inquisition zuließ. Schon 1542 ließ der Nuntius della Casa einen Geistlichen, Giulio Milanese und bald nachher den Minoriten Provinzial Baldo Lupetino einsetzen. Ersterem jedoch gelang es zu entfliehen. Paul III. mahnte 1546 wieder gegen das Umsichgreifen der Ketzer und Viele sahen sich zur Auswanderung genöthigt, Manche widerriefen, Andere traf die Strafe lebenslänglichen Gefängnisses. Besonders auch auf die Städte des venetianischen Gebietes dehnte sich die Verfolgung aus. Dort verwaltete Ghislieri damals das Amt eines Inquisitors. Selbst der Bischof von Bergamo, Soranzo, mußte nach Rom, um sich gegen den Verdacht der Häresie zu rechtfertigen und konnte dem Kerker nicht entgehen. Nur unter stets drohender Gefahr gelang es Einzelnen, sich verborgen zu halten. Altieri, der zu wiederholten Malen durch seine Verwendungen bei den Fürsten des schmalkaldischen Bundes Schutz und Fürsprache für die Gemeinde zu Venedig gesucht hatte, konnte zuletzt auch durch die Empfehlungsschreiben mehrerer Schweizerstände keine Sicherheit mehr für seine eigene Person erlangen und starb endlich, bedrängt von langer Noth und umringt von steter Gefahr, in dem Brescianischen 1550. Doch seit 1557 wurde den Fremden, welche der Studien oder des Handels wegen in dem Venezianischen sich aufhielten, einiger Schutz zugesichert. Vielleicht mochte dieses auch die Einheimischen wieder Muth schöpfen lassen, so daß sie es wagten, einen Geistlichen zu berufen und sich insgeheim zu einer Gemeinde zu ordnen. Aber nun kam die Entscheidung über sie. Sie wurden verrathen und eingekerkert und nun erst ließ der Senat auch die Todesstrafe an ihnen vollziehen, zwar nicht durch das Feuer, sondern in nächtlicher Weile ließ man die Verurtheilten in's Meer versenken. Unter der Zahl dieser Märtyrer, welche genannt werden, war auch Baldo Lupetino.

Die grauenvolle Vernichtung der kleinen waldensischen Gemeinden, welche sich zu S. Sisto und zu Montalto in Calabrien seit dem Ende des 14. Jahrh. erhalten hatten, bildet eine der düstersten Episoden in der düsteren Geschichte des Protestantismus in Italien. Auch die evangelischen Gemeinden, welche sich im Veltlin und in Locarno gebildet hatten, entgiengen nicht dem Loose, welches die Reformation in Italien traf. S. den Artikel Schweiz, Reformation in der.

Literatur: Dan. Gerdes, Specimen Italiae reformatae. Lugd. Bat. 765. *Th. M'Crie*, Hist. of the progress and suppression of the Reform. in Italy. Edinb. 827. übers. von Friederich. Lpz. 829. D. Erdmann, die Ref. u. ihre Märtyrer in Ital. Berl. 855. C. F. Leopold, üb. die Ursachen der Ref. und deren Verfall in Italien.

(Zeitschr. f. hist. Theol. 843. H. 2.) Ranke, die röm. Päbste Bd. I. F. Meyer, die evang. Gemeinde in Locarno. Bd. 1. Zür. 836. F. Trechsel, die prot. Antitrinitarier vor Faust. Socin. Bd. II. Heidelb. 844. Cunitz.

Italien, kirchlich-statistisch. Es ist schwierig, die Verbreitung des Christenthums in Italien nachzuweisen, weil das Heidenthum dort allmählich abgestorben ist, und mehr eine Uebertragung christlicher Formen stattfand, als ein tiefes Bedürfniß religiöser Erneuerung bei dem dahinwelkenden italischen Volke sich zeigte. Noch lange nachdem durch römische Kaiser das Christenthum zur Staatsreligion erhoben war, zeigen sich in Italien Spuren des Heidenthums, und erst den Mönchen im 6. Jahrhundert wird es gelungen seyn, in den Dörfern unter den Landleuten heidnische Sitten in christliche Gebräuche umzuwandeln. Im ganzen 4. Jahrhundert treffen wir auch in den bedeutendsten Städten noch heidnische Tempel, ja in Florenz z. B. einen eigenen Vertrag bei Annahme des Christenthums, daß die geheiligte Bildsäule des Mars nicht beschädigt werden dürfe. In Unteritalien finden wir noch im 6. Jahrhundert heidnische Götzenverehrung. Bei diesem schwachen christlichen Leben ist es denn auch nicht zu verwundern, daß von Italien aus nicht eben das christliche Leben im Abendlande weit verbreitet worden ist, sondern die germanischen Völker von andern Ländern ihre Missionare erhielten. Späterhin fiel die kirchliche Geschichte Italiens fast ganz mit der des Pabstthums zusammen; die Zeit der Reformation wird in einen eigenen Artikel dargestellt, seit deren Unterdrückung aber sind alle religiösen Bewegungen bis auf die neueste Zeit wie erstorben, erst in der Gegenwart zeigt sich bei einem Theil des italiänischen Volkes das Streben, nicht länger allein bei den kirchlichen Ceremonieen stehen zu bleiben, sondern sich zu bemühen, selbständig von dem christlichen Lehrbegriff Rechenschaft ablegen zu können. In den folgenden Zeilen soll versucht werden, die kirchlichen Verhältnisse der einzelnen italiänischen Staaten darzustellen, und zwar beginnen wir, da der Kirchenstaat einen eigenen Artikel erhält, mit dem

a. Großherzogthum Toscana. Das Großherzogthum besteht seit der Vereinigung mit Lucca aus 4 Erzbisthümern bei einer Bevölkerung von 1,730,000 Einwohnern. Das Erzbisthum Florenz umfaßt außer seiner bischöflichen Diöcese mit 466 Kirchspielen folgende Bisthümer: 1) Fiesole mit 253 Kirchspielen, 2) und 3) das vereinigte Bisthum Pistoja und Prato mit 189 Kirchspielen, 4) St. Miniato mit 97 Kirchspielen, 5) Borgo St. Sepolcro mit 135 Kirchspielen, 6) Colle mit 52 Kirchspielen, 7) Arezzo mit 334 Kirchspielen, 8) Volterra mit 111 Kirchspielen, 9) Montepulciano mit 17 Kirchspielen, 10) Modigliano mit 113 (?) Kirchspielen. Das Erzbisthum Siena zählt außer der bischöflichen Diöcese mit 117 Kirchspielen: 1) und 2) das vereinigte Bisthum Chiusi und Pienza mit 57 Kirchspielen, 3) Cortona mit 52 Kirchspielen, 4) Grosseto mit 26 Kirchspielen 5) Massa Maritima mit 26 Kirchspielen, 6) Montalcino mit 39 Kirchspielen, 7) Sovana mit 46 Kirchspielen. Das Erzbisthum Pisa enthält außer seinem bischöflichen Sprengel mit 133 Kirchspielen: 1) das Bisthum Livorno mit 33 Kirchspielen, 2) das Bisthum Pescia mit 38 Kirchspielen, 3) das Bisthum Pontremoli mit 121 Kirchspielen. Das Erzbisthum Lucca hat außer seiner bischöflichen Diöcese mit 273 Kirchspielen nur ein Suffraganat zu Massa in Modena. Die Gesammtsumme der Kirchspiele im Großherzogthum beträgt also 2727. Außer den Kathedralen gibt es 54 Collegiatkirchen. Die Zahl der Weltgeistlichen beläuft sich auf 10,000 Individuen. Die Zahl der Klöster war früher viel größer, man zählte an 16,000 Mönche und Nonnen, jetzt gibt es 96 Mönchsklöster mit 2500 Mönchen und 69 Nonnenklöster mit 4000 Nonnen, in Lucca allein 12 Mönchsklöster mit 391 Mönchen und 11 Nonnenklöster mit 453 Nonnen, die Zahl der Weltgeistlichen in Lucca ist 1054. Die Zahl der Evangelischen war im Jahr 1836 zu Florenz und Livorno 1153, nämlich 521 Lutheraner und Reformirte, 632 Anglicaner. In Livorno besteht die protestantische Gemeinde der holländisch-deutschen Gesellschaft seit 1607, die Anglicaner haben in Florenz und Livorno 2 Andachtshäuser. Nichtunirte Griechen gibt es zu Livorno und Florenz gegen 200 mit einer Kapelle, die unirten Ar-

menier bilden eine Gemeinde von 100 Seelen; außerdem gibt es noch 300 Protestanten in Pisa und 30—50 zu Siena. Der einzige Kirchhof der Protestanten ist zu Livorno.

Zur Zeit, als Leopold II. noch Großherzog war, ward in Toscana eine ähnliche Reform der Kirche wie im Oesterreichischen beabsichtigt, besonders durch den Bischof Ricci zu Pistoja; obgleich schon damals die Nationalsynode 1787 und späterhin der Pabst diesem Herrschen des Staates entgegenzuwirken suchten, so hat sich doch bis auf die neueste Zeit ein Theil dieser Reformen erhalten. Der Zehnte wurde aufgehoben, die Pfarrer erhielten ein festes Einkommen, die Dispensationsgesuche an den Pabst wurden nur selten gestattet; die Inquisition (1782) und das Gericht des päbstlichen Nuntius wurde aufgehoben, die Ordensgeistlichen wurden ihren Diöcesanbischöfen unterworfen. Diese Verordnungen wurden 1815 von dem Pabst in dem Concordat ausdrücklich anerkannt, so daß auch jetzt die Wahl der Bischöfe und Domherrn nur vom Großherzog abhängt, auch weder eine Bulle noch die Verordnung eines Ordensgenerals ohne Einwilligung des Großherzogs bekannt gemacht werden darf. Lucca war in der Zeit der Reformation nahe daran, dem Calvinismus bei sich Eingang zu gestatten, da drohte Karl V. Lucca in diesem Fall mit Toscana zu vereinigen: nun ward jegliche evangelische Regung in Lucca unterdrückt und Lucca war noch gegen das Ende des 18. Jahrhunderts vor allen andern italiänischen Staaten päbstlich gesinnt. In dem übrigen Toscana hat sich bei dem Volke eine größere Toleranz gegen Andersgläubige erhalten. Sehr wohlthätig wirken auch in Toscana, besonders in Florenz, die geistlichen Brüderschaften, die sich der Kranken und Sterbenden annehmen. Unter der Klostergeistlichkeit sind die einflußreichsten auf das Volk die Bettelmönche, vorzüglich die Kapuziner. Nachtheilig wirken die Mönche auf das Volk durch ihre Theilnahme am Lottospiel, das durch ganz Italien mit Leidenschaft gespielt wird. Die wissenschaftliche Bildung der Mönche ist gering. Kirchen gibt es in Florenz 172, unter denen die Domkirche St. Maria del Fiore durch ihre Kuppel als ein Meisterstück der Baukunst bekannt ist. In Pisa, wo es 80 Kirchen gibt, ist der Kirchhof Campo santo ganz mit geweihter Erde aus Jerusalem bedeckt, welche eine Flotte der Kreuzfahrer hierher gebracht hat. Im Toscanischen Gebiet in den Apenninen liegt das berühmte Kloster Camaldoli, das noch jetzt als Wallfahrtsort berühmt ist; auch die Abtei Valombrosa liegt in dieser Gegend. So sehr sich die Florentiner früher durch ihre Wissenschaftlichkeit auszeichneten, so stehen sie doch jetzt in dieser Beziehung nicht eben den übrigen Italiänern voran.

b. Das Herzogthum Parma hatte im Jahr 1842 eine Bevölkerung von 486,000 Einwohnern und ist in kirchlicher Rücksicht in 3 Bisthümer getheilt: nämlich Parma mit 323 Kirchspielen, Piacenza mit 362 und Borgo San Donnino, ein Suffraganat von Rom mit 54 Kirchspielen; außerdem stehen aber noch 9 Kirchspiele unter dem sardinischen Bischof von Bobbio und 5 unter dem sardinischen Bischof von Brugnato-Sarzana, so daß die Gesammtzahl der Kirchspiele in Parma 752 beträgt. Weltgeistliche gehören zum Bisthum Parma 1005, zu dem von Piacenza 1160, zu dem von Borgo San Donnino 208, zusammen also 2373. Die Klöster waren in der Zeit der französischen Herrschaft fast gänzlich aufgehoben, sind aber seitdem zum Theil hergestellt; 1834 gab es 6 Nonnenklöster mit 245 Nonnen, die sich vorzugsweise mit dem Unterricht beschäftigen, in den 14 Mönchsklöstern waren 1834 411 Mönche. Das Verhältniß der Kirche zum Staat ist seit 1816 dem von Toscana ganz gleichgestellt.

c. Das Herzogthum Modena. Auch in diesem Herzogthum leben bei einer Bevölkerung von 400,000 Einwohnern nur römisch-katholische Christen. Das ganze Herzogthum ist in 149 Kirchspiele eingetheilt, von denen aber 17 unter dem Bischof von Parma stehen und 48 unter dem Bischof von Lucca. Die übrigen sind auf die 5 bischöflichen Diöcesen auf folgende Weise vertheilt, 181 Kirchspiele gehören zu der bischöflichen Diöcese des Erzbischofs von Modena, 224 zu dem Bisthum Reggio, einem Suffraganat von Bologna, 31 zu dem Bisthum Carpi, einem Suffraganat von Bologna, 117 zu dem Bisthum Massa di Carara, einem Suffraganat von Pisa, 100 zu

dem Bisthum Guastalla, 31 Kirchspiele endlich gehören zu der Abtei von Nonantola, in deren Besitz der Erzbischof von Modena ist, die ihm jährlich über 3000 Thaler einbringt, während die Einnahme des Bisthums Modena selbst sich auch nur auf 3500 Thaler beläuft, die Einnahme des Bisthums Carpi beträgt nur 1600 Thaler. Mönchsklöster gibt es 14, Nonnenklöster 10. Die Verhältnisse der Kirche zum Staat sind wie in Toscana; mit Bewilligung des Pabstes sind auch die Geistlichen bei Verbrechen den Laientribunalen unterworfen.

d. St. Marino. Diese Republik mit einer Bevölkerung von 8000 Seelen gehört in kirchlicher Beziehung zu den päbstlichen Bisthümern Montefeltre und Rimini, von den 8 Kirchspielen gehören 6 zu jenem, 2 zu diesem. Die Zahl der Weltgeistlichen ist 45, 31 wirken in der Stadt, 14 sind in der Umgegend angestellt. Die 3 Mönchsklöster der Minoriten, Kapuziner und Serviten zählen 23 Mönche, das Nonnenkloster der Clarissen 28 Nonnen.

e. Das lombardisch-venetianische Königreich. Dies Königreich ist in kirchlicher Hinsicht in 2 Erzbisthümer eingetheilt: Mailand und Venedig. Das Erzbisthum Mailand hat als Suffraganate: Pavia, Lodi, Como, Cremona, Mantua, Brescia, Bergamo und Sondrio. Die Zahl der Pfarrbezirke beträgt nach Becher 2303, nach Stricker 2227, die Zahl der Geistlichen 9706, der Klöster 33, der Mönche 194, der Nonnen 885. In der Stadt Mailand ist unter den 79 Kirchen, worunter 24 Pfarrkirchen, besonders die Domkirche hervorzuheben. Beim Gottesdienst bedient man sich des ambrosianischen Ritus. Eine protestantische Gemeinde gibt es in Mailand selbst nicht, wohl aber eine reformirte in Bergamo. Das Erzbisthum Venedig steht unter dem Patriarchen von Venedig, der auch den Titel Primas von Dalmatien führt. Die Stadt Venedig zählt 110 Kirchen und Kapellen, die berühmtesten darunter die St. Markuskirche, die Geminiarkirche, die Kirche St. Giovanni und St. Paolo. Die Stimmung des Volkes ist römisch-katholisch, weil es der Glaube der Väter ist. Heiligen- und Madonnenbilder befinden sich an allen Ecken der Straßen, es werden des Abends Lampen vor ihnen angezündet, aber nur die untern Klassen machen vor ihnen ihre Reverenz. Unter dem Patriarchen stehen 10 Bisthümer, nämlich: Chioggia, Concordia (der Bischof residirt zu Porto Gruaro), Udine, Verona, Vicenza, Padua, Treviso, Ceneda, Adria (der Bischof residirt zu Rovigo) und das vereinigte Bisthum Belluno und Feltre. Die Zahl der Pfarrbezirke beträgt 1615, die der Geistlichen 7459; Klöster gibt es 43 mit 692 Mönchen und 490 Nonnen. Akatholische Pfarrbezirke gibt es 2 mit 11 Geistlichen. Die Evangelischen bildeten in Venedig früher gleichsam eine geheime Gesellschaft; in neuerer Zeit haben sie freie Religionsübung, doch erscheint auch jetzt noch der Geistliche nur beim Gottesdienst im Ornat. Die Lutheraner bilden die größere Zahl, sie sind meistens aus Schwaben. Die Armenier besitzen auf einer kleinen Insel (S. Lazaro) das berühmte Mechitaristenkloster. Die Mönche dieses Klosters folgen der Regel des heil. Antonius. Aus allen Ländern werden Zöglinge hierher geschickt, um sie zu Geistlichen für die unirten Armenier zu bilden.

f. Das Königreich Sardinien. Hier ist, besonders im Fürstenthum Piemont, am wenigsten in Savoyen, die Bevölkerung, unterstützt von der Regierung, in eine antirömische Richtung gerathen, so daß evangelische Zeitschriften und Bücher dort nicht nur fleißig verbreitet und gern gelesen werden, sondern in Turin selbst eine evangelische Zeitschrift erscheint, dagegen ultramontane Blätter wenig Beifall finden; ein zum Evangelium übergetretener römischer Priester hält öffentlich Bibelstunden, so daß Turin für jetzt der Mittelpunkt ist zur Evangelisirung Italiens. Die königliche Regierung zeichnet sich auch in anderer Beziehung vortheilhaft vor den übrigen Staaten aus, Gesetz und Ordnung herrschen hier mehr als anderswo in Italien. Die Bevölkerung des Reiches beträgt gegen 4,700,000 Personen, deren 550,000 auf der Insel Sardinien. Die kirchliche Eintheilung ist festgesetzt durch eine Bulle Pius VII. 1817, und zwar auf folgende Weise: Auf dem Festlande gibt es 4 Erzbisthümer und 30 Bisthümer. 1) Das Erzbisthum Chambery, die bischöfliche Diöcese umfaßt 304 Kirchspiele. Die Suffraganate

sind: 1) und 2) das vereinigte Bisthum Ampurias und Civita oder Castell Aragonese oder Sardo mit 21 Kirchspielen auf der Insel Sardinien; 3) Annecy mit 288 Kirchspielen; 4) S. Jean de Maurienne; 5) das Bisthum Tarantaise oder Tarantasia, Sitz des Bischofs ist Moutiers. Das zweite Erzbisthum ist das zu Turin, die bischöfliche Diöcese zählt 242 Kirchspiele; die Suffraganate desselben sind 1) das Bisthum Asti mit 106 Kirchspielen, 2) Ivrea mit 125 Kirchspielen, 3) Pignerol mit 58 Kirchspielen, 4) das Bisthum Susa mit 59 Kirchspielen, 5) Coni mit 48 Kirchspielen, 6) Alba Pompeja mit 89 Kirchspielen, 7) Fossano mit 15 Kirchspielen, 8) Mondovi mit 123 Kirchspielen, 9) Saluzzo mit 88 Kirchspielen, 10) Alessandria mit 60 Kirchspielen. Das dritte Erzbisthum ist das Erzbisthum Vercelli, die bischöfliche Diöcese zählt 134 Kirchspiele, die Suffraganate sind 1) Aosta mit 85 Kirchspielen, 2) Biella mit 99 Kirchspielen, 3) Casale mit 132 Kirchspielen, 4) Novara mit 349 Kirchspielen, 5) Vigevano mit 70 Kirchspielen. Das vierte Erzbisthum ist das zu Genua, die bischöfliche Diöcese zählt 245 Kirchspiele. Die Suffraganate sind: 1) Albenga mit 184 Kirchspielen, 2) und 3) das vereinigte Bisthum Savona und Noli mit 122 Kirchspielen, 4) und 5) das vereinigte Bisthum Luni-Sarzana-Brugnato mit 52 Kirchspielen. In Piemont gehören zum Erzbisthum Genua 6) das Bisthum Acqui mit 117 Kirchspielen, 7) Bobbio mit 47 Kirchspielen, 8) Torona mit 218 Kirchspielen, 9) Nizza in der Grafschaft Nizza mit 144 Kirchspielen, 10) Vintimiglia mit 15 Kirchspielen. Auf der Insel bestehen 3 Erzbisthümer, nämlich 1) Cagliari, die bischöfliche Diöcese zählt 99 Kirchspiele. Die Suffraganate sind 1) Galtelly-Novi mit 25 Kirchspielen, 2) Iglesias mit 23 Kirchspielen. Das zweite Erzbisthum ist Oristagno ohne Suffraganat mit 73 Kirchspielen. Das dritte Erzbisthum ist Sassari mit 32 Kirchspielen. Die Suffraganate sind: 1) Ales*) mit 41 Kirchspielen, 2) Algheri mit 26 Kirchspielen, 3) Bosa mit 20 Kirchspielen, 4) Bisarchio mit 24 Kirchspielen, 5) Ogliastro**) mit 28 Kirchspielen. Das Königreich zählt also 7 Erzbisthümer, 37 Bisthümer und mehr als 4000 Kirchspiele. Außer den Kathedralkirchen gibt es noch 74 Collegiatkirchen. Geistliche Seminarien gibt es 54 auf dem Festlande und 9 auf der Insel Sardinien; außerdem ist 1833 noch eine geistliche Akademie für höhere theologische Studien bei der Stiftskirche zu Superga in der Nähe von Turin gestiftet. Abteien gibt es 30. Klöster gibt es 604, nämlich 505 auf dem Festlande, 99 auf der Insel, darunter 144 Nonnenklöster, 131 auf dem Festlande, 13 auf der Insel. Diese Klöster hatten an liegenden Gütern einen Besitz zum Werth von 30 Millionen Franken. Diese Güter sind in neuester Zeit vom Staat eingezogen, wodurch die Spannung mit dem römischen Hofe nicht wenig vermehrt worden ist.

Selbst in Sardinien sind nach der Constitution von 1848 nur die Waldenser geduldet; es hat sich außer den Waldenser Thälern in neuester Zeit eine evangelische Gemeinde in Turin gebildet, deren Kirche Ende 1853 eingeweiht ist; auch in Genua ist eine evangelische Gemeinde von Schweizern; in Annecy wird alle 14 Tage evangelischer Gottesdienst gehalten; zu San Mauro, Favale und Casale sollen sich evangelische Gemeinden bilden. Die Waldenser aber, 20,000 Seelen stark, leben in den drei Thälern Pérouse, St. Martin und Luserne, in 26 Ortschaften bilden sie 15 Kirchspiele, jetzt wohnen unter ihnen auch 5000 Katholiken. Seit 1848 sind sie in ihren bürgerlichen Rechten den übrigen Sardiniern gleichgestellt; bis dahin haben sie viel zu dulden gehabt und verdanken ihre Erhaltung zum Theil auswärtiger, preußischer, englischer und holländischer Hülfe. In vielfacher Verbindung stehen die Waldenser mit der Schweiz und gehören auch ihrer Lehre, Verfassung und Kirchenordnung nach der reformirten Kirche an. Erst in neuester Zeit fangen sie an im kirchlichen Leben sich der italiänischen

*) Gehört nach Neigebaur zum Erzbisthum Oristagno; dagegen Ampurias zum Erzbisthum Sassari.

**) Gehört nach Neigebaur zum Erzbisthum Cagliari.

Sprache zu bedienen; bisher war die französische Sprache vorherrschend. Im Jahr 1855 hat die Synode, die höchste kirchliche Macht bei den Waldensern, eine neue Constitution angenommen. Nachdem auch in diesen Gemeinden das evangelische Leben lange erstorben schien, berechtigen sie in der neuesten Zeit wieder zu guten Hoffnungen und können für Italien von großem Segen seyn.

Das Verhältniß der Kirche zum Staat ist geordnet durch die Constitution von 1848. Auf dem Festlande hat der König allein das Recht, die Erzbischöfe, Bischöfe, Aebte und Prioren zu ernennen, auf der Insel ist das Recht nur dadurch beschränkt, daß die Ernannten mit Ausnahme der Erzbischöfe von Cagliari und Sassari eingeborne Sardinier seyn müssen. Die übrigen Kirchenämter besetzen theils die Bischöfe, theils der Pabst. Das Verhältniß des Staates zum Pabste beruht auf dem Concordat von 1742 mit den Veränderungen von 1817, hiernach darf keine Bulle des Pabstes ohne Erlaubniß des Königs bekannt gemacht werden, sie hat erst Kraft durch die Anerkennung derselben von Seite des königlichen Ministeriums. Im Jahr 1841 hat der Pabst eingewilligt, daß unter gewissen Einschränkungen auch die Geistlichen bei Verbrechen den weltlichen Tribunalen unterworfen sind.

g. Das Königreich beider Sicilien. Die Bevölkerung des Königreichs Neapel betrug 1844 6,351,000 Seelen, die von Sicilien 2,016,000 Seelen. Das Königreich Neapel stand früher als ein Lehn des päbstlichen Stuhls in einem besonders unmittelbaren Verhältniß zum päbstlichen Stuhl, der König ist nach der von Urban VI. 1099 erlassenen Bulle vermöge der sicilianischen Monarchie legatus natus des Pabstes, übt päbstliche Macht aus und hat dadurch in Anordnung kirchlicher Verhältnisse freiere Hand als andere Fürsten. Das Tribunal della monarchia erkennt in erster Instanz in allen Fällen, welche Personen betreffen, die unmittelbar unter dem Pabst stehen; die Erkenntnisse der Bischöfe und Erzbischöfe kann das Tribunal für nichtig erklären. Seit Philipp II. ist der Richter der Monarchie als Stellvertreter des Königs ein Geistlicher, bis dahin entschied der König selbst. Von ihm als Vasall des Pabstes mußte früher ein weißer Zelter mit einer Summe Geldes nach Rom gesandt werden. Diese Huldigung wurde freilich für Sicilien bestritten, nur für Neapel geleistet. Seit 1759 unterblieb sie gänzlich, der Pabst protestirte gegen diese Unterlassung und protestirt noch jährlich am grünen Donnerstag dagegen, aber der neapolitanische Gesandte geht dann auf's Land und thut, als wüßte er nichts davon. Das Volk ist der römischen Kirche innig ergeben und freuet sich des Pompes der kirchlichen Feierlichkeiten; die Unwissenheit ist groß, aber noch größer in Sicilien als in Neapel, der Karakter gutmüthig; leicht erregbar sind die Neapolitaner, auch leicht zum Zorn geneigt. Die alleinige Kirche ist die römisch-katholische, auch 80,000 Arnauten in Calabrien, die 39 Gemeinden bilden, haben sich mit der lateinischen Kirche unirt, sie erkennen den Pabst als Oberhaupt an, doch haben sie noch an manchen Orten ihre griechische Sprache beim Gottesdienst beibehalten, genießen das Abendmahl unter beiden Gestalten und ihre Priester verehelichen sich; am päbstlichen Hofe wird dies ignorirt. Die Zahl der Protestanten war im Jahr 1839 830, in Neapel ist der preußische Gesandtschaftsprediger und ein französischer, die wenigen Protestanten in Palermo und Messina bilden keine Gemeinde und haben keinen Prediger. Nach dem Concordat von 1818 besteht das Königreich Neapel aus 20 Erzbisthümern und 73 Bisthümern: 1) Neapel mit den Suffraganaten Aversa, Ischia, Nola, Pozzuoli; 2) und 3) das vereinigte Erzbisthum Acerenza und Matera mit den Suffraganaten: vereinigtes Bisthum Anglona und Tursi, Tricarico, Venosa; 4) Amalfi; 5) Bari mit den Suffraganaten: Coversani und dem vereinigten Bisthum Nuvo und Bitonto; 6) Brindisi; 7) Capua mit den Suffraganaten: dem vereinigten Bisthum Aquino, Pontecorvo und Sora, dem vereinigten Bisthum Calvi und Teano, dem Bisthum Caserta, dem Bisthum Isernia und dem Bisthum Sessa; 8) Chieti mit dem Bisthum Aquila; 9) Conza mit den Suffraganaten: dem vereinigten Bisthum S. Angelo de Lombardi und Bisaccia, dem Bisthum Lacedogna, dem Bisthum Muro und dem Bisthum Cam-

pagna; 10) Cosenza; 11) Lanciano; 12) Manfredonia; 13) Otranto mit den Suffraganaten: a) Gallipoli, b) Lecce, c) Ugento; 14) Reggio mit den Suffraganaten: a) Bova, b) Cassano, c) Catanzaro, d) Cotrone, e) Gerace, f) Nicastro, g) und h) dem vereinigten Bisthum Nicotera und Tropeja, i) Oppido; 15) Rossano; 16) Salerno, dazu als Suffraganate: a) Capaccio, b) und c) das vereinigte Bisthum Marsico, Nuovo und Potenza, d) Nusco, e) Policastro; 17) Santa Severina mit dem Bisthum Cariati; 18) Sorrento mit dem Bisthum Castellamare; 19) Taranto mit den Suffraganaten: a) Castellaneta und b) Oria; 20) Trani mit dem Bisthum Bisceglia und dem Bisthum Andrea. Suffraganate des Erzbischofs von Benevent, zum Kirchenstaat gehörig, sind: 1) Ariano, 2) und 3) das vereinigte Bisthum Ascoli und Cerignola, 4) Avellino, 5) Bojano, 6) Bovino, 7) Larino, 8) Lucera, 9) Termoli. Exemte Bisthümer sind: 1) und 2) das vereinigte Bisthum Cava und Sarno, 3) Gaëta, 4) und 5) das vereinigte Bisthum Gravina und Monte Peloso, 6) und 7) das vereinigte Bisthum S. Marco und Visignano, 8) Marsi, 9) und 10) das vereinigte Bisthum Melfi und Napolla, 11) Mileto, 12) Molfetta, 13) Monopoli, 14) Nardo, 15) und 16) das vereinigte Bisthum Penne nnd Atri, 17) Teramo, 18) Trivento, 19) und 20) das vereinigte Bisthum Valve und Sulmona. Im Jahre 1824 gab es 368 Aebte, 3700 Pfarrer, 27,612 niedere Geistliche, 8455 Mönche, 8155 Nonnen; 1834 gab es 26,802 niedere Geistliche, 11,733 Mönche, 9521 Nonnen; 1837 gab es 26,304 niedere Geistliche, 11,394 Mönche, 9512 Nonnen; 1841 gab es 31,870 Weltgeistliche, 12,558 Mönche, 10,361 Nonnen; 1842 32,360 Weltgeistliche, 12,741 Mönche, 10,066 Nonnen. Die Insel Sicilien ist eingetheilt in 3 Erzbisthümer: 1) der Erzbischof von Palermo, Primas des Reiches, sein bischöflicher Sprengel besteht aus 45 Kirchspielen. Suffraganate desselben sind: a) Girgenti mit 73 Kirchspielen, b) Mazara mit 33 Kirchspielen. 2) Der Erzbischof von Messina mit den Suffraganaten: a) Cefalu, b) Lipari, c) Patti, d) Nicosia. 3) Erzbischof von Montreale mit den Suffraganaten: a) Caltagirone, b) Catania mit 47 Kirchspielen, c) Piazza, d) Syracus mit 65 Kirchspielen. Die Zahl der Klöster wird von Neigebaur auf 658 angegeben mit 3806 Priestern, 893 Novizen, 1950 Laienbrüdern und 942 Terzini, zusammen 7591 Mönchen; außerdem 5000 Nonnen, die Mönche gehören zu 24 Orden. Die reichsten Klöster sind die Benediktiner, Olivetaner und Theatiner. Es sind aus der Zeit, wo sich Sicilen noch dem Patriarchat von Constantinopel anschloß, was noch unter der Herrschaft der Saracenen stattfand, Basilianerklöster in Sicilien, besonders in der Provinz Messina, wo sich 15 solche Klöster befinden, 4 zu Catania, 2 zu Palermo. Nur einzelne Klöster legen dem Richter der Monarchie von ihren Gütern Rechenschaft ab, man weiß daher nur von der Einnahme einzelner Klöster, das Benediktinerkloster S. Martino bei Palermo hat eine Einnahme von 57,000 Thaler, das Oratorium der Olivetaner 18,000 Thaler, das Nonnenkloster St. Chiaca 17,000 Thlr. Die Nonnenklöster verwalten sich selbst, eine alle drei Jahr gewählte Aebtissin steht an der Spitze, sie zieht einen weltlichen und einen geistlichen Deputirten hinzu. Zu den Opern und Schauspielen, die in der Carnevalszeit am Nachmittag gegeben werden, dürfen auch Geistliche und Mönche sich einfinden, aber keine Nonnen. Diese haben dagegen in Privathäusern vergitterte Balkone, die mit den Klöstern auf unterirdischem Wege in Verbindung stehen, von welchen sie die Prozessionen mit ansehen können. Die Regel in manchen Nonnenklöstern sind so streng, daß die Nonnen nur verschleiert am Sprachgitter mit Männern sprechen dürfen. Andere Nonnenklöster dagegen haben Sommerferien, welche die Nonnen außer der Clausur auf den Landgütern zubringen dürfen. Das berühmteste Kloster im Königreich Neapel ist das zu Monte=Cassino, dessen Reichthum aber sehr gesunken ist. Der Abt wird nur auf 6 Jahre gewählt, dann wird er wieder einfacher Mönch. Das berühmteste Kloster in Sicilien ist das der heiligen Rosalie, 4 italiänische Meilen von Palermo; die Heilige befreiete einst diese Stadt von der Pest. An die Stelle der Predigten treten in Sicilien oft dramatische geistliche Schauspiele. Der Anstand in den Kirchen ist nicht

8*

eben zu rühmen, vornehme Damen lassen sich von ihren Bedienten Stühle nachtragen, geringere Frauen sitzen auf dem Boden, nicht selten ihre Säuglinge nährend, Knaben treiben sich tobend umher. Eine mit dem römischen Heiligendienst verbundene Sitte der Italiäner ist, die Heiligenbilder anstatt der Anzeigen und Inschriften zu benutzen, die Limonadenbuden, die Fuhrwerke, die Schiffe haben ihre Bilder, die zwar nicht immer in Beziehung auf das Geschäft stehen, aber doch häufig. Die Limonadenverkäufer haben oft das Bild, wie Christus sich mit der Samariterin am Brunnen unterhält, oder wie Moses Wasser aus dem Felsen schlägt; das Bild des heil. Antonius haben alle Fuhrleute ihren Pferden vor die Stirn gehängt. Das größte kirchliche Fest der Neapolitaner ist das Fest des heiligen Januarius, dessen Blut zweimal im Jahr flüssig wird, im April und September. Das Fest dauert 8 Tage und wird mit vielem Lärm und Gepränge gefeiert. Ein ähnliches Fest in Sicilien ist das der heiligen Rosalie, das ebenfalls 8 Tage dauert und mit vielem Schimmer und Glanz gefeiert wird. Die Priester strotzen von Gold. Musik, Tanz, Gesang, Glockengeläute und der Donner der Kanonen vereinigen sich, solche Feste in Sicilien so lärmend wie möglich zu machen.

Die Verhältnisse zwischen dem Staat und der Kirche sind durch das im Jahr 1818 mit dem Pabst abgeschlossene Concordat geregelt. Nach diesem ernennt der König die Bischöfe, der Pabst hat die Bestätigung. Die Abteien, die nicht königlichen Patronats sind, werden vom Pabst besetzt, doch nur mit Unterthanen des Königs. Die Pfarreien werden vom Januar bis Juni vom Pabst, vom Juli bis Dezember vom Bischof vergeben. Bei den königlichen Patronatskirchen setzt der Bischof den Präsentirten ein, wenn er ihn würdig befunden hat. Die Patronatsrechte der Feudalherren sind 1820 aufgehoben. Seit 1838 sind die geistlichen Güter in Erbpacht gegeben, doch ist das noch nicht überall durchgeführt. Die Bischöfe müssen dem König den Eid der Treue schwören, werden übrigens in der Leitung der Kirche nicht weiter vom Staat beschränkt, sie dürfen an den Pabst appelliren, und nur wenn es sich um weltliche Interessen handelt, ist zu solchen Appellationen eine königliche Erlaubniß nöthig. Die Pfarreien bis zu 2000 Seelen sollen wenigstens 100 Ducati (114²/₅ Thaler) Einkünfte haben, die unter 5000 Seelen nicht weniger als 150 Ducati (171²/₅ Th.); die über 5000 Seelen 200 Ducati (228⁴/₅ Th.). Von dem Einkommen der Geistlichkeit behält sich der Pabst jährlich 12,000 Thaler vor. Die Geistlichkeit Siciliens lebt im Ganzen ohne großen Luxus, man sieht sie weniger in Kaffeehäusern als in Rom und im übrigen Italien, auch in den höheren Familienkreisen und Gesellschaften sieht man sie weniger, weil man ihren Einfluß fürchtet. Man rechnet in den kleinen Ortschaften auf 1000 Seelen einen Geistlichen, in den Mittelstädten auf 1000 Seelen 3, in großen Städten 5.

Vergl. F. W. Schubert, Handbuch der allgemeinen Staatskunde Bd. 1. Thl. 4. Königsberg 1839. Fleck, wissenschaftliche Reise nach Italien Bd. 1. 2. Lpz. 1835. Rheinwalds Repertorium Bd. 5. S. 169. Bd. 7. S. 111. Bd. 9. S. 75, S. 77. Bd. 16. S. 269. Bd. 26. S. 91. Bd. 27. S. 79. Bd. 28. S. 162. Bd. 30. Heft 2. Bd. 31. Heft 1. Stricker, Ober- und Mittelitalien 1847. Becher, Statistische Uebersicht der Bevölkerung der österreichischen Monarchie. Stuttg. und Tübingen 1841. Gelzer, protestantische Briefe aus Südfrankreich und Italien 1852. Gelzer, protestantische Monatsblätter 1855. Bd. 5. S. 136 u. 266. J. F. Neigebaur, die Insel Sardinien 1853. J. F. Neigebaur, Sicilien, dessen politische Entwickelung und jetzige Zustände. Lpz. 1848. Höninghaus, Gegenwärtiger Bestand der römisch-katholischen Kirche. Aschaffenb. 1836. (Alfred Reumont) Römische Briefe von einem Florentiner. Bd. 1. 2. Lpz. 1840. Klose.

Italienische Bibelübersetzung, s. Romanische Bibelübersetzungen.

Ithacius, s. Priscillianisten.

Ituräa, *Ἰτουραία*, eine der fünf Provinzen, in welche zu Christi Zeit das alte Basan eingetheilt war, Luk. 3, 1. wird Philippus, Bruder des Herodes, Tetrarch von

Ituräa und der Landschaft Trachonitis genannt; da nun Josephus Antiq. XVII, 11, 4. dem Philippus die Landschaften Batanäa, Trachonitis und Auranitis, XVIII, 4, 6. Trachonitis, Gaulanitis und Batanäa zuschreibt, so haben die Aelteren geschlossen (s. Reland S. 106. Wetstein I, 671. Bachiene II, 4. S. 276), daß Ituräa mit Batanäa und Auranitis oder Gaulanitis identisch sey, doch durchaus unnöthig, da Josephus diese Provinz, vielleicht die unbedeutendste, leicht übergehen konnte. Ueberhaupt erwähnt er sie nur einmal, wo er berichtet, daß der König Aristobul (etwa 100 v. Chr.) Ituräa bekriegt und die Einwohner zur Beschneidung gezwungen habe, Antiq. XIII, 11, 3. Bei den Klassikern wird Ituräa zu Cölesyrien (im weiteren Sinne) gerechnet und als ein Gebirgsland mit vielen Schluchten und Höhlen geschildert, dessen barbarische Bewohner vom Raube lebten, zugleich aber auch für geschickte Bogenschützen galten. Strabo XVI. p. 753. 755. Plin. H. N. V, 19. Cicer. Phil. II, 24. Virg. Georg. II, 488. Lucan. VII, 230. 514. Bei'm Auftreten des Pompejus unterwarfen sie sich den Römern, doch erst unter Claudius kam Ituräa an die Provinz Syrien. Tacit. Annal. XII, 23, 1. Dio Cass. LIX, 12. Der Name läßt sich mit יְטוּר dem Sohne Ismaels, 1 Mos. 25, 15. 1 Chron. 1, 31. vgl. 5, 19., also auf einen arabischen Stamm hinweisend, combiniren, und hat sich in der jetzigen Provinz Dschedûr, جيدور Merâṣid I. p. 277, am östlichen Abhange des Dschebel-es-Scheikh, südwestlich von Damaskus, erhalten (s. Burkhardt, Reisen in Syrien. I. S. 447), doch mag das alte Ituräa sich weiter ausgedehnt haben. Arnold.

Jubeljahr bei den Hebräern, s. Sabbathjahr.

Jubeljahr in der katholischen Kirche. Es ist insoferne eine Nachahmung des Jubeljahres bei den Hebräern, als es einen allgemeinen Er- oder Ablaß der Sünden gewährt; daher heißt auch der Ablaß, den es gibt, Jubelablaß. Seine Entstehung in der katholischen Kirche fällt in das Jahr 1300. Es wird erzählt (s. *Jacobi* Cajetani de centesimo s. Jubilaeo anno in Bibl. PP. Max. T. XXV. p. 936, im Auszuge bei *Raynald* ad an. 1300. Nro. 1 seq.): Am Abend des eben bevorstehenden Jahres 1300 habe sich in Rom das Gerücht verbreitet, daß denen, die in die Kirche des Apostelfürsten Petrus kommen würden, ein vollkommener Ablaß aller ihrer Sünden zu Theil werden sollte. Eine Menge Menschen versammelte und vermehrte sich in der Kirche durch herbeieilende Pilger; auch ein Greis von 107 Jahren fand sich ein und versicherte dem Pabste, daß er sich erinnere, wie man schon vor hundert Jahren einen hundertjährigen Ablaß habe gewinnen können. In Folge dieser Aussage erließ Pabst Bonifacius VIII. die Bulle Antiquorum habet (in d. Extravagant. Commun. Lib. V. Tit. 9. c. 1.), berief sich auf jene Angabe als auf eine glaubhafte Nachricht, und erklärte, daß zur Ehre der Apostel Petrus und Paulus nicht nur bei dem bevorstehenden Jahre 1300, sondern auch in jedem folgenden hundertsten Jahre ein reicher und vollkommener, ja der vollkommenste Ablaß aller Sünden denen zu Theil werden solle, welche unter wahrer Reue und bußfertigem Bekenntnisse ihrer Sünden die Kirchen der Apostel besuchen würden, doch müßten die, welche Römer seyen, den Besuch wenigstens auf 30, Fremde auf 15 Tage ausdehnen, diejenigen aber würden noch mehr verdienen und einen noch kräftigeren Ablaß erhalten, welche länger in die Kirchen kommen würden. Sollte es Jemand wagen, dieser erneuernden Bestimmung entgegenzuhandeln, oder gegen sie sich auflehnen, der solle wissen, daß er sich den Zorn Gottes und der Apostel Petrus und Paulus zuziehen werde. Eine ungeheure Menschenmenge fand sich bei der Feier des angeordneten Jubeljahres ein, und der päbstliche Stuhl erkannte es recht wohl, daß diese, nicht erneuerte, sondern ganz neue Einrichtung ein treffliches Mittel sey, den Glanz und Reichthum der Curie zu vergrößern. Der große Gewinn veranlaßte daher die Päbste, die Zeit der Feier eines Jubeljahres zu verkürzen, um so mehr, da die Römer selbst die Bitte aussprachen, den Schatz der Kirche für die Gläubigen öffnen zu wollen. Eine Gesandtschaft richtete diese Bitte 1343 an den Pabst Clemens VI., der nun das Jubel-

jahr durch die Bulle Unigenitus Dei filius (in d. Extravagant. Commun. Lib. V. Tit. 9. c. 2.; bei *Raynald* ad an. 1349. No. 11.) auf das 50. Jahr herabsetzte, mit besonderer Beziehung auf den im Mosaischen Gesetze gebotenen Gebrauch, auf die an ihn gerichtete Bitte des römischen Volkes, auf die Kürze des menschlichen Lebens, nach welcher doch nur Wenige bis zum hundertsten Jahre gelangten, und auf seinen Wunsch, daß doch möglichst Viele des Gnadenschatzes der Kirche theilhaftig werden möchten. Er knüpfte die Bedingungen, unter welchen der vollkommenste Ablaß erhalten werden könnte, an dieselben, welche schon Bonifacius VIII. aufgestellt hatte. Abermals zog eine ungeheure Menschenmenge nach Rom (s. *Muratori* Scriptor. Rerum Italic. T. XIV. p. 56), die Limpurgische Chronik (Wetzlar 1720. S. 16) bemerkte aber auch: „die von Rom kamen, wurden eines Theils böser, als sie vorher gewesen waren.“ Der Gewinn, den der Ablaßverkauf brachte, konnte natürlich die Päbste nur dazu bestimmen, die Feier des Jubeljahres noch mehr zu verkürzen, ja der Eigennutz und die Habgier in Rom wußte sogar dem Pabste Clemens VI. eine falsche Ablaßbulle für das Jubeljahr 1350 unterzuschieben (bei *Joh. Hoornbeck* Examen Bullae Papalis, qua Innocentius X. abrogare nititur pacem Germaniae. Ultraj. 1653. p. 273; vgl. dazu Gieseler, K.G. Th. II. Abth. 2. S. 290). Pabst Urban VI. verlegte nun die Feier, überdies von dem Wunsche beseelt, die aufrührerischen Römer zu besänftigen, in seiner Bulle vom 8. April 1389 (bei Amort De Indulgentiis. T. I. p. 84) auf jedes 33. Jahr, mit Beziehung auf den Aufenthalt Jesu auf der Erde. Die Feier hätte eigentlich 1383 stattfinden müssen; in der stürmischen Zeit, in welcher Urban lebte, konnte er sie nicht zu Stande bringen. Jetzt holte Bonifacius IX. sie 1390 nach, er wiederholte sie aber schon im J. 1400, fing auch an, Nachjubeljahre zu veranstalten und dadurch seiner Habsucht eine reiche Quelle des Einkommens zu eröffnen. Nachjubeljahre gewährte er besonders mehreren Orten in Deutschland, wie Magdeburg, Köln, Meißen s. *Pistorius-Struve*, Rerum Germanic. Scriptor. T. III. p. 363), ja er sandte sogar Ablaßverkäufer umher, welche für die Summe, welche die Reise zur Feier des Jubeljahres in Rom gekostet haben würde, vollkommenen Ablaß ertheilen konnten. Der Unfug mit den Nachjubeljahren nahm bald immer mehr zu; als solche Jahre feierte man die Jahre 1425 und 1450, 1451 in mehreren Orten Deutschlands, in Polen, Ungarn, Spanien und anderwärts (*Amort*, De origine, progressu, valore ac fructu indulgent. T. I. p. 87 seq.). Da reducirte endlich Paul II. die Feier des Jubeljahres auf jedes 25. Jahr, indem er als Grund dazu theils die Kürze und Sündhaftigkeit des menschlichen Lebens, theils die gefährlichen Krankheiten der Zeit, theils die Gefahren, welche von den Türken drohten, theils überhaupt den Jammer und die Noth der Christenheit angab. Unter dem Vorwande, auch denen den Ablaß gewähren zu können, welche nicht persönlich nach Rom zu kommen vermöchten, verlieh er noch einen besonderen Ablaß an die Kirchen verschiedener Länder, aber unter der Bedingung, den Hauptertrag der apostolischen Kammer zu überliefern. Die von ihm bestimmte Zeit der Feier des Jubeljahres blieb in der römischen Kirche herrschender Gebrauch. In neuester Zeit wurde sie unter Leo XII. 1825, unter Gregor XVI. schon wieder 1833 und unter Pius IX. 1850 (bei den politischen Stürmen aber ohne weitere Beachtung) vollzogen. Die Ceremonie der Feier in Rom beginnt am Christabende. Der Pabst begibt sich in Procession zur Peterskirche und schlägt dreimal mit einem goldenen Hammer an die vermauerte heilige Pforte Petri, indem er Gebete verrichtet und die Worte von Psalm 118, 19. ausspricht. Maurer öffnen die Pforte, diese wird mit Weihwasser besprengt und der Pabst hält nun seinen Einzug, während Cardinäle auf ähnliche Weise die Pforten der Kirche im Lateran, von St. Maria Maggiore und St. Paul öffnen lassen. Am folgenden Tag werden die Pforten wieder vermauert und bleiben bis zur nächsten Jubelfeier verschlossen. Der Pabst weiht die Steine und den Kalk, fügt den ersten Stein mit einer silbernen und vergoldeten Kelle ein, die ihm der Großpönitentiarius überreicht, und läßt einige Münzen mit in die Mauer einschließen. Vgl. Bertling, Unterricht

vom päbstlichen Jubeljahr und Ablaß. Helmst. 1749; **Hoche**, Gesch. des päbstl. Jubeljahrablasses. Heidelb. 1825; **Paulus**, Geschichte und rechtliche Prüfung des Jub. Heidelb. 1825. Neudecker.

Juda, Sohn Jakobs (יְהוּדָה, Sept. *Ἰούδα*), war der vierte Sprößling des Stammvaters von der Lea. Der Name scheint unter den Hethitern und Kanaanitern schon bekannt gewesen zu seyn, denn schon Esau's Frau führte ihn nur mit entsprechender weiblicher Endung, 1 Mos. 26, 34., und ebenso mochte die kanaanitische Stadt dieses Namens im Stamme Naphthali, Jos. 19, 34., älteren Ursprungs seyn. Die Bedeutung dürfte mit unserem Ehrenreich zusammenfallen, womit 1 Mos. 49, 8. zusammenstimmt, während 1 Mos. 29, 34. die Bedeutung unserem Gottlob gleichgestellt wird. Obgleich in den Wegen seiner Brüder wandelnd und in den Anschlag gegen Josephs Leben mit verwickelt, wird er doch dadurch günstiger gezeichnet, daß er seinen Brüdern von dem beabsichtigten Mord abräth und dadurch wenigstens das Leben Josephs rettet, 1 Mos. 37, 26. 27. Schon daraus sehen wir, daß er bei seinen Brüdern in Achtung stund und zwar mehr als der Erstgeborne Ruben V. 21. 22. Auch die Absonderung von denselben und die Begründung eines eigenen Viehstandes, 1 Mos. 38, 1., deutet auf Selbständigkeit des Karakters hin, in welchem bereits die Neigung des von ihm gebildeten Stammes mit vorbestimmt war. Wenn dies, so wie die Verbürgung für Benjamin, 1 Mos. 43, 9., mit Rücksicht auf die späteren Verhältnisse hervorgehoben ist, wo sich ebenso die Unabhängigkeit gegenüber von anderen Stämmen als die enge Verbindung mit Benjamin zeigt, das mehr im Schutzverhältniß zu ihm stand, so ist dagegen nicht abzusehen, weßhalb der übrige Inhalt von 1 Mos. 38. erzählt wäre, wenn er nicht auf ebenso guten geschichtlichen Erinnerungen beruhte, die von der Darstellung nicht entfernt werden konnten, weil sie neben dem Schmachvollen, welches darin für Juda liegt, doch auch seine Neigung zur Gerechtigkeit darstellen, und wie er bei näherer Einsicht sowohl das Leben der Thamar geschont, als das mit ihr unwissenderweise angefangene blutschänderische Verhältniß nicht fortgesetzt habe, 1 Mos. 38, 26. Offenbar will aber schließlich der Gerechtigkeitsinn gezeichnet werden, welchen Juda offenbarte, und wodurch auch nachher der gesammte Stamm noch sich geehrt fühlte. Bei den Verhandlungen über die zweite Reise nach Egypten sehen wir ihn als denjenigen Sohn, der auf die Entschließnng seines Vaters den entscheidendsten Einfluß ausübt, 1 Mos. 43, 8—11., während Ruben obgleich der Erstgeborne mit seinen ähnlichen Anerbietungen durchfällt bei'm Vater, 1 Mos. 42, 37., wie er früher mit gleichlautenden Vorschlägen bei seinen Brüdern nicht so durchdrang, 1 Mos. 37, 21. 22. Seine Rede aber, die er an Joseph hielt, 1 Mos. 44, 16—34., ist ein Zeugniß großer Wohlredenheit und Weisheit. In welchem Ansehen er bei seinem Vater stand, sieht man nicht nur daraus, daß er ihn voranschickte, um sich von Joseph in das Land Gosen, das die Familie mit ihren Heerden bewohnen sollte, einweisen zu lassen, sondern daß er ihn auch in seinem Segen besonders bedachte und neben Joseph stellte, so daß Juda die Verheißung auf die Herrschermacht im Volke bekam, während an Joseph das doppelte Erbtheil des Erstgebornen übertragen wurde, womit ohne Zweifel die Uebermacht dieser beiden Brüder und ihrer nachfolgenden Stämme ausgesprochen werden will. 1 Mos. 49, 8—12. 22—26. Vaihinger.

Juda, Stamm. Obgleich nach der Ueberlieferung Juda nur mit zwei Söhnen Perez und Serah nach Egypten gekommen war, von deren erstem er zwei Enkel hatte, 1 Mos. 46, 12.; so ist er doch bei dem Auszug nicht nur der zahlreichste aller (4 Mos. 1, 27.), sondern auch derjenige unter den Stämmen, welcher am meisten kriegerische Tapferkeit und Entschlossenheit besitzt. Wie er nämlich nach Josua's Tod in kriegerischen Unternehmungen vorangeht (Richt. 1, 1 f. 20, 18.), und den nördlichen Stämmen, die theilweise mit ihm näher verbunden gekämpft hatten, ihr Besitzthum erwerben hilft, so schreitet er auch schon beim Auszuge den Stämmen voran, welche in fünf Heeresabtheilungen, 2 Mos. 13, 18., vgl. **Ewald**, Isr. Gesch. 2, 54. 1. Ausg. nach etwa folgendem Bilde zogen und kämpften, vgl. **Ewald**, Isr. Gesch. 2, 279.

1

Juda: 74,600
Issaschar: 54,400
Sebulon: 57,450

2

Ruben: 46,500
Simeon: 59,300
Gad: 45,650

5

Levi: 22,000

3

Ephraim: 40,500
Manasse: 32,200
Benjamin: 35,400

4

Dan: 62,700
Asser: 41,500
Naphthali: 53,400

Eben deßhalb stund auch dieser Stamm frühe in großem Ansehen, wie wir aus 1 Mos. 49, 8 f. 5 Mos. 33, 7. sehen. Denn er steckte das Schwert nicht früher in die Scheide, bis daß alle Stämme ihr Erbtheil eingenommen hatten. So zog er vom mittleren Kanaan aus, wo er nach Josua's Tod noch im Lager stand, während andere Stämme schon sich seßhaft gemacht hatten, zuerst nach Galiläa hin, wo er das schnell wieder erstandene kananäische Reich zu Besek, Richt. 1, 4. 1 Sam. 11, 8., zerstörte. Erst dann wandte er sich nach Süden und nahm von Jerusalem an, das damals von ihm erobert wurde, die ganze Mittagsgegend für sich und den Stamm Simeon in Besitz, und zeigte so bis zum Ende die größte Tapferkeit und Beharrlichkeit unter allen Stämmen, Richt. 1, 8—20. Sein Gebiet war auch das größte, denn es erstreckte sich von dem edomitischen Gebirge im Südosten bis an die Nordspitze des todten Meeres und lief an Jerusalem nördlich hin bis gegen das Mittelmeer, nordöstlich zur Stadt Ekron, Jos. 15, 1—12., allein er besaß dieses Gebiet nicht ganz allein, sondern trat im Nordwesten einen Theil an den Stamm Dan ab, wie sich aus Jos. 15, 10. 11. vgl. mit 19, 43. 44. schließen läßt (Richt. 13, 2.), den Stamm Simeon hatte er nach Jos. 19, 1 ff. vgl. Richt. 1, 3. in sein Stammgebiet aufzunehmen, und die Philister konnte er nicht aus der westlichen Ebene vertreiben, Richt. 1, 19. Deßhalb war er meist nur auf den gebirgigen Theil angewiesen, den er übrigens trefflich anbaute, und die Wüsten zur Viehzucht benützte. Von den Stürmen der Richterzeit scheint dieser Stamm am wenigsten gelitten zu haben, er war der in sich abgeschlossenste. Aber er bekümmerte sich auch um das Schicksal der andern Stämme weniger, als man von seiner Thätigkeit unter Josua und im Anfang der Richterzeit hätte erwarten sollen; denn er nahm an den Kämpfen Baraks, Gideons, Jephthahs und selbst Simsons keinen Antheil, wird auch im Liede der Debora nicht erwähnt, und nahm eine sich abschließende, sich selbst genügende Stellung ein. Erst mit David, der aus diesem Stamme war, tritt er wieder thätig auf den Schauplatz der Geschichte, aber auch gleich wieder in derselben hervorragenden Stellung, die er nach Josua's Tod eingenommen hatte. Schon während Sauls Regierung verschaffte er dem verfolgten David eine Zufluchtsstätte bei sich, was auf ein selbständiges Gefühl hindeutet, und nach dessen Tode trennte er sich von den anderen Stämmen, indem er David zum König über sich salbte, 2 Sam. 2, 1—4, übrigens war er nicht so eitel und herrschsüchtig, ihn auch den andern Stämmen aufdringen zu wollen. Als aber nach Isboseths Tod die übrigen Stämme sich auch an David anschloßen, so erhielt der Stamm Juda ein bedeutendes Uebergewicht und Juda war die Hauptlandschaft des Reiches. Aber dies erregte auch bald den Neid des eifersüchtigen und mächtigen Stammes Ephraim, der schon bei der Empörung Absalom's sich in bedenklichen Zeichen äußerte, 2 Sam. 19, 41—43. Nach Salomo's Tode aber führte der Unverstand Rehabeams und der Einfluß Ephraims auf die übrigen Stämme, verbunden mit den Umtrieben Jerobeams, 1 Kön. 11, 26 ff. 2 Chr. 13, 6. zur bleibenden Trennung des Staates in zwei ungleiche Hälften. Ob die anderen Stämme durch Lasten, welche man mit Uebergehung des bevorzugten Stammes Juda auf sie legte, zu diesem Anschluß geneigt wurden, läßt sich zwar

nicht aus 1 Kön. 5, 13 ff. schließen, aber jedenfalls mag sie das Gefühl, sey es selbst erwacht oder von Ephraim aus beigebracht, durchdrungen haben, daß sie gegen den Stamm Juda zurückgesetzt seyen, während sie doch in einem freien Bundesverhältniß zum Könige stunden, 2 Sam. 5, 3., so daß auch Rehabeam sich der Huldigung wegen nach Sichem bei seinem Regierungsantritt wahrscheinlich verfassungsmäßig zu begeben hatte, 1 Kön. 12, 1. Dem Königreich Juda, wie es von nun an hieß (1 Kön. 12, 23.), blieb außer dem Stamm Juda nur noch ganz Benjamin treu, und außerdem gehörten zu seinem Gebiete einige Danitische (2 Chr. 11, 10.) und Simeonitische (1 Chron. 4, 24 ff.) Städte. So war dieses Reich gegenüber von dem Zehnstämmereich sehr klein, denn es umfaßte nur etwa 10 Meilen in die Länge und 6 Meilen in die Breite; aber der Besitz der heil. Stadt und des Tempels mit einer gesetzlichen Priesterschaft gab ihm einen nicht unbedeutenden Vorzug. Was noch weiter zur größeren Festigkeit dieses kleineren Reiches beitrug, war der Umstand, daß eine und dieselbe Königsfamilie das Steuerruder führte, während das Zehnstämmereich, wie es durch Revolution gegründet ward, auch ferner unter ähnlichen gefährlichen Zuckungen mit den Herrscherfamilien wechselte. Schon darin zeigt sich wieder die Tüchtigkeit und der feste Kern dieses Stammes, so wie auch in dem Umstand, daß er trotz so vieler feindlichen Anfälle und einer schon damals beginnenden Verderbniß noch eine Lebensfähigkeit von 390 Jahren (Ezech. 4, 5.) zeigte und erst mit dem zwanzigsten Beherrscher unter der Wucht der chaldäischen Schläge seine Auflösung fand, die aber zu einer gereinigten Erneuerung führte. Die Absicht der drei ersten Könige Rehabeam, Abia, Assa war unverrückt darauf geheftet, das Reich Israel sich wieder zu unterwerfen (1 Kön. 14, 30; 15, 6. 16.), was natürlich beide Reiche immer mehr schwächen und nach außen machtloser machen mußte. Daher scheint schon Assa gegen das Ende seiner Herrschaft dem Hause Omri, das sich die Herrschaft in Israel sicherte, freundschaftlich entgegengekommen zu seyn, sicher aber ist, daß Josaphat in ein Bündniß mit dem Königshause in Israel trat und beide Höfe sich mit einander verschwägerten, 2 Kön. 8, 18. Dies war von staatlicher Seite ganz richtig gedacht, und hätte nicht verfehlt gute Früchte zu tragen, wenn beide Reiche dem Jehovahdienste treu gewesen wären. Da aber dies von Seiten des israelitischen Königshauses so gar nicht der Fall war, so sahen die Propheten die übeln Folgen dieser engen Verbindung voraus und mißbilligten sie an dem sonst so frommen König Josaphat (2 Chron. 19, 1—3.). Und wirklich brachte dieselbe Juda in eine feindliche Stellung gegen den neuaufblühenden Staat Syrien, der, sobald durch die in Israel ausgebrochene Revolution unter Jehu das Freundschaftsband aufgelöst war, nicht versäumte, Juda es schwer büßen zu lassen, 2 Kön. 12, 17 ff. 2 Chr. 24, 23 f. Zwar gelang es Amazia, die wahrscheinlich schon unter Joram, Josaphats Sohn, abgefallenen Edomiter wieder zu unterjochen, 2 Kön. 14, 7., aber seine durch dieses Glück hervorgerufene übermüthige Kriegserklärung an Israel hatte eine demüthigende Plünderung Jerusalems zur Folge, 2 Kön. 14, 8 ff., und es mußte von der Wiedereroberung Israels für immer abgestanden werden. Unter Usia und Jotham kam der Staat neu empor, aber Ahas verderbte durch seine Schlechtigkeit alles wieder, so daß Israel in Verbindung mit den Syrern an eine Auflösung des judäischen Staates denken konnte (Jes. 7, 5. 6.). Die Feigheit, welche diesen König bewog, gegen alle besseren Vorstellungen die Assyrer zu Hülfe zu rufen, machte ihn zu einem Vasallen derselben, und brachte unter Hiskias sehr große Noth, aber auch herrliche Hülfe für den Staat. Unter diesem Könige blühte der kleine Staat noch einmal auf, aber Manasse und Amon fielen wieder in die schlechten Wege des Götzendienstes, die schon Ahas betreten hatte, und das Volksleben verschlimmerte sich unter der Regierung dieser Könige so sehr, daß selbst durch den frommen und gesetzeseifrigen Josias nicht mehr auf die Dauer zu helfen war, 2 Kön. 22, 16. 20. Innerlich hatte das Volk seinen Weg verderbt und neben Jehovah fremdem Götzendienst bei sich den Vorzug gegeben (Jer. 10, 3ff.; 11, 13; 13, 10; 17, 2 ff. Ezech. 6, 5 ff.; 7, 20.; 14, 3 ff.), wobei selbst die Jehovah-Priester mitwirkten (Zeph. 3, 4. Ezech. 44, 10.). Dies hatte eine völlige Ver-

schlechterung der Sitten zur Folge, so daß es nach der Darstellung des Propheten Jeremia noch übler in Juda aussah als früher in Israel, Jer. 3, 1—10., und alle Arten von Laster im Schwange gingen. Aeußerlich aber war es zwischen zwei neu aufstrebende Mächte Aegypten und das Chaldäerreich gestellt, und hätte seine Unabhängigkeit nur durch ein durchaus weises und sittliches Benehmen bewahren können. So aber konnte das Reich den Stoß nicht mehr aushalten, den ihm der zu frühe Tod des Josias verursachte, und wurde nun erst eine Beute Aegyptens und bald darauf der chaldäischen Herrschaft, bis unter den Königen Jojakim und Zedekia das Reich mit der Hauptstadt zu Grunde gerichtet wurde.

Während aber die ebenfalls und früher in das Exil abgeführten zehn Stämme nicht mehr in ihr Vaterland zurückkehrten, obgleich Cyrus die Erlaubniß dazu auf das ganze Volk ausgedehnt hatte (Esra 1, 3; 7, 13.); so machte doch nur der Stamm Juda und was sich vor der Abführung außer Benjamin an ihn angeschlossen hatte, wie unter Josias Spuren davon sich zeigten, 2 Chron. 34, 6. 9. vgl. Luk. 2, 36., von dieser Erlaubniß Gebrauch, die übrigen Stämme blieben in den Ländern zurück, wo sie sich angesiedelt hatten und wo es ihnen gut ging. Davon gibt nicht nur 1 Chron. 5, 26. Zeugniß, sondern auch Josephus, welcher Antt. II, 5, 2, ausdrücklich sagt: *αἱ δὲ δέκα φυλαὶ πέραν εἰσὶν Ευφράτου ἕως δεῦρο, μυριάδες ἄπειροι καὶ ἀριθμῷ γνωσθῆναι μὴ δυνάμενοι.* Da dieses schon vielen Christen so räthselhafte Zurückbleiben des Zehnstämmereiches in ihrer Verbannung selbst gegen die Wünsche und bestimmt ausgesprochenen Hoffnungen der Propheten, Hos. 3, 4. 5. Jer. 50, 4. 5. Ezech. 37, 11—25. stattfand und durch Neh. 7, 61. keineswegs widerlegt ist; so wirft dieser Umstand ein eigenthümliches und höchst vortheilhaftes Licht auf den Stamm Juda zurück, dessen Lage im Exil gewiß nicht schlimmer war als die der zehn Stämme. Die zähe Beharrlichkeit, welche an Juda's Stamm von Anfang an im Aeußeren sich zeigte, muß man als einen auch auf das Innere sich erstreckenden Grundkarakter dieses Stammes betrachten. Der Mosaismus, welcher lange Zeit nur als Forderung dastand, ohne durch alle Schichten des Volkes hindurch sich Geltung zu verschaffen, hatte wohl schon von der Richter Zeit an in diesem Stamme die tiefsten Wurzeln getrieben, während die Neigung zum Götzendienst mehr in den nördlichen Stämmen sich zeigte. Wir haben zwar darüber keine bestimmten Zeugnisse, aber aus der Zurückgezogenheit des Stammes Juda während der Richterzeit läßt sich schließen, daß er in die götzendienerischen Verirrungen der oberen Stämme nicht tief verwickelt war oder gar keinen Antheil daran nahm. Das Verdienst, den Mosaismus im Leben verwirklicht zu haben, gehört vorzugsweise dem Stamme Juda an, während die übrigen Stämme durch Lossagen von Juda sich dieser Bestimmung unfähig machten und ihren Beruf, für diese große Angelegenheit thätig zu seyn, schnöde verkannten. Daher finden wir auch in Juda das Streben, nach dem Abfall unter Rehabeam die verlorenen Stämme wieder an sich zu ziehen, welcher am Anfang und Ende des getheilten Reiches am stärksten hervortrat, unter den ersten Königen erfolglos war, aber in Josias wieder gewaltig und nicht ohne Erfolg zum Vorschein kam. Im Reiche Israel war dieses Streben, Juda mit sich zu vereinigen, nicht wohl möglich, weil die Dauer des Staates gerade auf Durchführung der Ansicht beruhte, daß man neben Juda einen unabhängigen Staat bilden und die Rückkehr davidischer Königsherrschaft abwehren müsse. Diese Parteiansicht scheint so tief in das Volksbewußtseyn der 10 Stämme eingedrungen zu seyn, daß wir selbst die großen Propheten Elia und Elisa nicht gegen den Kälberdienst eifern und noch viel weniger die Gelegenheit benützen sehen, zum Wiederanschluß an Juda, dessen Königshaus mit dem israelitischen gerade damals verschwägert war, zu wirken; sondern vielmehr betrieben sie die Wiederbesetzung des Thrones mit einem Regenten aus dem Zehnstämmereich, 1 Kön. 19, 16; 2 Kön. 9, 2. Wie also früher schon Ismael und Edom aus dem Verbande der göttlichen Verheißungen ausschieden, so verlor auch das Zehnstämmereich allmählig das Bewußtseyn seines Berufes und ging mit seiner Wegführung für die Verwirklichung der göttlichen Heilsabsicht ver-

loren. Dagegen ist es das Verdienst der Propheten des Reiches Juda, die Verwirklichung des Jehovahthums in Juda durchgesetzt zu haben. Zwar verirrte sich auch dieser Stamm von Manasse's Zeit an so tief, daß Jeremias K. 3. ihn in prophetischer Rede noch tiefer gesunken erklärt als jenen, und mit Ezechiel auf eine gleichmäßige Reinigung durch das Exil hoffte. Diese schlug aber nur bei Juda thatsächlich an, indem der endliche Untergang des Staates und diese Zerstreuung seiner Einwohner unter fremde Völker dem Stamme die Augen darüber öffnete, daß die Nichtbeachtung dessen, was die Propheten als Willen Jehovahs verkündeten, die Ursache ihres ganzen Unglücks geworden sey. Gerade in der Verbannung stieg nun ihre Achtung für das Gesetz Mose's und das Wort der Propheten, womit sich dann die Hoffnung verband, daß Jehovah ihnen wieder gnädig seyn werde. Das entflammte ihren Eifer für Wiedergewinnung des verlornen Gutes, und ihre Sehnsucht, durch Cyrus in das Vaterland zurückkehren zu dürfen, in welchem sie mit erneuertem Eifer und gänzlichem Ausschluß alles Heidnischen Gott dienten. Es war daher auch ihre nächste Absicht, bei der Rückkehr das Gebiet Juda's zu besetzen, in dessen Süden übrigens bis nach Hebron, 1 Makk. 5, 65., die Edomiter nach alten Gelüsten, Ezech. 35, 10., sich festgesetzt hatten. Allein wie Josias die Absicht hatte, das ganze Gebiet des Reiches sich wieder anzueignen, so war es auch das Streben der neuen Ansiedelung, bis unter Johannes Hyrkanus endlich die längst gehegte Absicht gelang und Galiläa, Samarien, ja auch Edom mit dem Stamme Juda, dessen Mitglieder mit Recht Juden genannt wurden, vereinigt oder demselben unterworfen wurde. So dauerte dieser Stamm nach der großartigen Ahnung und Verheißung, 1 Mos. 49, 10 f., fort, bis er die höchsten Gedanken Gottes an Israel verwirklicht und den Erlöser zur Welt gebracht hatte, mit dem das geistige Reich anfing.

Wir haben diesen Stamm als den Träger der göttlichen Gedanken in vorzüglichem Sinne zu betrachten. In ihm culminirte der Mosaismus, in ihm erwachte nach den Richterzeiten die Ahnung des Messias (2 Sam. 7.); und wenn ganz Israel den Beruf hatte, die wahre Religion in die Welt einzuführen, so war es dieser Stamm, welcher diesem Berufe am treuesten blieb. Während die übrigen Stämme schon frühe sich verloren und unkenntlich unter den Weltvölkern verschwammen, so daß noch keine Untersuchung sie irgendwo mit Sicherheit aufzuweisen vermochte, ist er auch nach seiner zweiten Zerstreuung in Folge der Zerstörung Jerusalems durch Titus mit den ihm anhangenden Resten der anderen Stämme unvermischt unter den Völkern der Erde geblieben, so daß es nicht zu gewagt ist, ihm noch eine bessere Zukunft und eine endliche Wiedervereinigung im angestammten Lande zu weissagen, worauf mit den älteren Propheten, deren Weissagungen stufenweiser Erfüllung harren, die Aussichten selbst des Apostels Paulus, Röm. 11, 25—27., hindeuten. Vaihinger.

Juda, das Reich, s. den vorhergehenden Art. und die Könige des Reichs Juda unter ihren Artikeln; für das Allgemeine s. d. Art. Volk Gottes.

Judä, Leo (auch schlechthin Jud) *), wurde in dem elsäßischen Städtchen Rapperschwyl (Rappoldsweiler, Ribeauviller, dem nachmaligen Geburtsort Philipp Jakob Speners) im Jahr 1482 geboren. Sein Großvater war ein in der Gegend weit berühmter

---

*) Woher der Name, weiß uns der Sohn Leo's, an dessen biographische Mittheilungen wir vorzüglich gewiesen sind, selbst nicht zu sagen. „Es hat, sagt er, mencklichen frömbd bedunckt, daß ein Christ soll heißen Jud; vil hand in für ein gebohrnen und getaufften Juden ußgeben und verschreyt, besonders die Papisten oder eines getaufften Juden Son.“ Der Verf. findet es auch nicht unwahrscheinlich, daß das Geschlecht von elsäßischen Juden herstamme, was keine Schande sey; „sondern loblich und ehrlich ist es von dem lyblichen Stammen Abraham erboren syn und noch ehrlicher und nützlicher, ein geistlich Kind Abraham seyn und werden.“ Gleichwohl scheint sich Leo eine Zeitlang seines Namens geschämt zu haben, weßhalb er sich in jüngern Jahren Keller nannte, wie ein vom Sohn vorgefundenes Petschaft beweist. Den Zürchern hieß er schlechthin „Meister Leu“ und Zwingli nannte ihn scherzweise „Leunculus.“

Wundarzt; sein Vater, Johannes, ein Priester, der nach damaliger Sitte im Concubinat lebte mit Else Hochsängerin von Solothurn. In der trefflichen Schule zu Schlettstadt, wo Crato sein Lehrer war, legte er den Grund zu seiner wissenschaftlichen Bildung, und auf diesen Grund baute er in Basel fort, wo er mit Ulrich Zwingli zu den Füßen des wegen seiner evangelischen Gesinnung berühmten Thomas Wyttenbach von Biel saß. Er verweilte in Basel 1505—12 und bekleidete dort eine Zeitlang das Diakonat an der Kirche zu St. Theodor, in der kleinen Stadt. Als er sodann in St. Pilt (S. Hippolyte) im Elsaß eine Pfarrstelle angenommen hatte, wo er „seiner Lehr und Kunst halb lieb und verrühmt war," traf ihn ein Brief seines Freundes Ulrich Zwingli aus Einsiedeln (v. 18. Dec. 1518), der ihn dringend einlud, die Leutpriesterstelle daselbst einzunehmen, während Zwingli, der sie bisher bekleidet hatte, dem Ruf nach Zürich folgte. Daß Leo schon zuvor neben Zwingli in Einsiedeln verweilt habe, läßt sich mit dem Datum dieses Briefes und den übrigen chronologischen Daten nicht wohl vereinigen *). Wohl aber genoß er des Umgangs der übrigen gelehrten Männer, die damals unter dem Administrator Theobald von Geroldseck vereinigt waren. Hier ward er mit Erasmus und mit Luthers Schriften bekannt, dessen Auslegung des Vaterunsers er in einem höchst naiven Brief seiner Mutter Else übersandte **). Bald zog indessen Zwingli den Freund in seine unmittelbare Nähe nach Zürich, wo die Predigerstelle zu St. Peter erledigt war. Nachdem Leo daselbst auf Zwingli's lakonische Einladung hin (Opp. VII. p. 200) eine Gastpredigt gehalten, wurde er von der Gemeinde Sonntags vor Pfingsten 1522 zum Pfarrer erwählt; doch trat er das Amt erst auf Lichtmeß 1523 an. „Er hielt, sagt sein Sohn, wol noch etliche Mäßen, dann sie was noch nicht gar offentlich abgestellt, aber es sprang täglich ein Reyff ab, bis das ganz Pabstthum von ihm selbst zerfiel." Im September 1523 schritt Leo nach dem Vorgange anderer Geistlicher zur Ehe; er verband sich mit einer bis dahin im Schwesternhaus zu Einsiedeln gewesenen Nonne, Katharina Gmünder, eines Webers Tochter von St. Gallen. Auf dem zweiten Zürcher Religionsgespräch (Okt. 1523) unterstützte er seinen Freund auf's Beste, und ebenso nachmals im Kampfe gegen die Wiedertäufer. Leo trat zu Zwingli in eine ähnliche Stellung wie Melanchthon zu Luther; einer war die Stütze des andern. Kann er auch in Beziehung auf theologische Bedeutsamkeit dem Praeceptor Germaniae nicht an die Seite gestellt werden, so wird doch an ihm wie an Melanchthon gerühmt die Weichheit, Milde und Sanftmuth des Karakters. Obgleich seine Predigten „gesalzen und geschmalzen" waren, so wollten ihm doch die Strafpredigten weniger gelingen, als die, in welchen er von der christlichen Liebe redete. Und diese Liebe bezeugte er auch allenthalben in Werken der Barmherzigkeit gegen Arme und namentlich gegen Solche, die um des Glaubens willen verfolgt waren. In dieser Hinsicht hatte er auch an seiner Mutter (vom Volke nur „die Mutter Leuin" genannt) ein würdiges Vorbild. Bis in ihr höchstes Greisenalter verpflegte sie Kranke und Wöchnerinnen und that nach allen Seiten hin Gutes. Nichtsdestoweniger hatte Leo, wie Zwingli, seine Neider und Feinde. Ihr Haß machte sich in plumpen Schmähliedern Luft, wie z. B.

„Der Zwingli und der Leuw,
Die hand ein gmeine Bulschaft,
Die isset Haber und Heuw;"

---

*) Eben deßhalb mußte auch (den Angaben der Biographie des Sohnes entgegen) der Aufenthalt in S. Pilt später gesetzt werden, als das Diakonat in St. Theodor; denn die Adresse des Zwinglischen Briefs ist gerichtet an Hrn. Löwen, Kilchherrn zu St. Pult. Opp. VII. p. 59, vgl. Schuler, Zwingli's Bildung zum Reformator des Vaterlandes u. s. w. S. 302 ff. und Note 196.

**) Ich schick dir hie gar ein hübsch Pater Noster des wirtigen Vaters Martin Luther's, eines Augustiners zu Wittenberg, das predig ich jetzt zu Einsideln, und das liß mit Flyß; denn es gar gut und nützlich ist und vtel rechter Grund heiliger Gschrift." Er verspricht ihr auch nächstens als Seltenheit — einen „Glarner Zyger" zu schicken.

wogegen dann Zwingli's Freunde sangen:

„Der Zwingli und der Leuw,
Die predigend 's Evangelium,
Daß manchen Christen freuw."

Nach der unglücklichen Schlacht von Kappel, in der Zwingli fiel, hielt Leo am Johannistage 1532 eine Predigt, worin er mit der größten Freimüthigkeit der Obrigkeit Abfall vom Evangelium und Fälschung der Wahrheit vorwarf wegen des faulen Friedens mit den päbstlich Gesinnten. Diese Predigt machte großes Aufsehen und zog ihm sogar einen scharfen Verweis von Seiten des Rathes zu; doch er und Bullinger, mit dem Leo überhaupt in brüderlicher Liebe verbunden erscheint*), vertheidigten sich mit dem besten Erfolg und wirkten auch weiterhin zusammen in Aufrechthaltung der evangelischen Lehre. Die äußere Lage Leo's war indessen nichts weniger als glänzend. Er hatte vielfach mit Mangel**) und in den letzten Jahren seines Lebens auch mit Krankheit zu kämpfen. Vier Tage vor seinem Tode beschied er die Diener der Kirche zu sich und stellte ihnen vor, wie er seit 19 Jahren und darüber der Kirche gedient habe, in wie viel Ungemach er geübt und welcher Gnaden er von Gott gewürdigt worden sey. Er legte darauf sein Glaubensbekenntniß ab und empfahl seine Seele in die Hände seines treuen Herrn und Erlösers. Dem Professor Bibliander (s. d.) empfahl er noch besonders die Vollendung der von ihm begonnenen lateinischen Bibelübersetzung***). Er starb den 19. Juni 1542 Mittags 1 Uhr in voller Geistesgegenwart und im Beiseyn mehrerer seiner Collegen.

Die Leiche wurde in der St. Peterskirche nächst der Kanzel beigesetzt. Er hinterließ 2 Söhne und 2 Töchter. — Leo war von kleiner schmächtiger Leibesstatur, trug keinen Bart und einfache Kleidung. Wie Zwingli, so war auch er in der Musik wohl erfahren; er sang einen hellen „Discant“ (Tenor?) und konnte das Hackbret und die Laute schlagen. Unter seinen schriftstellerischen Leistungen sind besonders seine Uebersetzungen zu nennen. So seine Uebersetzung der Paragraphen des Erasmus aus dem Lateinischen in's Deutsche, eine Arbeit, die er schon in Einsiedeln begonnen hatte; ferner: die Uebersetzung einiger lateinischen Schriften Luthers in's Deutsche, die Herausgabe der Schrift von der „Nachfolge Christi,“ †) besonders aber seine deutsche Bibelübersetzung, welche in den Jahren 1524—29 und nachher wiederholt in den Jahren 1531, 1536, 1540 bei dem Buchhändler Froschauer in Zürich erschien, daher „Froschauerbibel“ genannt. Ueberdies hat er (mit Ausnahme weniger Bücher) ††) das ganze A. T. aus dem Hebräischen in's Lateinische übersetzt und sich dazu der Hülfe eines getauften Juden, Michael Adam, bedient. Die lateinischen Schriften Zwingli's übersetzte er zum Behufe der Ungelehrten in's Deutsche und umgekehrt die den Ausländern und auch den Hochdeutschen unverständlichen deutschen Schriften desselben Reformators, zum Gebrauch der Gelehrten in's Lateinische. Vorzüglich aber ist noch seines Katechismus zu erwähnen, den er 1534 auf den Wunsch der Synode (1533) deutsch und lateinisch herausgab†††). Es hat

*) „Leo aber und Bullingerus hattend einander als lieb, als natürliche Brüder, hand also in die 11 Jahr miteinandern der Kirchen trüwlich gedienet in großer Einigkeit und Friden, mit irer Lehr und christlichem Wandel vil guts gschaffen in Statt und Land."

**) Erst im Jahr 1540 ward ihm sein kleines Einkommen um 50 fl. erhöht.

***) Vgl. Bullingers Vorrede zu dieser Uebersetzung und eilftes Neujahrstück der Gesellschaft der Herren Gelehrten in Zürich 1789.

†) „Die Nachfolgung Christi hat ein alter Pater vor Zyten gemacht; er aber hat's uß dem Staub gebracht, gemeeret und gebessert an Tag gegeben."

††) Der 8 letzten Capitel Ezechiels, des Daniel, des Hiob, der 48 letzten Psalmen, des Koheleth und des hohen Liedes, welche er (s. oben) dem Bibliander zu vollenden überließ.

†††) Catechismus, christliche, klare und einfache Einleitung in den Willen und die Gnade Gottes, darin nicht nur die Jugend, sondern auch die Alten unterrichtet werden, wie sie ihre Kinder in den Geboten Gottes, in christlichem Glauben und rechtem Gebete unterweisen mögen (mit Vorrede von Bullinger), neu herausgegeben von J. C. Grob, Winterthur 1836. Gleich

dieser Katechismus die eigenthümliche Einrichtung, daß der »Jünger« (Schüler) fragt und »der Lehrmeister« „Bericht und Antwort“ gibt. Der kleinere Katechismus, ein Auszug aus dem größern, der 1541 erschien, wurde außer in Zürich (wo er bis 1609 das kirchliche Lehrbuch blieb), auch in Bern, Schaffhausen, St. Gallen, Chur und im Thurgau eingeführt. Es knüpfte sich zugleich an das Erscheinen dieser Katechismen ein regeres gottesdienstliches Leben, indem die Predigten und Kinderlehren, in welchen dieselben behandelt wurden, sich eines zahlreichen Besuches zu erfreuen hatten. — Die Biographie Leo Judä's hat sein Sohn Johannes, Pfarrer zu Flaach im Kanton Zürich, 1574 herausgegeben. Sie findet sich abgedruckt in den Miscell. Tigur. III. 1. Zürich 1724. vgl. Heß, Geschichte der Pfarrkirche zu St. Peter in Zürich. S. 102—124 und Grob in der Vorrede zum Katechismus S. I—XXVI. **Hagenbach.**

Judäa, s. Palästina.

Judas Barsabas, s. Barsabas. Bd. I, 698.

Judas, Bruder Jesu, s. Jakobus im N. T. und Judas Lebbäus.

Judas, der Galiläer, Apg. 5, 37., von Josephus einmal der Gaulonite (Ant. XVIII, 1, 1.), sonst gleichfalls der Galiläer genannt (ebendas. §. 6. XX, 5, 2. Jüd. Kr. II, 8, 1.). Den ersten Namen hat er wohl von seinem Geburtsland, indem Gamala, seine Vaterstadt (Ant. XVIII, 1, 1.), in Gaulonitis, am Ostufer des Sees Tiberias lag (J. Kr. IV, 1, 1.). Der zweite kann ihm von seinem Wohnort und dem Hauptschauplatz seiner Thätigkeit gegeben worden seyn (vgl. Krebs bei Cardwell, Bell. Jud. I, 490). Daß Gamala oder gar Gaulonitis (wie Hug, Einl. I, 28. annimmt) auch zu Galiläa gerechnet worden sey und daher ein Gaulonite auch Galiläer genannt werden konnte, hat keinerlei Wahrscheinlichkeit. Bekannt ist dieser Judas (s. die genannten Stellen, bes. als Hauptstelle Ant. XVIII, 1, 1.) durch den Aufstand, den er erregte, als der Kaiser August im J. 37 n. d. Schlacht bei Actium (6 n. Chr.) durch P. Sulpicius Quirinus († 21 n. Chr.), den er zugleich mit dem zum Procurator ernannten Coponius nach Judäa schickte, nicht nur die Schätze des Archelaos für den kaiserlichen Fiscus mit Beschlag belegen, sondern auch überhaupt eine allgemeine Vermögensabschätzung (census) unter den Juden vornehmen ließ, um über ihre Steuerkraft genaue Notizen zu erhalten. Dieser Census war natürlich dem ganzen Volke höchst verhaßt; doch wurde eine allgemeine Empörung, besonders durch die Bemühungen des Hohenpriesters Joazar, noch verhütet. Die Entschlosseneren im Volke schloßen sich jedoch zu einem großen Theile jenem Judas an, der in Gemeinschaft mit einem Pharisäer Saduk, gegen den Census, welcher allerdings die römische Obergewalt zum erstenmale recht fühlbar machte, aus dem Grunde eiferte, weil er handgreifliche Sklaverei in seinem Gefolge habe (*οὐδὲν ἄλλο ἢ ἄντικρυς δουλείαν ἐπιφέρειν*). Allein sie gingen noch weiter; sie suchten nicht bloß dieser nächsten Beschwerde, des Census, loszuwerden, sondern das ganze Volksleben nach dem Vorbilde der rein theokratischen Verfassung, wie sie im Pentateuch vorgezeichnet ist, neuzugebären, und verwarfen nicht nur die heidnische, sondern alle menschliche Herrschaft über das Volk Gottes. Ant. XVIII, 1, 6. Glühende Vaterlandsliebe, kalte Todesverachtung zeichnete die Anhänger dieser Lehre aus: aber die ganze Bewegung war ein anachronistischer Rückgriff in die Urzeit des Volkes, mit ungeschichtlicher Ueberspringung aller in der Mitte liegenden Entwickelungen, und sie konnte daher auch keinen Erfolg haben. Des Judas Anhang wurde (Apg. 5, 37.) zersprengt. Sein Geist aber lebte in seiner Familie fort — einer wahren Heldenfamilie, ähnlich der der Makkabäer: nur daß die makkabäische Begeisterung und Freiheitsliebe hier zum Fanatismus verkehrt erscheint. Zwei seiner Söhne starben unter Tiberius Alexander (um 46 n. Chr.) den Kreuzestod. Ant. XX, 5, 2. Der

---

bei dessen Erscheinen schrieb der St. Galler Reformator Joachim Vadian an den Verf.: Catechismus nuper a te editus tanto omnium piorum desiderio, plausu ac jubilo legitur, teritur ac perlegitur, ut vix meminerim, opus aliud, a nostris germanica lingua datum, majori fervore receptum. Deo nostro gratia, qui tanta dexteritate verbum suum urget et promovet.

dritte, Manaim (Menahem), der sich gleich zu Anfang des Kriegs mit den Römern als Messias aufwarf, wurde unter vielen Martern im J. 66 um's Leben gebracht, J. Kr. II, 17, 8, 9. vgl. Vita Jos. 5. 11. Ein vierter Mann, der zu der Familie des Judas gehörte („ein naher Blutsverwandter Manaims“ J. Kr. II, 17, 9.), Eleazar, opferte gleichfalls (73 n. Chr.) der Idee des Judas, die er mit aller Macht ergriffen, sein Leben und das der Besatzung von Masada, und erscheint überhaupt als einer der großartigsten Karaktere in der Geschichte des letzten jüdischen Kriegs. Vgl. Jos. Jüd. Kr. VII, 7—9. Der Galiläer Judas war der geistige Stammvater der Zeloten oder Gesetzeseiferer, welche eine so große Rolle im letzten jüdischen Kriege spielten, und Ewald, welcher in s. Gesch. Chr. S. 16—30 diesen „Galiläer“ bisher am besten gewürdigt hat, bemerkt mit Recht, „daß der letzte Theil der Geschichte Israels strenggenommen nur noch eine Geschichte des Verhältnisses der Gesetzeseiferer zu den Römern war,“ ebdas. S. 26. Auch die Sikarier (deren Anführer eben Eleazar war) stellten nur die letzte, verbittertste Gestalt der Partei des Judas G. dar; noch nach dem Fall Jerusalems kämpften und starben ihre zerstreuten Reste in Aegypten für den Grundsatz des Judas, *θεὸν μόνον ἡγεῖσθαι δεσπότην*, J. Kr. VII, 10, 1. — H. Paret.

Judas, Lebbäus oder Thaddäus, einer der zwölf Apostel Jesu, von dem Apostel gleichen Namens, der Jesum verrieth, entweder durch den Beisatz *οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης* Joh. 14, 22. oder durch den Gebrauch seines Zunamens Lebbäus (wohl לִבִּי von לֵב Herz) Matth. 10, 3. d. i. wohl „Herzenskind“ oder des gleichbedeutenden andern Thaddäos (תַּדִּי von תַּד Brust) Mark. 3, 18. oder endlich durch den Zusatz *Ἰ. Ἰακώβου* Luk. 6, 16. Apgesch. 1, 13. unterschieden, nimmt in dem Apostelverzeichniß der zwei ersten Evangelien die drittletzte, bei Lukas im Evangelium die zweitletzte und in der Apgesch. 1, 13. (weil hier der Verräther weggelassen ist) die letzte Stelle ein. Die Identität der Namen Lebbäos oder Thaddäos mit dem Judas Jakobi ist übrigens nur aus Vergleichung der Apostelverzeichnisse unter sich geschlossen: denn keiner jener beiden Namen erscheint irgendwo als Beiname des Judas, ja jene zwei Namen selbst stehen (wenigstens nach der Lachmann-Tischendorf'schen Lesart von Matth. 10, 3.) nirgends als gleichbedeutend nebeneinander. Wenn daher schon Schleiermacher (über d. Schrr. d. Lukas S. 88 f.) und nach ihm Strauß (Leben Jesu I, 566. erste Aufl.) zwei verschiedene Personen annimmt, so könnte man, die Richtigkeit des Lachmann-Tischendorf'schen Textes vorausgesetzt, sogar drei verschiedene Männer annehmen, durch deren Namen die dritt- oder zweitletzte Stelle in der Zwölfzahl der Apostel ausgefüllt worden wäre. Allein da die Namen Thaddäos und Lebbäos schon nach ihrer appellativen Bedeutung dasselbe besagen, so ist auch ihre Identität unzweifelhaft; die Identität des Judas mit diesen beiden aber ist wenigstens sehr wahrscheinlich, sowenig auch ein strenger Beweis dafür geführt werden kann. — Größere Schwierigkeit macht der Zusatz *Ἰακώβου* bei Lukas. Stünde nicht im Kanon ein Brief eines Judas, dessen Verfasser sich in der Zuschrift als Bruder des Jakobus bezeichnet, so würde jener Zusatz bei Lukas nur verstanden werden als Bezeichnung des Vaters: „Judas Sohn des Jakobus.“ Weil aber Manche eine Beziehung des *Ἰουδ. ἀδελφὸς Ἰακώβου* zu dem *Ἰουδ. Ἰακώβου* annehmen zu müssen glauben und jenen Brief einem Apostel zuschreiben möchten, denken sie auch bei Lukas zu dem Genitiv *Ἰακώβου* nicht *υἱός*, sondern *ἀδελφὸς* hinzu, was sprachlich an sich wohl möglich ist (Winer, Gr. d. N. T. Sprachidioms 218. 667.). Allein wenn man unter dem Jakobus, dessen Bruder der Apostel Judas seyn soll, den Apostel Jakobus, Sohn des Alphäus versteht (Winer u. AA.), so ist sehr auffallend, daß der eine dieser beiden Alphaiden nach dem Vater beider, der andere aber eben nach diesem seinem Bruder genannt werden soll; daher die Annahme (z. B. de Wette's, Credner's) immer noch die größte Wahrscheinlichkeit hat, daß Judas sich (vgl. Matth. 13, 55.) in dem Briefe als Bruder des Jakobus bezeichnet, welcher den Ehrentitel „Bruder des Herrn“ trug, und daß dieser Bruder des Herrn von dem Apostel Jakobus, Alphäus Sohn, verschieden ist. Somit wäre Judas der Verfasser des Briefs

auch Bruder des Herrn' (Herder: Briefe zweener Brüder Jesu), und daß er sich Ἰησοῦ Χριςοῦ δοῦλος und nur Bruder des Jakobus nennt, kann Bescheidenheit seyn (vgl. Jak. 1, 1.). Der Apostel Judas-Lebbäus-Thaddäus-Jakobi wäre demnach mit dem Verfasser des Briefes (wegen V. 17) ebensowenig identisch, als der Jakobus Alphäi Sohn jenes Apostels Bruder ist, sondern der Zusatz Ἰακώβου nennt wohl nur einen uns sonst unbekannten Vater des Apostels Judas. — Die ganze Frage hat übrigens darum weniger Wichtigkeit, weil wir über Judas, Bruder des Herrn (und Bruder des Jakobus), und über den Apostel Judas-Lebbäus-Thaddäus Jakobi gleich viel wissen, nämlich so gut wie Nichts. Die schwankenden kirchlichen Sagen über die Wirksamkeit des Apostels Judas in Persien und Syrien s. bei J. D. Michaëlis, Einl. II, 1200 ff. u. Winer, R.Wb. S. auch eine abweichende Ansicht in d. Art. Jakobus im N. T.

Ob der kleine Brief selbst, den wir somit nicht für apostolisch halten können, wirklich von Judas, dem Bruder des Jakobus, welch letzterer vorzugsweise den Ehrentitel „Bruder des Herrn" trug, also von einem Bruder Jesu selbst herstamme, ist eine Frage, die aus den vorliegenden Quellen niemals mit Gewißheit entschieden werden kann. So viel aber ist sicher, daß weder innere noch äußere Gründe die Annahme eines so frühen und ehrwürdigen Ursprungs desselben unmöglich machen. Die Anführung des apokryphischen Buches Henoch (V. 14. 15.), welches (nach Dillmann, d. Buch Henoch. Lpz. 1853. Einl. p. XLIV.) um das J. 110 v. Chr. geschrieben, gewiß zur Zeit Christi schon längst im Umlauf war, und die wahrscheinliche Benützung eines zweiten Apokryphon, der Ἀνάληψις Μωϋσέως (V. 9. vgl. Orig. Περὶ ἀρχ. III, 2.), beweisen gegen die Abfassung durch jenen Judas durchaus nichts, wogegen der Umstand, daß der Verfasser des zweiten Briefs Petri an der Hand dieses Briefs arbeitete, ein Zeugniß dafür enthält, daß er für ein sehr ehrwürdiges Schriftstück galt. Daß der Verfasser den Römerbrief gekannt habe, kann man aus V. 24. vgl. mit Röm. 16, 25. nicht, auch nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit schließen (gegen de Wette), da sich in solchen feierlichen Formeln sehr bald eine gewisse Gleichförmigkeit oder Aehnlichkeit festsetzen mußte. Ein Zweck der Unterschiebung läßt sich nicht entdecken (de Wette); die ärgerlichen, lasterhaften Menschen, welche bekämpft werden, lassen sich am ehesten im urchristlichen Gemeindeleben erwarten: sie sind sadducäisch denkende und lebende Leute; sie lieben leichtsinnigen Lebensgenuß, V. 4. 8. 12. 16. 18. 19; leugnen die Geisterwelt, besonders die göttlichen Mittelwesen (im alexandrinisch-christlichen Sinn), V. 8. vgl. 19., verwerfen daher auch die höhere übermenschliche Würde Christi V. 4. Auch das Merkmal V. 16., daß die Menschen von dieser Gesinnung einen Zug zur vornehmen Welt hin hatten, erinnert an die Sadducäer. — Der streng sittliche Geist aber und die tiefe Frömmigkeit, welche aus dem Briefe spricht, ist eines dem Herrn so nahestehenden urchristlichen Mannes vollkommen würdig. H. Paret.

Judas Makkabäus, s. Hasmonäer.

Judas, Simons Sohn, Joh. 6, 71; 13, 2. 26. mit dem nach Joh. 6, 71; 13, 26. (Lachm.-Tischend.) schon von seinem Vater geführten Beinamen Ἰσκαριώτης, welcher = אִישׁ קְרִיּוֹת ohne Zweifel als seinen Geburts- und ursprünglichen Wohnort Karioth im Stamme Juda (Jos. 15, 25.) angeben soll, einer der zwölf Apostel Jesu, in den Namensverzeichnissen der Apostel Matth. 10, 4. Mark. 3, 19. Luk. 6, 16. (vgl. Joh. 6, 71.) immer zuletzt genannt, und durch den Beisatz: „welcher ihn verrieth," oder: „welcher sein Verräther wurde," gebrandmarkt, führte nach Joh. 12, 6. 13, 29. die gemeinschaftliche Kasse, aus welcher die Bedürfnisse Jesu und seiner Jünger bestritten wurden und ließ sich (nach Joh. 12, 6.) in dieser Stellung manche Unredlichkeiten zu Schulden kommen. Außerdem ist uns von ihm nichts bekannt als eben sein Verrath und sein Ende. Jener bestand darin, daß er dem Synedrium (s. d. Art.), welches Jesum bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem in der Stille, ohne Volksauflauf (ἄτερ ὄχλου Luk, 22, 6.) zu verhaften wünschte, dessen Aufenthaltsort in einer bestimmten Nacht angab, den im Dienste jener Behörde stehenden Schergen als Führer zu jenem Orte diente, ihnen die

Person Jesu (nach den Synoptt. durch einen ihm gegebenen Kuß) bezeichnete und so zu seiner Gefangennehmung mitwirkte. Für diesen wichtigen Dienst ließ er sich, vorangegangener Verabredung gemäß, von den Priestern Geld (nach Matth. 26, 15; 27, 3—10. dreißig ἀργύρια = Silbershekel, d. i., ein Sh. nach Winer à 26 Sgr. angenommen, 26 Thlr. preuß.) ausbezahlen. Um dieses Geld und vielleicht noch anderes, das er sich zusammengespart hatte, kaufte er sich nach Apgesch. 1, 18. ein Stück Landes, welches (Matth. 27, 7. 10.) der Töpferacker hieß, später aber (bei den Christen) der Blutacker genannt wurde. (V. 8.). Nach der abweichenden Darstellung bei Matth. brachte er sogleich, als er die schlimmen Folgen seines Verrathes bemerkte, das Geld zurück, für welches die Priester jenen Acker als Begräbnißort für Pilger kauften, Matth. 27, 6 ff. Welche der Nachrichten die richtige seyn mag: lange überlebte er seinen Verrath nicht: von bitterer Reue ergriffen (Matth. 27, 3.) erhenkte er sich (V. 5.) oder starb (nach der andern Darstellung, Apg. 1, 18.) durch einen (freiwilligen?) Sturz von großer Höhe herab. —

Die Erscheinung, daß ein Jünger und Apostel Jesu, der jahrelang in seinem Umgange gelebt hatte, und Zeuge seiner Thaten und Reden gewesen war, sich an dessen Todfeinde als Angeber und als Werkzeug seiner Gefangennehmung verdingte, erschien der Gemeinde bald so unheimlich und räthselhaft, daß nur eine Zurückführung des Verraths auf satanische Eingebung denselben genügend erklären zu können schien. Luk. 22, 3. Joh. 13, 27. Diese Erklärungsart kann der menschlichen und pragmatischen Geschichtsbetrachtung, welche doch auch das Leben Jesu in ihren Kreis ziehen muß, natürlich nicht genügen. Nun geben die Evangelien allerdings auch einen menschlichen Beweggrund an die Hand, aus welchem die Unthat hervorgehen konnte, nämlich Geldgier und Gewinnsucht Matth. 26, 15. Luk. 22, 5. Allein diese Leidenschaft für sich wurde neuerdings zur Erklärung oft nicht zureichend gefunden. Sie nicht einmal als einen der menschlichen Beweggründe in der Seele des Judas gelten lassen zu wollen, während sie in unsern Urkunden der einzige deutlich genannte ist, wäre gewiß höchst ungeschichtlich, und hieße den Evangelien, welch gerade in der Leidensgeschichte Jesu höchst glaubwürdige Quellen sind, schweres Unrecht anthun. Es handelt sich nur darum, andere aufzusuchen, durch welche jener Beweggrund in einer Weise verstärkt oder ergänzt wird, welche die Handlung des Verraths erklärbarer macht. In dieser Hinsicht kam man (vgl. die reiche Literatur hierüber angeführt bei Hase, Leben Jesu 4. Aufl. §. 105. Winer, Bibl. R.W.B. 3. Aufl. I, 635) auf folgende Gedanken. Den Wunsch des Synedriums zu erfüllen und dadurch ein schönes Stück Geld zu verdienen, habe Judas darum weniger schwer genommen, weil er entweder geglaubt habe, Jesus werde sich durch seine Wundermacht aus der Gefahr zu ziehen wissen, oder, es werde diese Wendung der Dinge den Entschluß bei ihm herbeiführen (beziehungsweise beschleunigen), die Vertheidigung seiner Sache auf die Volksgewalt zu stellen, sich öffentlich als Messias im populären Sinne zu erklären und so — setzen Andere hinzu — den Aposteln, namentlich ihm, dem Judas selbst, zu einer mächtigen und einträglichen Stellung in der Welt zu verhelfen. Andere weisen auf die Rüge Jesu Joh. 12, 7. 8. hin, welche, meinen sie, die Empfindlichkeit des Jüngers so stark verletzte, daß sie Aerger und Widerwillen gegen den Meister erzeugt habe; überhaupt sey sein Ehrgeiz durch vermeintliche Zurücksetzung von Seiten desselben vielleicht manchmal gekränkt worden. — Jede dieser und anderer Vermuthungen kann, je nach dem Geschick ihrer Vertheidiger, bis zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit gebracht werden. Der besonnene Geschichtsforscher aber wird, da einmal nach den uns vorliegenden Quellen keine derselben zur Gewißheit erhoben werden kann, sie als das, was sie sind, als Versuche und Muthmaßungen behandeln.

Im Allgemeinen kann uns die in der heiligen Schrift angegebene Geldliebe des Apostels Judas als Beweggrund zum Verrath vollkommen genügen. Nur muß man dabei bedenken, daß sie auch bei ihm, wie erfahrungsgemäß und nach der durchgängigen Anschauung des N. T. vom Geiz überall der Fall ist ein Symptom und Ausläufer eines niedrigen,

irdischen, ungöttlichen Sinnes überhaupt war, welchem das Herrlichste an der Person Christi und an seiner Lehre vom Reiche Gottes verborgen bleiben mußte. Jede Unlauterkeit der Gesinnung, welche ein Jünger Jesu mit Bewußtseyn, und den mächtigen von Ihm ausgehenden Antrieben zur Heiligung zum Trotz, in sich nährte, mußte am Ende zum Verderben des ganzen Menschen ausschlagen (Matth. 6, 22. 23. vgl. mit 19—21.); und wenn, der Eigenthümlichkeit des Schicksals Jesu gemäß schon jeder Rest von Schwachheit bei den übrigen Jüngern (z. B. Menschenfurcht, Menschengefälligkeit,) am Ende nach innerer Nothwendigkeit seine Spitze gegen die Person Jesu selbst kehren mußte (z. B. die Flucht der Jünger, die Verleugnung des Petrus), wie viel mehr mußte eine im Stillen gepflegte Bosheitssünde, wie Geldgier und Habsucht, das Gemüth des Judas gegen Den erkälten, dessen Leben und Lehre nichts so sehr wie eben jene Leidenschaft strafte und verurtheilte! Während in gewöhnlichen Verhältnissen ein Mensch eine solche Leidenschaft in sich hegen und doch dabei noch viel wirklich Gutes an sich haben kann, so brachte der Umgang Jesu, bei welchem keinerlei sittliche Unklarheit und Mittelmäßigkeit sich halten konnte, jenen Fehler zur völligen Reife; es wurde in der Person des Judas der Mammonsdienst, wie sich dies in der Leidensgeschichte Jesu auch an anderen menschlichen Untugenden vollzieht, gleichsam auf seine reinste Formel zurückgeführt, (welche im gewöhnlichen Leben sich nicht oft daraus entwickelt), *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς τὸν θεὸν* Röm. 8, 7. vgl. Matth. 6, 24. Gal. 5, 9. Im Verkehr mit Jesu mußte Einer gut oder er mußte schlimmer werden, als er zuvor war, Matth. 13, 12. und wer nicht ganz mit ihm war und nicht völlig in seinen göttlichen Sinn einging, der mußte am Ende wider ihn seyn, Luk. 11, 23. Besonders von dem letzten Einzug Jesu in Jerusalem an, war, wie hier des Näheren nicht ausgeführt werden kann, für den engsten wie für den weitern Kreis seiner Jünger eine Zeit gekommen, wo sich Fleisch und Geist vollends in ihnen scheiden mußte: in diesem schweren Scheidungsprocesse bestand Judas die Probe nicht. Das Reich Gottes rein nur auf's Glauben, Warten, Hoffen und Dulden stellen hieß für eine Bankiersseele, wie er eine hatte, es ad graecas calendas verschieben, und darum fiel er von der Sache und der Person seines Meisters ab, und stellte sich auf den vermeintlich sicheren Boden gewöhnlich menschlicher Existenz dadurch, daß er, wie zum Hohn, jenen Abfall selbst zugleich zu einem kaufmännischen Geschäfte stempelte. Er wollte wieder werden was er zuvor gewesen, mußte aber bald erfahren, welch tiefen Stachel doch Christi Wort und Person, und jetzt auch sein Schicksal in ihm zurückgelassen hatte. So endete er in Verzweiflung.

Unter den Judas betreffenden Fragen ist viel erörtert worden auch die: Ob er bei der Stiftung des hl. Abendmahls zugegen gewesen oder nicht? Die Literatur hierüber s. bei Winer und Hase. Die Untersuchung kann hier nicht geführt, die Frage aber überhaupt nicht mit Gewißheit entschieden werden. Wahrscheinlichkeitsgründe lassen sich für beides geltend machen. S. auch den Art. Abendmahl.

Endlich ist eine wichtige Frage, wie beschaffen Judas in den Jüngerkreis eintrat, welchen Zweck Jesus bei seiner Wahl vor Augen gehabt, wie weit er ihn schon damals erkannt und durchschaut habe. Die Ansicht (Daubs in s. Judas Ischarioth), daß Judas schon als er in Berührung mit Jesu kam, ein vollendeter Bösewicht gewesen und von ihm eigentlich gewählt worden sey, damit er sein Verräther würde, wird heutzutage wohl von jedem in historischen Dingen nicht spekulativ, sondern historisch Denkenden nur noch als Curiosität betrachtet. Die andere, daß er des ihm bewiesenen Vertrauens Jesu sich hätte würdig machen können, daß seine Rettung für das Gottesreich im Gebiete des sittlich Möglichen lag und von Jesu beabsichtigt war, daß aber die oben beschriebene Unlauterkeit des Sinnes, die er nicht genug bekämpfte und nicht opfern wollte, ihn zu Falle brachte, ist die einzig würdige Ansicht. — So weit der Verrath des Judas frei war, konnte er nicht vorausgesehen werden; so weit er aber aus seinem Karakter, und soweit die Unverbesserlichkeit des letztern selbst vorausgesehen werden konnte, hat Jesus ihn gewiß vorausgesehen, er, der wie an dem Beispiele des Petrus zu sehen ist, jeden seiner

Apostel weit besser kannte, als jeder von ihnen sich selbst. (Vgl. auch Joh. 6, 64. u. 2, 24. 25.) H. Paret.

Jude, der ewige. Wie sich in der Christenheit die Sage gebildet hat, daß der Lieblingsjünger des Herrn nicht sterbe (Joh. 21, 23 ff.), so finden wir als Gegenbild davon die Sage von einem Feinde des Erlösers, der bis an's Ende der Tage von Unruhe des Gewissens umhergetrieben, zu einer ewigen Wanderschaft verurtheilt ist bis zur Wiederkunft des Herrn. Diese Sage vom „ewigen Juden“ erscheint, wie alle Sagen, unter verschiedenen Gestalten und in verschiedenen Fassungen. Der älteste christliche Schriftsteller, der diese Sage erwähnt, ist der Benediktiner und englische Chronist Matthäus Parisius († 1259). Nach der Erzählung seiner historia major, die er aus dem Munde eines armenischen Bischofs haben will, dem selbst wieder der ewige Jude seine Geschichte erzählt hat, hieß dieser erst Cartaphilus und war Pförtner des Pallastes, im Dienste des Pilatus. Als nun die Juden den zum Tode verurtheilten Christus aus dem Pallast schleppten, versetzte ihm der Pförtner unter dem Thor einen Schlag mit der Faust in den Nacken und sprach spottend zu ihm: „Gehe hin, Jesus! immer gehe schneller, was zögerst du?“ Jesus sah sich um mit strengem Blicke und sprach: „ich gehe, du aber sollst warten bis ich wiederkomme.“ Der Pförtner war damals etwa 30 Jahre alt, aber allemal wenn er wieder 100 Jahre zurückgelegt hat, wird er von einer unheilbaren Schwäche ergriffen und fällt in eine Art Ohnmacht; dann wird er wieder gesund und lebt wieder auf und kommt wieder in das Alter, das er zu jener Zeit hatte, da er an dem Herrn sich vergriff. Cartaphilus ward in der Folge von Ananias getauft und erhielt von da den Namen Joseph, was Veranlassung gab, seine Geschichte auch mit der des Joseph von Arimathia zu verwirren. Er führte als Christ ein frommes strenges Büßerleben, in der Hoffnung, dereinst begnadigt zu werden. Der Schauplatz dieses ewigen Juden ist der Orient, namentlich die beiden Armenien.

Anders gestaltete sich die Sage im Abendlande. Hier geschieht des „ewigen Juden“ erst Erwähnung im 16. Jahrhundert und zwar tritt er hier unter dem Namen „Ahasverus“ auf. Er soll zuerst 1547 in Hamburg, bald darauf in Danzig, dann zu verschiedenen Malen in andern Städten in und außer Deutschland (in Magdeburg, Lübeck, Wien, Reval, Paris) gesehen worden seyn. Er fiel durch seine alterthümliche Tracht und sein seltsames Benehmen auf. Aus seinem eigenen Munde will der Dr. Paulus von Eizen, Bischof von Schleswig, Folgendes vernommen haben: Ahasverus lebte zur Zeit Christi als Schuster in Jerusalem und war einer von denen, die am lautesten in das „Kreuzige“ einstimmten. Als dann Jesus zur Schädelstätte hinausgeführt wurde, führte der Weg an des Schusters Haus vorbei. Ermattet von der Last des Kreuzes lehnte sich der Heiland an den Thürpfosten; allein der Schuster, der mit dem Kind auf dem Arm unter der Thüre stand, wies ihn mit harten Worten weg (nach einigen Berichten schlug er ihn sogar mit dem Leisten), worauf Jesus sich umwandte und zu ihm sprach, indem er ihn starr ansah: „ich will allhie stehen und ruhen, aber du sollst gehen bis auf den jüngsten Tag.“ — Zu Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts kehrte jedoch in England die Sage vom ewigen Juden wieder zu der primitiven morgenländischen Version zurück. Ein Fremdling ließ sich sehen, der sich für einen Offizier des hohen Rathes zu Jerusalem ausgab und von sich dasselbe erzählte, was die alte Sage von Cartaphilus meldet, nämlich er habe Jesu, als dieser den Pallast des Pilatus verließ, einen Stoß versetzt und gesagt: „gehe, packe dich, warum weilst du noch hier?“ Die beiden englischen Landesuniversitäten schickten die gelehrtesten ihrer Professoren an diesen Fremdling ab. Er wußte ihnen über Alles Rede zu stehen, er erzählte vieles von den Aposteln, auch von Mahommed, Tamerlan, Soliman, die er sämmtlich gekannt zu haben versicherte; er kannte die genauesten Data der Kreuzzüge u. s. w. Die Einen hielten ihn für einen Betrüger und Phantasten, Andere aber schenkten ihm Glauben. — Als Quellen für die Geschichte vom „ewigen Juden“ sind außer der oben angeführten Schrift des Matthäus Parisius verschiedene Volksbücher zu benützen, deren Titel bei

Gräße (s. unten). — Ob unter der Allegorie des Ahasverus der stets verneinende, nie zur Ruhe kommende Geist einer unchristlichen Skepsis, oder (concreter gefaßt) das in alle Welt zerstreute, heimathlos sich umhertreibende und in seiner Physiognomie sich gleich bleibende Volk der Juden zu verstehen sey? überlassen wir dem Leser zu entscheiden. So viel sey nur noch bemerkt, daß diese phantastische Sage vielfach den Stoff zu poetischen Bearbeitungen hat hergeben müssen. Theils wurde sie in Romanzen besungen (von Schubert, A. W. v. Schlegel u. A.), theils zu einem größern Epos verwendet von Julius Mosen, Nik. Lenau u. A.*) Als Drama hat ihn Klingemann bearbeitet. Auch die Franzosen haben sich des Stoffes bemächtigt. Edgar Quinet und Béranger haben ihn besungen. Am meisten Aufsehen hat der bekannte Roman von Eugène Sue (le Juif errant. Paris 1844) gemacht. Ueber die weitern Bearbeitungen in englischer, holländischer, dänischer Sprache, so wie über das Ganze vgl. Dr. J. G. Th. Gräße, die Sage vom ewigen Juden, historisch entwickelt, mit verwandten Mythen verglichen und kritisch beleuchtet. Dresden u. Lpz. 1844. 8. Hagenbach.

Juden, s. Volk Gottes.

Judenchristen — Judenchristenthum. Die Bezeichnungen „Judenchristen", „judenchristlich" u. s. w. und die verwandten „Judaisten", „judaisirendes Christenthum", „judenzende Christen", ferner „Ebjonitismus", „ebjonitisch" sind in der neueren Zeit durch sehr verschiedenen Gebrauch in große Verwirrung gerathen, eine Verwirrung, die, wie sie aus der Verwirrung der Ansichten über die Verhältnisse der ältesten Kirche hervorgegangen ist, so auch ihrerseits wieder dazu beigetragen hat, sie noch zu mehren. Die große Ausdehnung, welche Schwegler dem Begriff Ebjonitismus freilich ohne klare Begrenzung gegeben, darf wohl als abgethan angenommen werden. Soll nicht Alles unsicher gemacht werden, so ist der Name Ebjonitismus bestimmt auf die Sekte zu beschränken. Wenn in gerade umgekehrter Einseitigkeit Schliemann (die Clementinen S. 37) den Namen Judenchristenthum nur auf die Abstammung hat beziehen wollen, so daß also unter Judenchristen nur die Christen national-jüdischer Abstammung zu verstehen wären, so möchte dagegen schon genügen, daß dann Paulus und Barnabas Judenchristen wären, eine Bezeichnung, die dem herrschenden Sprachgebrauch gänzlich widerstreitet (vgl. Ritschl, altkathol. Kirche S. 105). Soll die Abstammung bezeichnet werden, so gebraucht man richtiger den Ausdruck „Christen aus den Juden" (Gegensatz „Christen aus den Heiden"). Den richtigen Weg, um zu festen Bestimmungen zu kommen, hat Ritschl (a. a. O. S. 103 ff.) eingeschlagen, indem er darauf zurückgeht, daß der Name Judenchristenthum die Identität von Judenthum und Christenthum bezeichne. Wenn er dann aber doch wieder den Begriff beschränkt und nur die Richtung judenchristlich nennen will, welche die Continuität und Uebereinstimmung des Christenthums mit dem mosaischen Gesetze behauptet, deren Grundsatz lautet: „das Gesetz, welches Gott durch Moses gegeben hat, ist auch das Wesen des Christenthums"; wenn er dagegen mit der Bezeichnung „Judaismus, judaistisch" einen über den Parteigegensatz hinausgreifenden Sinn verbinden will, so daß auch im Paulus „Judaistisches" anzuerkennen ist, so können wir dem nicht beistimmen, weil es dem Sprachgebrauche, wie er sich einmal herausgebildet hat und von dem man, ohne Verwirrung anzurichten, nicht willkürlich abweichen darf, nicht entspricht. Was Ritschl Judaistisch nennt, bezeichnet man besser „Alttestamentlich" oder auch, falls es über die Grenzen des Alttestamentlichen hinausgeht, „Jüdisch". „Judaismus", „Judaistisch" (oder mit dem minder guten Worte „judenzend") schließt immer den Nebenbegriff einer falschen Vermischung von Jüdischem und Christlichem in sich und wird deßhalb besser für die Richtungen des Judenchristenthums gebraucht, welche durch ein falsches Betonen der Einheit von Judenthum und Christenthum das Neue im Christenthum beeinträchtigen. Dagegen ist der Bezeichnung Judenchristenthum die weiteste Bedeutung zu geben, so daß es diejenige Auffassung des

---

*) Auch Göthe wollte den Stoff bearbeiten, gab ihn aber als zu spröde auf.

Christenthums bezeichnet, welche vorwiegend die Continuität der alttestamentlichen und neutestamentlichen Offenbarung betont, so daß unter dem Namen Judenchristenthum die verschiedensten Richtungen von denen an, welche über der Continuität keineswegs den Fortschritt verkennen, bis zu denen hin, für welche die Continuität völlige Identität wird, von dem 1. Brief Petri und dem Briefe Jakobi bis zu den Ebjoniten und den Clementinen hin befaßt werden. Die einzelnen verschiedenen Richtungen innerhalb des Judenchristenthums müssen dann wieder durch Zusätze als kanonisches und häretisches, als mildes und schroffes Judenchristenthum u. s. w. unterschieden werden.

Die Geschichte des Judenchristenthums in diesem weiteren Sinne zerfällt in drei Perioden: 1) die Zeit der Alleinherrschaft des Judenchristenthums; 2) die Zeit des Nebeneinanderbestehens von Judenchristenthum und Heidenchristenthum (auch dies Wort als Bezeichnung der Richtung, nicht der Abstammung genommen); 3) die Zeit des häretischen Judenchristenthums.

Das Urchristenthum ist Judenchristenthum. Das Christenthum mußte zunächst in unmittelbarer Einheit mit dem Judenthum gefaßt werden. Weil die Frage über das Verhältniß zu den Heiden, so lange sich die Ausbreitung der Kirche auf das Volk Israel beschränkte, noch nicht praktisch geworden, tritt auch die Frage über das Verhältniß von Christenthum und Heidenthum nicht heraus. Das Christenthum ist das wahre, vollendete Judenthum. Die Gemeinde erscheint nach allen Seiten hin noch als Theil Israels, wie denn auch die Hoffnung auf Bekehrung des Volkes als Volkes gerichtet war, der Hauptgrund, weßhalb die Heidenwelt noch außer Acht gelassen wird. Die jerusalemitische Gemeinde erscheint nicht bloß als das Haupt Aller, sondern eigentlich als die einzige, zu der sich die übrigen Gemeinden Palästina's verhalten wie Filialgemeinden zur Muttergemeinde. An der Spitze steht das Collegium der Zwölf, seinem Berufe nach für Israel bestimmt. Mit der Einrichtung der Diakonen, zu denen nachher Presbyter kommen, geschehen die ersten Schritte zur selbständigen Verfassung, damit ebenso viele Schritte zur Loslösung vom Judenthum. In dem Bekenntniß, daß Jesus der Gekreuzigte und Auferstandene sey der Christ Gottes, liegt der Unterscheidungspunkt von Israel, zugleich der Keimpunkt des neuen Lebens und einer neuen Lehre. Das Gesetz hielten die Christen wie ihre jüdischen Brüder; zur Reflexion über ihr Verhältniß zum Gesetz sind sie noch nicht gekommen. Am Tempelcultus nehmen sie wie alle Juden Theil; daneben halten sie besondere Zusammenkünfte, welche anfangs weniger eigentlichen Cultuskarakter an sich trugen, indem hier der Cultus noch nicht vom gewöhnlichen Leben gelöst erscheint, und doch den Keim eines selbständigen christlichen Lebens in sich bargen.

Als sich das Volk der Juden, mochten immerhin Einzelne in die Kirche eingehen, immer mehr in ein feindliches Verhältniß zum Christenthum setzte, dagegen zuerst einzelne Heiden bekehrt wurden, dann eine Gemeinde von Heidenchristen in Antiochien gegründet wurde, und Paulus, der Heidenapostel berufen und durch ihn das Evangelium in weitere Kreise den Heiden gebracht war, als mit einem Worte eine heidenchristliche Kirche neben der judenchristlichen entstand, mußte die Stellung des Judenchristenthums eine wesentlich andere werden. Die Frage nach dem Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum, damit auch nach dem Verhältniß zum Judenthum, tritt hervor. Das Judenchristenthum zerspaltet sich in zwei Richtungen, in ein milderes und ein schrofferes. Die milden Judenchristen wollen zwar für die Judenchristen das Gesetz nicht aufgegeben wissen, fordern aber auch nicht die völlige Beobachtung desselben von den Heidenchristen. Auf dem Apostelconvent (s. d. Art.) in der Majorität schließen sie ein Compromiß mit den Heidenchristen, welches die bisher faktisch bestandene Union zur ausgesprochenen macht. Die strengere Partei, welche auch den Heidenchristen mit der Beschneidung das ganze Gesetz auflegen will, auf dem Apostelconvent in der Minorität, organisirte mit regem Eifer eine Gegenmission, welche überall, wohin Paulus das Evangelium trug, auch ihre Forderungen brachte, dem Ansehen des Apostels widersprach und die Heiden zum Gesetz ängstigte. Sie stützten sich dabei auf die palästinensischen Apostel, besonders den Jakobus, was sie mit einem

gewissen Schein konnten, da sie mit diesen durch das gemeinsame Halten am Gesetz verbunden waren, während sie deren nach dem Galaterbrief ganz andere Stellung zu Paulus verschwiegen oder verdrehten. Geschlossene Gemeinden von Judenchristen gab es wohl nur in Palästina und dessen unmittelbarer Umgebung. Sie bildeten mit Jerusalem als Mittelpunkt einen in sich abgeschlossenen Theil der Kirche, den Verhältnissen nach geschlossener als der heidenchristliche Theil, mit dem man auf Grund des geschlossenen Compromisses in brüderlicher Union stand. An der Spitze der judenchristlichen Kirche finden wir, nachdem das Apostelcolleg schon durch den Tod des Jakobus gesprengt, seine Bedeutung verloren, die drei Säulenapostel, später, als sich Petrus, auch darin den Uebergang zu Paulus bildend, von dem freieren Geiste, wenn auch nicht ohne bedenkliche Schwankungen, überwältigt der auswärtigen Mission widmet, den **Jakobus**, den Bruder des Herrn, mit fast oberbischöflicher Gewalt (s. d. Art.). Im Neuen Testamente ist dieser mild judenchristliche Standpunkt erweitert durch die Briefe des Jakobus und des Judas, den ersten Brief Petri und die Apokalypse, denen sich dann noch die Evangelien des Matthäus und Markus anreihen (s. d. einzelnen Art.). Gemeinsam ist allen, daß das Christenthum als vollendetes Judenthum gefaßt, deßhalb vorwiegend die Uebereinstimmung des N. T.s und des A. T.s hervorgehoben wird. Karakteristisch ferner die Unmittelbarkeit. Reflexion, Spekulation tritt zurück, das Praktische, die Richtung auf die That hervor. Deßhalb das unmittelbar sich an die Thatsachen Halten, ohne daß diese in die Prinzipien verfolgt würden. Die Thatsache der Sündhaftigkeit, die Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung, wird unmittelbar festgehalten, ohne in das Prinzip des sündhaften Lebens einzudringen. Ferner karakteristisch ist das unmittelbare Anschließen an die Person Jesu, und zwar ohne über die Nothwendigkeit seiner Erscheinung zu reflektiren und in die Gründe seines Wesens und Wortes einzudringen — daher Zurücktreten der Christologie. Christus wird im Anschluß an das A. T. vorwiegend als König gefaßt; deßhalb wird auf seine zukünftige Erscheinung in Herrlichkeit großer Nachdruck gelegt, so daß die Erscheinung in Niedrigkeit nur als Vorbereitung seines zweiten Kommens, umgekehrt dieses als Vollendung jener dargestellt wird — daher Hervortreten der Eschatologie. Auch hier zeigt sich, daß die Reflexion noch nicht erwacht ist; das Leben der Kirche erscheint nur als kurzer Uebergang zu der bald gehofften Vollendung des Reichs bei der Wiederkehr des Herrn. Die verschiedenen Darstellungen legen dieses Gemeinsame doch wieder eigenthümlich dar. In neuerer Zeit hat man Jakobus und Petrus, die Hauptvertreter, so zu unterscheiden gesucht, daß Jakobus die Einheit des A. und N. T.s vorzugsweise mit Beziehung auf das alttestamentliche Gesetz, also das Christenthum als erfülltes Gesetz, Petrus mit Beziehung auf die alttestamentliche Prophetie, also das Christenthum als erfüllte Prophetie darstellte (vgl. **Schmid**, Bibl. Theologie, herausg. von **Weizsäcker**, II. 89 ff. — **Meßner**, Lehre der Apostel S. 59). Besser hält man sich an die fortschreitende Entwickelung. Jakobus stellt den judenchristlichen Standpunkt am einfachsten und reinsten dar; im Anschluß an die Bergpredigt ist ihm das Christenthum der *νόμος τέλειος*; Judas bildet den Uebergang zu Petrus. Petrus selbst ist das Mittelglied zwischen Jakobus und Paulus; die Apokalypse das Mittelglied zwischen dem judenchristlichen und dem eigenthümlich johanneischen Lehrtropus.

Die ganze Stellung des Judenchristenthums in dieser Zeit erscheint nur als ein Provisorium, wie denn auch die auf dem Apostelconvent geschlossene Union nur eine vorläufige war, ohne daß damit die Frage nach dem Verhältniß vom Christenthum zum Judenthum gelöst wurde, die vielmehr zu weiteren Entscheidungen treiben mußte. Das Judenchristenthum mußte in die allgemeine Kirche aufgehen mit dem Heidenchristenthum verschmolzen, oder aus dem Fluß der Entwickelung ausgeschieden zur Sekte werden. Die dritte Möglichkeit, daß das Heidenchristenthum allmählich das Gesetz annehmen und in das Judenchristenthum aufgehen würde, die auf dem Apostelconvent noch Manchen vorschweben mochte, war schon bei Lebzeiten des Paulus eine Unmöglichkeit geworden.

Zwei Ursachen waren es, welche das Judenchristenthum immer mehr bei Seite

drängten, die immer steigende Verbreitung, das kräftige Wachsen des Heidenchristenthums und die immer steigende Verstockung des Volkes Israel gegen das Evangelium. Wann den Judenchristen die Theilnahme am Tempelcult untersagt worden ist, wann sie als Abtrünnige vom Volk ausgeschieden sind, ist nicht sicher zu bestimmen. Schwerlich werden sie bis zur Zerstörung Jerusalems geduldet seyn. Der Augenblick, wo ihnen die Theilnahme am Tempelcult verwehrt wurde, mußte entscheidend seyn. Viele werden lieber den Messias als ihr Volk und ihren Cult gelassen haben. Die, welche am Christenthum festhielten, mußten theils um so geneigter werden, sich an die Heidenchristen anzuschließen, theils aber auch im Gegensatze sich noch mehr befestigen, während die größte Menge in Stabilität bei ihrer Sonderstellung verharrte. In die Zeit unmittelbar vor der Zerstörung Jerusalems fällt der Brief an die Hebräer (s. d. Art.), der in das Schwanken und Rückfallen Vieler einen Blick thun läßt.

Die eigentliche Entscheidung brachte die Zerstörung Jerusalems, zwar nicht plötzlich die Zerstörung unter Titus; diese gab nur den Anstoß, der sich allmählich auswirkte und durch die Zerstörung unter Hadrian und die Gründung von Aelia Capitolina vollendete. In der Zwischenzeit hat sich das Judenchristenthum mit einer Reihe von Bischöfen aus der Beschneidung an der Spitze noch einmal in Jerusalem angesiedelt. Den Mittelpunkt in der Kirche bildet es, nachdem das Volk Israel Christum verworfen hatte, nicht mehr. Durch die Ausschließung aller Juden, also auch Judenchristen, von Jerusalem, auch äußerlich von jenem Mittelpunkt losgerissen, ward es bald der Zersetzung preisgegeben. Ueber die weitere Geschichte des Judenchristenthums vgl. d. Art. Ebjoniten. Uhlhorn.

Judenmissionen, s. Missionen unter den Juden.

Judex, Matthäus, s. Magdeburgische Centurien.

Judith. Das Buch Judith ist dasjenige, womit Luther die Apokryphen eröffnet. In den Siebzig aber und in der Vulgata steht Tobias voran. Warum Luther von dieser Ordnung abgewichen ist, davon ist nirgends ein Grund zu entdecken. Denn auch die Geschichte oder Dichtung spielt bei Tobias in einer früheren Zeit als bei Judith. Dort werden wir in die Zeit Salmanassars und Sanheribs (Tob. 1, 2. 18.), hier aber offenbar in die Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft versetzt, wofür die Erwähnung der Rückkehr aus der Gefangenschaft (bei Sept. 4, 3. 5, 19, bei Vulg. 5, 23.) und des Hohepriesters Jojakim (bei Sept. 4, 8; 15, 8, bei Vulg. 4, 5; 15, 9.), welcher der Sohn und Nachfolger des mit Serubabel zurückgekehrten Josua war, Neh. 12, 10—12., viel zu deutlich spricht, als daß andere Auffassungen Platz greifen könnten.

Die Erzählung ist in mehreren von einander mehr oder weniger abweichenden, im Wesentlichen aber zusammenstimmenden Texten von dem Alterthume überliefert worden. Der vorzüglichste ist der in den Siebzig uns vorliegende, welcher als der vollständigste zugleich derjenige ist, aus welchem sich die andern ableiten und erklären lassen. Neben ihm zählt man noch 7 Texte, wovon aber für uns der in der Vulgata enthaltene der wichtigste ist, weil er, obgleich dem griechischen der Siebzig sehr nachstehend, in der abendländischen Kirche fast ausschließlich behandelt und auch von Luther der deutschen Bibel durch seine Uebersetzung einverleibt wurde. Dieser lateinischen Uebersetzung des Hieronymus lag, wie er selbst sagt in der Vorrede zu Judith, ein chaldäischer Text zu Grunde, den er aber, wie er ebenfalls bekennt, nur oberflächlich übersetzte (huic [libro] unam lucubratiunculam dedi — Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi, sola ea, quae intelligentia integra in verbis Chaldaeis invenire potui, Latinis expressi). Was er von anderen Texten benützte, waren nach O. F. Fritsche's scharfsinniger, aber doch nicht ganz haltbarer — denn vgl. 10, 2. — Darlegung im Commentar zu Judith S. 121 f. nicht griechische, sondern lateinische Uebersetzungen und besonders der Cod. vetus latinus. Auch ist sehr zweifelhaft, ob die chaldäische Bearbeitung, welche er vor sich hatte, der hebräische Urtext war, wie noch kürzlich Welte in der Einl. S. 109 behauptet hat, oder nicht vielmehr selbst eine chaldäische Uebersetzung aus dem hebräischen Urtexte. Dafür stimmt auch das Zeugniß des Origenes epist. ad Africanum, wornach zu seiner Zeit der

hebräische Text von Tobia und Judith bei den Juden nicht mehr vorhanden war. Daß aber ein hebräischer Grundtext vorausgesetzt werden muß, geht aus vielen Zeichen hervor. Denn einmal zeigt sich dies schon in der stark hebraisirenden Sprache, die sich leicht in's Hebräische zurückübersetzen läßt, was immer ein Beweis für ursprünglich hebräische Sprache ist, und die Beurtheilung der apokryphischen Schriften in dieser Beziehung erleichtert. Sodann ersieht man die Benützung des hebräischen Textes oder auch des Chaldäischen in Vulgata 16, 5., wo übersetzt ist in multitudine fortitudinis suae, während Sept. 16, 3., richtig übersetzte *ἐν μυριάσι δυναμεως αὐτοῦ* aus hebräisch רִבֹּו. Ebenso hat aber auch Sept. 3. 9., *του πρίονος* übersetzt, während sie in demselben Verhältniß 4, 6. richtig *τοῦ πεδίου* hat, was nur in der ersten Stelle dadurch entstanden seyn kann, daß sie מַשּׂוֹר las statt מִישׁוֹר. Auch 1, 8., scheint בְּעַמֵּי gelesen worden zu seyn statt בְּעָרֵי, also *ἐν τοῖς ἔθνεσι* statt *ἐν τοῖς πολεσιν* übersetzt zu seyn. Ferner steht 2, 28., *Σοὺρ* ohne Zweifel für דוֹר *Δωρᾶ*, 1 Makk. 15, 11., welches eine Hafenstadt in der Nähe des Carmel war. Sollte nicht auch *Γαιβαὶ* ein Uebersetzungsfehler seyn für *Αγαβαθα*, Jos. Arch. 13, 16. 5., in der Makkabäerzeit eine Festung südlich von Nazareth?

Wenn auch die Erzählung in der Vulgata denselben Gang hat wie in Sept., so ist doch der Text in dieser reicher und vollständiger als in jener, wo Vieles ausgelassen, vgl. namentl. Sept. 4, 10; 5, 14., mit Vulg. 4, 8. 9; 5, 16., abgekürzt, vgl. Sept. 7, 8—15, 17—22., mit Vulg. 7, 8. 9. 11. 12., und umgearbeitet ist, vgl. Sept. 7, 29. 9, 7. 10., mit Vulg. 7, 18—21; 9, 6. 7. 11. 12. Wie frei die Geographie und geschichtliche Verhältnisse behandelt sind, springt überall so deutlich in die Augen, daß man nicht umhin kann, zu der Ueberzeugung zu gelangen, der Verfasser habe sein Werk selbst für nichts Anderes ausgeben wollen als für eine prophetisch-dichterische Erzählung, wie Ewald Isr. Gesch. 4, 541 sich treffend ausdrückt. Es ist daher kein Bemühen sichtbar, ein möglichst treues Bild der wirklichen Vergangenheit und wahrhaftigen Erinnerung zu geben, sondern die Namen der Menschen und Oerter sind ihm nur Spiegelbilder der Gegenwart. So hat auch schon Luther mit seinem kritischen Blicke die Sache richtig angesehen, wenn er in der Vorrede zu Judith sagt: „Solche Meinung — daß Judith keine Geschichte, sondern ein geistlich schön Gedicht eines heiligen geistreichen Mannes sey — gefället mir fast wohl und denke, daß der Dichter wissentlich und mit Fleiß den Irrthum der Gezeit und Namen drein gesetzet hat, den Leser zu vermahnen, daß er's für ein solch geistlich, heilig Gedicht halten und verstehen sollte." Bindseil 7, 413. Und allerdings reimen sich hiezu, wie Luther fortfährt, die Namen aus der Maßen fein. Nebukadnezar ist Stellvertreter aller gewaltthätigen Eroberer und ist darunter irgend ein Gewaltherrscher der späteren makkabäischen Zeit geschildert, aus welcher ohne Zweifel unser Buch stammt. Ewald, Isr. Gesch. 4, 396 hat auf Demetrius II. geschlossen, der für Palästina große Gefahr drohte, als er, der Gefangenschaft der Parther entkommen und wieder auf den Thron der seleucidisch-syrischen Herrschaft gehoben, gegen Alle Rache schnaubte, welche ihn befehdet hatten, wozu auch die Juden gehörten, da Johannes Hyrkanus für seinen Gegner Antiochus Sidetes, von den Juden Soter zubenannt, einen Kriegszug nach Parthien und Hyrkanien unternommen hatte. Jahn Archäol. 3, 477 f. Nicht schwer ist es, ihm im Gedichte eine doppelte Rolle aufzutragen, so daß er zugleich auch den Antiochus Sidetes bezeichnet, der mit einem Heere, das mit dem Troß auf 400,000 Menschen sich belief, nach Parthien in den Krieg zog. Justin XXXVIII, 10. Denn darin kommen beide überein, daß sie auf dem syrischen Throne sitzen. Ebendeßwegen ist auch Arphachsad passender Name für den parthischen König Phrahates, welcher eine große Niederlage erlitt, selbst getödtet wurde, während sein Land der Plünderung preisgegeben ward. Justin, XXXIX, 1. XLII, 1. 2. Die Verhüllung dieser wahren Namen seiner Zeit, an welche der Verfasser dachte, erklärt sich vollständig daraus, wenn er sein Werk um die Zeit schrieb, als während der Rüstungen Demetrius II., um sich Aegypten zu unterwerfen, die Gefahr für die Juden sehr groß war, und der Verfasser, welcher sein Volk zum stand-

haften Vertrauen auf Gott ermuntern wollte, die wahren Namen nicht nennen durfte, ohne der schwersten Verfolgung sich auszusetzen.

Auch der Name Holofernes 2, 4 ist aus der Geschichte genommen als ein unter Demetrius II., Bruder und Nachfolger des Antiochus Epiphanes berüchtigter Mann. Hiebei hat sich die Dichtung in ihrer Tendenz damit bewährt, daß sie durch einen von Demetrius II. abhängigen Feldherrn an Demetrius II. erinnern wollte. Denn ein anderer Olofernes, wie Sept. richtig schreibt, was erst in Vulg. zu Holofernes wurde, ist nicht bekannt. Vgl. Appian, römisch-syrische Geschichte 47. 48. Jahn, Arch. 3, 443. Einen Bagoas kannte der Verfasser aus der Geschichte des Darius Ochus, der als verschmitzter Hämling und Mörder dieses Königs, so wie seines Nachfolgers Arses weit und breit bekannt und von Darius Codomannus genöthigt wurde, den auch ihm gereichten Giftbecher zu trinken, Jud. 12, 11. 13. 15; 13, 1; 14, 14. nach den Siebzig, welcher Text hier immer dann gemeint ist, wenn nicht der Text der Vulgata besonders bezeichnet wird. Vgl. Diodor aus Sicil. 16, 5; 17, 5. Jahn, Arch. 3, 291—293.

Ebenso frei ist der Verfasser unserer Erzählung mit jüdischen Namen verfahren. Judith ist ein Name, der zwar aus 1 Mos. 26, 34. bekannt, aber sonst nicht gebräuchlich ist. Der Verfasser hat ihn aber ohne Zweifel gewählt, um dadurch an eine Israelitin zu erinnern, wie sie seyn soll. Sie ist ihm Urbild einer ächten Israelitin, wie er sich ein solches dachte, gesetzesfromm, dabei voll Vaterlandsliebe, Entschlossenheit und Kühnheit, die um der Sache ihres Gottes, um des Wohles ihres Volkes willen Leib und Leben wagt. Sie ist ein ächtes Nachbild jener Jael, deren ähnliche That an Sissera, Richt. 5, 24—27., besungen und gepriesen wird, wie ganz ähnlich die noch größere der Judith in dem Liede 16, 6—9. Ihr Geschlecht führt sie auf Simeon, den zweiten Sohn Israels, zurück, der mit seinem Bruder Levi im Eifer für die Ehre seines Hauses die Sichemiten hinterlistig gemordet hatte. Während aber jene That von ihrem Vater Jakob entschieden getadelt wird, 1 Mos. 34, 25—30; 49, 5—7., finden wir sie hier im Munde der Judith durch unseren Verfasser Jud. 9, 2—4. ebenso entschieden gebilligt und als göttlich gewirkten Eifer um Israels Reinheit und Ehre geschildert. Damit kommen wir in eine Zeit, wo die Spannung Israels gegen die Heiden das sittliche Gefühl in eine aufgeregte Richtung gebracht und die Ansichten über das, was in dieser Beziehung recht und gottgefällig ist, abweichend von dem Worte der Propheten getrübt und verändert hatte. Eine dahin zielende Richtung finden wir schon in einem der jüngsten Psalmen 149, 6—9. und meine Auslegung dazu, wovon nur noch ein Schritt zu den Abweichungen von den gereinigten Ansichten des Prophetenthums war, welche wir auch zur Zeit Jesu finden, Matth. 5, 45. Wann konnte sich aber diese schroffe Ansicht bis zu diesem Mißverständniß ausgebildet haben, als zur Zeit der Makkabäer, wo eben der Pharisäismus in seine Blüthezeit trat? Und zwar näher werden wir in die Zeit des Johannes Hyrkanus geführt, unter welchem diese auf Unterwerfung oder Vernichtung der Heiden ausgehende, fleischliche Richtung ihren Gipfelpunkt erreichte. Wir werden also nicht irren, wenn wir die Abfassungszeit unseres Buches während der Regierung dieses Makkabäerfürsten setzen, der seinen Namen Hyrkanus wahrscheinlich von dem Kriegszuge erhielt, welchen er dem Bruder des Demetrius II., dem Antiochus Sidetes zu lieb im Jahr 131 v. Chr. nach Parthien und Hyrkanien unternahm. Jahn, Arch. 3, 477. Das Geschlecht der Judith wird 8, 1. angegeben und auf Simeon zurückgeführt. Hier ist die Geschlechtstafel in beiden Uebersetzungen stark verändert und auch in den Siebzig unvollständig angegeben. Man erwartet nach 9, 2. den Namen Simeon vor Israel, wie er denn auch in der Vulgata steht, die aber ihrerseits ihn ganz unrichtig zu einem Sohne Rubens mit Syrer und Vetus Latin. macht. Der Schluß dieser Geschlechtstafel ist offenbar genommen aus 4 Mos. 1, 6; 2, 12. denn dort finden wir in der Zeit des Wüstenzuges als vornehme Nachkommen Simeons *Σαρασαδαϊ* (צוּרִי שַׁדָּי) und *Σαλαμιὴλ* (שְׁלֻמִיאֵל). Schon daran erkennt man, daß vor *υἱοῦ Ἰσραὴλ* ausgefallen ist *υἱοῦ Συμεών*. Allein hier sind wir auch am Ende mit dem Nachweis dieser Geschlechtstafel, und müssen alle übrigen Namen als willkürlich betrachten. Der Verfasser scheint vielmehr einer gewohnten Weise gefolgt

zu seyn, und hat vielleicht ursprünglich in 20 Gliedern das Geschlecht der Judith aufgeführt, und sich, weil er sie aus dem Stamm Simeon herleiten wollte, jener geschichtlichen Nachricht, 4 Mos. 1, 6., bedient, um auch hier seinem Werke den Anstrich der Geschichte zu geben, der man übrigens ebenso wenig nachgehen kann, als seinen übrigen geschichtlichen und geographischen Angaben, wo immer Richtiges mit Unrichtigem gemischt ist, was sogar absichtlich geschehen seyn kann, um Kundige in den Stand zu setzen, den wahren Zweck seiner Schrift desto besser zu verstehen. Wir müssen also darauf zurückkommen, daß Judith, die wieder aufgelebte Jael und ihr Geschlecht von dem Verfasser fingirt ist. Dasselbe ist auch der Fall mit ihrem Manne Manasse, der wohl bloß diesen Namen führt, weil die Stadt, in der unsere Erzählung spielt, zum alten Stamm Manasse gehörte.

Osia, der erste Stadtoberste, erinnernd an den tapferen König Usias (עֻזִּיָּה), muß ebenfalls vom Stamm Simeon seyn, weil er in die ganze Gesinnungsweise der Judith eingeht, 8, 35. Jojakim ist eine geschichtliche Person, welche der Verfasser aufführt, um die Zeit zu bezeichnen, in welche er seine Erzählung verlegt. Dies wäre die Zeit des Xerxes, wenn nicht die letzten Jahre des Darius Hystaspis. Da wir nun wissen, daß in jener Zeit die Juden weder einen feindlichen Einfall dieser Art zu bestehen hatten, noch auch einem solchen gewachsen gewesen wären; da wir ferner wissen, daß in jener Zeit nicht einmal Jerusalem befestigt war, geschweige denn andere Orte, ja daß damals der obere Theil des Landes noch nicht von Juden bevölkert war; so geht auch daraus hervor, daß der Verfasser nicht Geschichte schreibt, sondern Dichtung. Wenn er aber seine patriotische Erzählung in die Zeit des Hohenpriesters Jojakim 499—464 verlegt, so ist auffallend, daß von den, dem Schauplatz der Begebenheit so nahe liegenden Samaritern gar nicht als von Gegnern der Juden, wie sie es sonst immer und besonders zur Zeit Jojakims waren, sondern nur als von Verbündeten 4, 4. die Rede ist, welche gewiß in jener Zeit wie sonst oft nicht verfehlt hätten, die Verlegenheit des jüdischen Volkes zu vermehren, wenn sie noch selbständig gewesen wären. Warum dies? Weil der Verfasser in einer Zeit schrieb, wo die Macht der Samariter eben gebrochen war, und sie auf keine Weise gefährlich waren. Hyrkan hatte 129 v. Chr., was aus Jos. Arch. 13, 9, 1. zu schließen ist, Sichem erobert und die Samariter unterworfen. Der Heereszug Demetrius II. aber fiel nach Ewald, Isr. Gesch. 4, 396. vgl. 567. in das Jahr 128 v. Chr. Grund genug, gerade in diese Zeit mit Ewald die Abfassung unseres Buches zu setzen.

Endlich ist noch die Stadt Bethulia (*Βετυλούα*, auch *Βαιτουλία*, *Βατυλωά*, Vulg. Bethulia) in Erwägung zu ziehen. Daraus, daß diese Stadt sonst nicht mehr vorkommt, ist man noch nicht berechtigt, ihren Namen für eine Erdichtung zu halten. Denn auch der Ort Modin (*Μωδεΐν*, 1 Makk. 2, 1.), wo der Priester Mattathias auf dem Gebirge wohnte, wird sonst nirgends erwähnt, und ist doch sicher ganz geschichtlich. Nur freilich ist Bethulia eine Festung an einem wichtigen Bergpasse. Deßwegen ist die Ansicht Ewald's, Isr. Gesch. 4, 545. nicht abzuweisen, daß der Verfasser an Bätgunua gedacht habe. Dies erscheint bei Josephus in Ginäa umgebeugt, und hat wohl vom Verfasser absichtlich diese Umformung erhalten, um an בְּתוּלָה, בְּתוּלְיָה, Jungfrau, Jungfrau Jehovah's zu erinnern und diese Stadt als eine gottgeweihte, unbesiegte und ungeschwächte Jungfrau zu bezeichnen, als welche sie sich nach der Erzählung unseres Buches berühmt gemacht hätte. Diese Ableitung dürfte mehr für sich haben, als die Auffassung von Movers, welcher das Wort aus בֵּית עֲלִיָּה, Haus des Aufsteigens, von der Lage des Ortes ableitet. Noch eher ließe sich Welte's Vorschlag in der Einleit. S. 132 hören, daß es aus בֵּית־אֱלוֹהַּ entstanden sey. Als erdichtet läßt sich der Ort schon deßwegen nicht betrachten, weil es doch unbegreiflich wäre, wenn der Verfasser für den Hauptort keinen wirklichen Namen gewählt hätte, während die übrigen erwähnten Städte in ihrer Umgebung nicht erdichtet sind. Aber weil der Verfasser überall Beziehungen sucht, so ist eine Umbiegung in seinem Munde ganz seinem Zwecke gemäß, indem er zeigen will, daß in der größten Gefahr selbst eine kleine Bergfestung sich als Gottesjungfrau dem mäch-

tigsten Feinde gegenüber erweisen könne, wenn nur ein rechtes Gottvertrauen da sey und man das Bewußtseyn habe, von seinem Gotte nicht abgefallen zu seyn. Jud. 8, 12—17. 18—20.

Es sind bisher schon manchfache Spuren nachgewiesen worden, welche uns den Verfasser als einen patriotisch gesinnten Pharisäer erkennen lassen, und von der Abfassung des Werkes unter Hyrkan I. und zwar nach Besiegung der Samariter Zeugniß geben. Nun wissen wir aber weiter, daß Johann Hyrkan erst nach den Samaritern die Idumäer besiegte und unterwarf, Jos., Arch. 13, 9, 1. Allein als unser Buch abgefaßt wurde, waren die Idumäer noch unabhängig, da sie sich dem Holofernes wie die Ammoniter und Moabiter anschließen, Jud. 7, 8. 18. Wenn nun unser Werk nach Einverleibung der Samariter in den jüdischen Staat muß geschrieben seyn, so geht aus diesen Stellen ebenso deutlich hervor, daß es vor Besiegung der Idumäer abgefaßt wurde, und somit sind wir dem Datum der Abfassung ohne allen Zwang sehr nahe gerückt. Der Verfasser bringt aber noch ein weiteres Zeugniß bei, aus welchem wir ebenso sicher die Abfassungszeit des Werkes erschließen können. Es werden 1, 6. unter den Völkerschaften, welche dem Nebukadnezar hülfreich beistanden, auch οἱ κατοικουντες τὴν ὀρεινὴν genannt, die, welche das Gebirge bewohnten, und unter denen, welche seine Einladung verachteten, werden die Judäer oder οἱ κατοικουντες τὴν ὀρεινὴν nicht genannt. Wie ist das zu verstehen? Die γῆ ὀρεινὴ ist in unserem Buche 4, 7; 6, 11; 15, 7. immer das Gebirge Juda, das ächt judaische Gebiet, welches die Makkabäer und Johannes Hyrkan vor der Einverleibung Samaria's besaßen. Als das Gebirge Juda schlechthin ist es auch noch im N. Test. Luk. 1, 39. 65. bekannt. Denselben Namen führt es bei den Siebzig im Alt. Test., wo הָהָר, ἡ ὀρεινὴ fast ausnahmslos (5 Mos. 2, 37.) das Gebirge Juda bezeichnet, 1 Mos. 14, 10. 4 Mos. 13, 30. Jos. 2, 16. 22; 10, 40; 11, 10. 21. Jer. 32, 44. Es kann also auch 1, 6. nichts Anderes bedeuten. Hiedurch aber gibt der Verfasser zu erkennen, daß seinem Nebukadnezar ein Zuzug vom jüdischen Lande zu Theil wurde, wie von den Ländern um den Euphrat und Tigris. Bei dem wirklichen und geschichtlichen Nebukadnezar war dies nicht der Fall. Aber bei Antiochus Sidetes war dies der Fall, und von ihm bezeugt auch Justin 38, 10.: Advenienti Antiocho multi orientales reges occurrêre, tradentes se regnaque sua cum execratione superbiae Parthicae. Demnach ist hier ein sehr deutliches Zeichen der Abfassungszeit. Aber wie kam es nun, daß auch Juda, welches doch den Zuzug geleistet hatte, von dem Bruder des Antiochus den entkommenen Demetrius II. zu fürchten hatte? Das erklärt uns Nicolaus Damasc. bei Joseph. Arch. 13, 8, 4. vgl. Jahn, Arch. 3, 477. Johannes Hyrkanus ging gleich im ersten Jahr des Krieges mit seinem Heere nach Judäa zurück, theils weil er sein Land zu schützen hatte, theils weil er die nachfolgenden Unglücksfälle ahnen mochte. Deßwegen und weil er nach Joseph. 13, 10, 1. bei Jahn, Arch. 3, 479., sobald er die Nachricht von dem Tode des Antiochus Sidetes erhalten hatte, Madeba, Samega und verschiedene andere Städte des syrischen Reiches erobert und nach Justin 39, 1. sich von aller Abhängigkeit der syrischen Könige losgemacht hatte, konnte er als Abtrünniger und Feind betrachtet werden, und hatten die Juden das Schlimmste von der Wuth und Sinnesart des unsinnigen Demetrius II. zu fürchten. Der Verzagtheit eines großen Theils des Volkes wollte nun der Verfasser durch sein Werk steuern und den Muth auch der geringeren Städte stärken, indem er das Bild der Judith vorhielt und einen solchen Muth auch für die Gegenwart herbeiwünscht, daß nämlich, wie Ewald, Isr. Gesch. 4, 541. treffend sagt, wenn jetzt der Feind der Gemeine Gottes, welcher an der Meeresküste hin bis gegen Aegypten Alles vor sich niederwarf, übermüthig und übermächtig zur Vernichtung Israels heranziehe, derselbe dann mit seinem ganzen Heer durch Gottvertrauen, Unschuld und klugen Muth so fallen möge, wie Holofernes vor Judith und Bethulia. Ja er verheißt, daß bei der gegenwärtig strengen Gesetzesbeobachtung Gott es an Hülfe und Rettung nicht fehlen lasse, wenn nur ganz Israel wie ein Mann zusammenstehe, daß dann Demetrius auf ähnliche Weise, sey es auch durch die Hand eines Weibes fallen müsse, wie einst Jael

durch Sissera. Diese Gedanken, Wünsche und Weissagung kleidet er in die reizende Erzählung unseres Buches, das wir nach unseren Begriffen demnach als einen Tendenz-Roman zu bezeichnen haben.

Da nun Johannes Hyrkanus im Jahr 131 v. Chr. den parthischen Feldzug mitmachte, im Jahr 129 die Samariter und etliche Jahre später die Idumäer unterwarf, so bleibt für die Abfassung unseres Buches wohl keine Zeit übrig als das Jahr 128 v. Chr., wo, nachdem Ptolomäus Physkon die gegen ihn empörte ägyptische Armee niedergeworfen hatte, die bedrängte Königin Kleopatra dem Demetrius II. die Hand ihrer ältesten Tochter und die Krone von Aegypten anbieten ließ, wenn er ihr zu Hülfe eile. Nach dem Jahr 127 v. Chr., in welches die Unterjochung Idumäa's fiel, ist kein Raum mehr für die Abfassung. Die Erzählung nimmt nun folgenden Gang. Nebukadnezar, König von Assyrien in Ninive (um an die Syrer zu erinnern), hatte im 12. Jahr seiner Regierung den König Arphaxad von Medien, der in dem von ihm stark befestigten Ekbatana wohnte, bekriegt. Unterstützt von den Bewohnern des Gebirges (Juda), denen die am Euphrat, Tigris und Hydaspes (Vulg. Jadason! vielleicht Uläus Dan. 8, 2. oder verwechselt mit Choaspes in Susiana Herod. 1, 188; 5, 49. Strabo 15, 3.) nachfolgten, erlangte er im 17. Jahr den entscheidenden Sieg, obgleich die Bewohner von Persien und alle die westlich wohnenden Völker bis nach Aethiopien hin ihm verächtlich den Zuzug versagt hatten. Diesen schwur er furchtbare Rache, und schickte im 18. Jahr seinen Oberfeldherrn Olofernes voraus, um an der Spitze eines, mit allem Bedarf reichlich ausgestatteten Heeres von 120,000 zu Fuß und 12,000 Reitern (*μυριάδων* 2, 5. ist nach 15 unrichtige Lesart für *χιλιάδων*) die Reuigen ihm zu etwaiger Bestrafung zu überlassen, die Widerspenstigen aber sogleich zu vernichten. Holophernes durchzieht nun diese in geographischer Unordnung aufgeführten Länder von Morgen nach Abend und Mittag und wieder zurück nach Damaskus. Nichts vermag ihm zu widerstehen, er verwüstet, plündert, mordet, was sich ihm widersetzt und zerstört namentlich die den Völkern heiligen Oerter, damit Nebukadnezar als der alleinige Gott anerkannt werden soll. (Erinnerung an Daniel Kap. 3.) Von da zieht er die Karawanenstraße herab gegen Esdrälon und lagert bei Scythopolis einen Monat lang, um das Geräthe seiner Kriegsmacht zusammenzubringen, nachdem er auch bei den freiwillig entgegenkommenden Einwohnern jener Gegend schwere Verwüstungen angerichtet hatte. K. 1—3. (1, 6. ist statt *και πεδίῳ* zu lesen *ἐν πεδίῳ* und statt *ὁ βασιλεῦς* lies *τοῦ βασιλέως* mit vielen Handschriften. Es ist Erinnerung an 1 Mos. 14, 1. 9. vgl. Dan. 2, 14. Wenn unter *υἱῶν χελεουλ* oder nach vielen Handschriften *χελεουδ* offenbar nur die Assyrer, eigentlich in der Verfassers Sinn Syrer verstanden seyn können, so ist hier das wahre Verhältniß ohne Zweifel in einem Spottnamen (בְּנֵי חֹלֶד, Maulwürfler) angedeutet, welchen die Juden damals den verhaßten Syrern gaben, vgl. Ew., Isr. G. 4, 543. Auch die Zeitrechnung paßt auf Demetrius II. Er begann zu herrschen 145 v. Chr.; der parthische Krieg wurde 12 Jahre nachher unternommen, und der Zug nach Aegypten fällt in das Jahr 128 v. Chr. Die Herrschaft des Demetrius wurde durch seinen Bruder Antiochus nur unterbrochen, nicht aufgehoben. Er setzte die Rechnung seiner Herrschaftsjahre vom Jahr 145 fort, wie in seiner Art der dritte Napoleon. Das 1, 15. Erzählte konnte das Gerücht über die entfernten östlichen Ereignisse auf Demetrius beziehen, obgleich der parthische König durch die Scythen getödtet ward, oder durch die Griechen im scythischen Kriege. Justin 42, 1.)

Die Juden geriethen durch diese Nachrichten in große Furcht, unterließen jedoch nicht, auf Anordnung ihres Hohepriesters Jojakim, womit uns der Verfasser nach Neh. 12, 10. in die ersten Zeiten nach der Rückkehr 4, 3. versetzt, alle Anhöhen an den Grenzen gegen Norden zu besetzen, die Festungen auszubessern und sie mit Lebensmitteln zu versehen, daneben aber sich vor Gott in einer Buße, wie wir von den Niniviten (vgl. 4, 10. mit Jon. 3, 7. 8., was Vulg. ausläßt) hören, und heißem Gebet zu demüthigen. Olofernes, von diesen Rüstungen in Kenntniß gesetzt und durch diesen Widerstand befremdet, erkundigt sich in einer Rathsversammlung nach diesem Volke, worauf der ammonitische

Feldherr Achior die Geschichte dieses Volkes kurz erzählt und damit schließt, daß die Juden unbesiegbar seyen, so lange sie ihrem Gott dienen, weßhalb man vor allem Angriff erforschen sollte, ob sie sich an ihrem Gotte versündigt haben. Auf diese allgemein mißfallende Rede läßt Olofernes ihn den Juden schmachvoll übergeben, um ihn nach Einnahme der Stadt Bethulia mit diesen umzubringen. Am folgenden Tage rückt das feindliche Heer vor, erkennt aber schon am dritten Tage, daß bei der Schwierigkeit der Einnahme die Uebergabe am besten durch Entziehung des Wassers erzwungen werden könne. Nach 34 Tagen, als furchtbarer Wassermangel eingetreten war, verlangt das muthlose Volk die Uebergabe, und kaum können die Aeltesten es beschwichtigen, nur noch 5 Tage auszuharren, Kap. 4—7. (Interessant ist bei Sept. 5, 8. die Nachricht, es seyen die Vorfahren der Juden aus Chaldäa nach Mesopotamien getrieben worden, weil sie den väterlichen Götterdienst verlassen haben, was sich an Josua 24, 2. 3. anschließt, in der Vulgata aber fehlt. 6, 15., bei Vulg. 6, 11. hat diese nur 2 Stadtobersten, läßt den Abris weg und macht Charmi auch zum Othoniel. 7, 2. werden 170,000 Fußgänger genannt, wornach sich das Heer durch die fremden Völker um 50,000 verstärkt haben muß. 7, 4. setzt Vulg. statt der verzagten Worte in Sept. Buße und Gebet ein. 7, 7. bei Vulg. zugesetzt. Ebenso wird V. 19—21. ein Gebet eingesetzt, das in Sept. fehlt, die dagegen anderes weiter ausführt. Den passenden Schluß in Sept. 7, 32. läßt Vulg. ganz aus.)

Als Judith, eine reiche, schöne und gesetzesfromme Wittwe in der Stadt, von diesem Versprechen der Aeltesten hört, verweist sie ihnen diese Nachgiebigkeit und heißt solche Fristbestimmung ein Gottversuchen. Man müsse beten, und dürfe, da keine Sünde des Götzendienstes an Israel hafte, auf Hülfe hoffen. Standhaftigkeit sey um so nöthiger, weil von dem Verhalten Bethulia's das Schicksal von ganz Judäa abhänge. Endlich erklärt sie durch einen Entschluß, über den man sie nicht näher ausforschen möge, innerhalb dieser 5 Tage Israel zu retten. Nachdem sie sich nun in langem Gebete gestärkt und ihr Vorhaben Gott empfohlen hat, verläßt sie des Abends mit ihrer ersten Sklavin die Stadt und läßt sich durch die Wache zu Olofernes führen. Dieser empfängt sie huldvoll, und sie weiß ihn in gewandter Rede ganz für sich zu gewinnen. Die Behauptung Achiors sey, sagt sie, allerdings richtig, aber eben sey ihr Volk im Begriffe, sich durch den Genuß verbotener Speisen an Gott zu versündigen. Deßwegen sey sie entflohen, um bei ihm Rettung zu finden und ihn mitten durch Judäa siegreich zu führen, wenn ihr Gott im Gebet, das sie im Thale halten wolle, offenbare, daß die Versündigung eingetreten sey. Holofernes, ganz entzückt von ihr und brünstig gegen sie, glaubt, bewilligt ihre Wünsche und verspricht ihrem Gott zu dienen und sie am Hofe Nebukadnezars groß zu machen, wenn ihr Plan ausgeführt sey. Am vierten Tage läßt sie der Feldherr von dem ihr angewiesenen Zelte, von wo sie Nachts Freiheit hatte, in's Thal zum Gebet zu gehen, zu einem Gastmahl rufen, bei dem er sich aus Freude an ihrem gehofften Besitze ungewöhnlich betrinkt. Nach Entfernung der Gäste bleibt sie allein mit Olofernes im Zelte, und der Hämmling Bagoas verschließt die Thüre. Jetzt schlägt sie dem betrunken Daliegenden mit zwei kräftigen Hieben den Kopf ab, und entkommt glücklich nach Bethulia, wo große Freude entsteht. Achior, der das mitgebrachte Haupt als das des Olofernes erkennt, läßt sich beschneiden und auf den Rath der Judith wird ein verstellter Ausfall gemacht, der zur Entdeckung des geschehenen Mordes führt. Die Bestürzung im Lager benützen die Juden zu einem schnell ausgeführten und von allen Seiten verstärkten Angriff, wodurch das Lager erbeutet, der Feind geschlagen und bis nach Damaskus verfolgt wird, Kap. 8, 1—15, 8.

(8, 1. Das Geschlechtsregister zählt in Sept. 13, in Vulg. 16 Glieder, bei denen aber nur die vier ersten zusammenstimmen. Der Begräbnißplatz des Ehmannes der Judith ist nur bei Sept. V. 3. angeführt, auch fehlt in Vulg. die Erwähnung des *προσαββατον* und *προνουμηνιον,* welche als spätere Feiern, Mrc. 15, 42., die spätere Zeit der Abfassung verrathen. V. 10. hat Vulg. das Wort Abra vermieden, 10, 2. aber unübersetzt gelassen, was auf Benützung griechischen Textes schließen läßt. V. 31. erwarten die

Obersten Bethulia's vom Gebet Judiths Regen, was Vulg. ausläßt. V. 36. läßt Sept. dieselben passend zu ihren Standplätzen zurückkehren. Die Gebetszeit Judiths 9, 1. ist bei Sept. passend ausgehoben, woraus man sieht, daß sie als strenge Jüdin dasselbe nach dem Opferdienste zu Jerusalem einrichtet. 9, 2—4. offenes Lob der That Simeons, 1 Mos. 34. von Jakob V. 39. und 49, 5—7. offen getadelt, ganz im Geist des fanatischen Pharisäismus und erschlossen aus Richt. 5, 24—26. In demselben Geiste bittet sie Gott V. 10. 13. um Unterstützung ihres Truges, was Vulg. 9, 13. vielleicht absichtlich anders gewendet wird, indem das Wort *ἀπάτη* in *ἀγάπη* verwandelt wird. So erlaubt sich auch Judith 11, 5. wohl als Kriegslist diesen Trug und 11, 7. einen falschen Schwur (Matth. 23, 16—22.). In frommer Weise ist 10, 4. bei Vulg. zugesetzt, was Sept. nicht hat. Der schwierige Schluß von 10, 19. bei Vulg. ausgelassen, das übrige verkürzt, wie oft. So auch der malerische Vers 10, 22. bei Vulg. ausgelassen. Wenn Nebukadnezar 11, 1. Herr der ganzen Erde genannt wird, so dürfte das aus dem Buche Daniel 4, 19. genommen seyn, vgl. 11, 7. Ganz die Pharisäerin sieht man in der Aengstlichkeit wegen der Speisen 12, 2., zugleich Anschluß an Daniel 1, 8—15; 13, 27—31. in Vulg. vorangestellt, und getrennt, was Sept. 14, 6—9. beisammen steht, 14, 12. ist in Vulg. zugesetzt.)

Nun kommt der Hohepriester Jojakim nebst dem hohen Rath von Jerusalem selbst nach Bethulia, um die That und Judith zu sehen und zu preisen. Das Lager wird während 30 Tagen ausgeplündert und Judith das prächtige Zeltgeräthe des Olofernes übergeben, die es unter Siegesgesängen und Reigentänzen durch ihre Maulthiere auf ihrem Wagen nach Jerusalem führt, um es dem Gott Israels zu weihen. Frauen und Männer begleiten sie auf dieser festlichen Reise mit Laub- und Oelzweigen bekränzt. Ein Kraft und Feuer athmendes Siegeslied, der Judith als Verfasserin zugeschrieben und an das Lied der Debora erinnernd, wird vielfach gesungen. Dieses wirklich schöne Lied zerfällt in drei gleiche Strophen 1) V. 2—6., 2) V. 7—12., 3) V. 13—17. In Jerusalem angekommen, werden unter frommen Gebeten Opfer und Geschenke dem Herrn dargebracht und ein dreimonatliches Freudenfest gehalten. Hierauf lebt Judith, standhaft in ihrem Wittwenstand beharrend, was wohl auch mit pharisäischen Lehren zusammenhängt, geehrt vom ganzen Volk in Bethulia, und erreicht das hohe Alter von 105 Jahren. Ihrer Lieblingsmagd, welche das große Unternehmen mit ihr bestanden hatte, schenkt sie die Freiheit, und wird nach ihrem Ableben von ganz Israel 7 Tage betrauert, das selbst noch lange nach ihrem Tode von keinem Feinde mehr beunruhigt wird. Kap. 15, 8—16, 25.

Eine sehr brauchbare Bearbeitung hat das Buch 1853 durch Dr. O. F. Fritsche gefunden.

Vaihinger.

Jülich-Cleve-Berg und Mark. Diese vier südöstlich von den Niederlanden und von Belgien am Niederrhein gelegenen Theile der preußischen Rheinprovinz und Westphalens haben durch ihre eigenthümliche Reformations- und Kirchengeschichte und Kirchenverfassung eine besondere Bedeutung für die ganze deutsche evangelische Kirche erlangt. Ursprünglich wurden diese Lande als Theile des westphälischen Kreises von ihren eigenen Herzogen oder Grafen regiert, bis Herzog Johann III. von Cleve und Graf von der Mark 1511 von seinem Schwiegervater Jülich und Berg und 1521 von seinem Vater Cleve, Mark und Ravensberg (im jetzigen Regierungsbezirke Minden) erbte. Zwar wurden diese vier (oder fünf) dergestalt uniirten Länder nach dem Aussterben des Mannsstammes des herzoglichen Hauses (1609) in Folge des Jülich-Clevischen Erbfolgestreites und -Krieges, welcher sich in den dreißigjährigen Krieg verlief und erst 1651 endigte, durch den Erbvergleich von 1666, dem 1672 der Religionsvergleich folgte, endgültig zwischen dem reformirten Hause Brandenburg (Preußen) und dem katholischen Hause Pfalz (-Neuburg-Sulzbach-Baiern) getheilt, so daß jenes Cleve, Mark und Ravensberg, dieses Jülich und Berg erhielt: es blieb jedoch den beiden Regierungen ein gegenseitiges Schutzrecht über ihre Religionsverwandten in der andern Regierung Landen, womit erforderlichen Falles ein Retorsionsrecht an den fremden Religionsgenossen

im eigenen Lande verbunden war, wenn etwa die andere Regierung den nachbarlichen Beschwerden nicht alsbald abhalf. Auch mußte Pfalz die Berechtigung und Jurisdiktion der — meist im Clevischen (in Duisburg), jedoch auch in den pfälzischen Landen sich versammelnden — Generalsynode der reformirten Kirchen in den vier uniirten Landen anerkennen, was aber zu eigenthümlichen Entwickelungen und Verwickelungen beständigen Anlaß gab. Dieser absonderliche Zustand dauerte bis zur Abtretung des linken Rheinufers (1795) und des rechtsrheinischen Cleve und Berg (1806) und von Mark und Ravensberg (1807) an Frankreich, welches aus letzterem das Großherzogthum Berg und das Königreich Westphalen bildete — bis der Befreiungskrieg alle diese Lande unter dem angestammten Herrscherhause wieder mit Preußen vereinigte.

Im Mittelalter stand die Kirche dieser nur nieder- oder plattdeutsch redenden Lande, obschon ihre Herrscher stets einen Theil der Episkopalgewalt als Ausfluß der Territorialgewalt erhalten hatten — „dux Cliviae est papa in suis terris“ — durchaus und ausschließlich unter dem Einflusse des Erzbisthums und der Universität Köln mit dessen Suffraganbischöfen Utrecht und Münster und wurde daher auch von der hier besonders heimischen kirchlichen und unkirchlichen Mystik der Brüder und Schwestern des gemeinsamen Lebens (Ruysbroek, Thomas von Kempen), des in Köln wirkenden Johann Tauler und der am Niederrhein besonders zahlreichen Begharden und Beghuinen berührt, bis gegen die Zeit der Reformation hin der Humanismus, vorzugsweise von dem Rotterdamer Erasmus und seinem Schüler Konrad Heresbach in Cleve und Düsseldorf, aus dem Bergischen stammend, begünstigt wurde. So fand denn auch ungeachtet des Widerstandes Kölns die Reformation von Wittenberg und Antwerpen her sehr schnellen Eingang am Niederrhein, obschon Köln nach Brüssel (1523) und Ditmarschen (1524) die ersten evangelischen Märtyrer am Niederrhein, den bergischen Reformator Adolph Clarenbach und den Jülicher Peter Flysteden sah. In und außer Köln breitete sich das Evangelium mit reißender Schnelligkeit aus, besonders nachdem 1539 auf den nur erasmisch lau gesinnten Herzog Johann II., welcher 1532 und 1533 eine erasmische oder halbe Reformation einzuführen versucht hatte, dessen entschieden evangelisch gesinnter Sohn Wilhelm, ein Zögling Heresbachs, gefolgt war. Durch den Venloer Vertrag mit Kaiser Karl V. 1543 und den Sturz des Erzbischofs Herrmann von Köln (1546) (s. d. Art.) wurde er aber an weiterem Vorschreiten gehindert, und noch mehr benutzten seine katholisch gesinnten Räthe seit seinem Schlaganfalle (1566) und unter seinem blödsinnigen Sohne Johann Wilhelm (1592—1609) allen ihren Einfluß zur Unterdrückung der Reformation. So mußte sich dann dieselbe — von oben und von der Kirche und Theologie (Köln) gedrängt — von unten herauf aus dem Bürgerstande heraus entwickeln, welchem der ständische Adel in seiner Mehrheit zur Seite trat. Da kamen (seit 1545 und 1568) eine Menge wallonischer Flüchtlinge aus dem benachbarten Belgien nach dem Niederrheine, gründeten in Aachen, Köln und Wesel bedeutende und eifrige (reformirte) Gemeinden und verwandelten dadurch die seitherige erasmische, lutherische und melanchthonische Reformation in eine vorherrschend calvinische, welche im Gegensatze gegen den landesherrlichen und klerikalen Druck im Westen (in Jülich, Cleve und Berg) allmählich der reformirten Kirche und Verfassung das Uebergewicht gab, besonders nachdem 1612 und 1613 auch das herrschende Haus Brandenburg zum reformirten Cultus und Bekenntnisse übergetreten war und auf Entfernung der papistischen Ueberbleibsel im Cultus (Altäre und Bilder) drang. Diese ursprünglich auswärtige niederländische, dann aber einheimisch gewordene niederrheinische reformirte Kirche unter dem Kreuz gab sich 1568 auf dem Synodalconvente (einer Vorsynode) in Wesel und dann 1571 auf der Generalsynode in Emden eine von jeder landesherrlichen oder episkopalen Auctorität unabhängige, rein presbyteriale und synodale, entschieden aristokratische Verfassung, und blieb auch nach vollzogener politischer Trennung mit der gleichen Ursprung und Grund habenden niederländischen Schwesterkirche im engsten Zusammenhange, während sie sich in wesentlichen Stücken (Verfassung und Bekenntniß) von andern deutschen refor-

mirten Kirchen und selbst von der brandenburgischen unterschied, und erst später wenigstens in Lehre und Cultus an die pfälzische Kirche sich anschloß. Diese ihre freie Verfassung, nach welcher die ganze Kirche lediglich sich selber durch ihre Presbyterien und Synoden (Klassikal=, Provinzial= und General=Synodal=Versammlungen) und deren Moderatoren und Ausschüsse (collegium qualificatum) regierte, wurde theils durch den Religionsreceß von 1673, theils durch Bestätigung der Cleve=Märkischen Kirchenordnung von 1662 durch Brandenburg und der fast buchstäblich übereinstimmenden Jülich=Bergischen von 1654 durch Pfalz=Sulzbach feierlich anerkannt; auf ihrer Grundlage entwickelten Jülich=Cleve=Berg und Mark ihr eigenthümliches kirchliches und christliches Leben, welches stark genug erfunden wurde, um in Jülich und Berg einer mehr als ein Jahrhundert dauernden schweren Bedrückung und Verfolgung Widerstand zu leisten, wie es sonst nur noch in der Pfalz und in Schlesien möglich gewesen ist. Auch die Lutheraner bildeten, ungeachtet des gegenseitigen strengsten und schroffsten Festhaltens an der Lehre und des Streites über dieselbe, auf Grund der 1612 angenommenen Pfalz=Zweibrücker Kirchenordnung von 1557 ihre Ministerial=Verfassung wie ihren Cultus immer mehr nach dem Vorbilde der Reformirten aus (besonders seit Erlaß der der reformirten Kirchenordnung nachgebildeten cleve=märkischen lutherischen Kirchenordnung von 1687 und dem Bergischen Summarischen Begriff von 1677), nur daß es niemals bis zur Anwesenheit von Gemeindeältesten auf den Synoden und bis zur Vereinigung der verschiedenen Provinzialsynoden zu einer Generalsynode kam. Im 18. Jahrhundert bildete sich das anfängliche bloße Schutzrecht der brandenburgischen Kurfürsten und ihrer in Cleve heimgelassenen Regierung durch das, zur Verwaltung des von dem Landesherrn gegründeten reformirten aerarium ecclesiasticum eingesetzte, consilium ecclesiasticum allmählich, im Verfolg der herrschenden Zeit= und Landes=Strömung zu einem landesherrlichen Aufsichts= und Episkopalrecht aus, wider welches die Synoden mit je länger je weniger Eifer und Erfolg ankämpften, besonders da selbst die „fremdgesinnten" Lutheraner dasselbe anerkannten und die Reformirten nur gar zu gerne ihre Stellung als religio dominans geltend machten. In diesem unfruchtbaren Kampfe, welcher sich reformirter Seits besonders um die separirte Gemeinde Ronsdorf von 1750 bis 1768 und lutherischer Seits um den Lenneper Ceremonieenstreit 1736 bis 1763 bewegte, verfiel die Kraft des ohnehin nicht mehr von lebendigem Eifer getragenen Synodalregiments immer mehr. Gegen das Ende des 18. Jahrhunderts wurden daher die bittersten Klagen aus dem Schooße der eigenen Kirche über den hereingebrochenen Verfall laut, obschon der Rationalismus wegen des regeren Gemeindelebens und des in den Gemeinden stets verbliebenen christlichen Kernes dort nie solche Verwüstungen angerichtet hat, wie in dem übrigen Deutschland. Dagegen wuchs mit dem abnehmenden Eifer die christliche Duldsamkeit und es vereinigten sich daher Angesichts des noch größeren Verfalles der Kirche auf dem linken Rheinufer unter der gottlosen Frankenherrschaft und des unverkennbaren gemeinsamen Bedürfnisses der christlicheren Gemüther schon seit 1798 die reformirten und lutherischen Synoden im Bergischen endlich zu gemeinsamer Betreibung ihrer vielfachen Religionsbeschwerden in Cleve, Düsseldorf und München, so wie zu gegenseitiger Zulassung ihrer Glieder zum heiligen Abendmahle, woraus später unter preußischem Schutze seit 1817 die Vollziehung der Union in allen Synoden und in allen rheinischen Gemeinden (mit Ausnahme von dreißig) erfolgte. Gleichzeitig mit ähnlichen Versuchen in den alten Provinzen erneuerte und erweiterte Preußen bald nach der Wiedererwerbung dieser Stammlande die selbst unter den Stürmen der Revolution und der Ungunst der Fremdherrschaft unter dem Schutze der französischen Localconsistorial=Verfassung noch erhaltene Presbyterial= und Synodalverfassung durch die Berufung der Provinzialsynoden in Duisburg (1818), in Elberfeld (1820) und in Köln (1830), so wie in Hagen 1817, in Lippstadt (1819) und in Dortmund (1830), und ertheilte dann 1835 auf Grund der früheren Kirchenordnungen eine die presbyteriale und synodale Verfassung mit den erforderlichen consistorialen Elementen verbindende Kirchenordnung für alle evan=

gelischen Gemeinden von Westphalen und der Rheinprovinz, deren gegenwärtiger Bereich demnach räumlich ein vierfach und numerisch mit mehr als einer Million Evangelischer ein sechsfach größerer ist, als der der alten Länder Jülich-Cleve-Berg und Mark. Seitdem ist diese Kirchenordnung, deren Segen sich in dem äußeren und inneren Wachsthum der evangelischen Kirche, selbst mitten unter den auswärtigen Stürmen der Revolutionsjahre seit 1848 bewährt hat, und die aus freiem Entschlusse schon vor der königlichen Anregung von 1817 hervorgegangene und urkundlich und ordnungsmäßig vollzogene Union der beiden evangelischen Kirchen durch die seitdem gehaltenen jährlichen Kreissynoden und neun Provinzialsynoden (nach westphälischer Zählung acht) und insbesondere durch die 1853 und 1855 von dem Könige Friedrich Wilhelm IV. genehmigten Zusätze zur Kirchenordnung und drei Bekenntnißparagraphen wesentlich befestigt und ausgebildet worden, während der Versuch der preußischen Generalsynode von 1846, den sechs östlichen Provinzen eine ähnliche Verfassung zu geben, damals nicht gelungen und erst seit 1850 durch theilweise Ausführung der erlassenen Gemeindekirchenordnung in anderer Weise wieder erneuert worden ist. Dagegen haben die benachbarten Länder Nassau, Birkenfeld, Pfalzbaiern und Baden, wo auch die Union noch vollständiger und einheitlicher durchgeführt ist, eine der rheinisch-westphälischen ähnliche Presbyterial- und Synodalverfassung, Württemberg eine ähnliche Presbyterial- und Bayern eine ähnliche Synodalverfassung, und im Süden und Norden und Westen schließen sich die reformirten Kirchen der Schweiz, Frankreichs und der Niederlande und die Kirche der Augsburgischen Confession im Elsaß mehr oder weniger dieser in Westdeutschland bestehenden Kirchenverfassung an, deren Einfluß auch der Osten Deutschlands sich hingeben wird, eben so wie sich der Westen den landesherrlichen episkopalen und consistorialen Elementen nicht hat verschließen können.

Wie sich in dieser also reformirten und verfaßten evangelischen Kirche das christliche Leben entwickelt hat, ist von dem Verfasser dieses Artikels in seiner Geschichte desselben (Coblenz 1849 ff.) näher beschrieben worden, weßhalb hier darauf so wie auf die einzelnen betreffenden Artikel verwiesen wird. Außer Melanchthon, Bucer und Lasco, deren Kölnische und Londoner Kirchenordnung das Vorbild der Embener geworden ist; außer den bewährten Christen Labadie, Lampe und Jung-Stilling gehören der jülich-clevischen evangelischen Kirchengeschichte eigenthümlich an: Monheim in Düsseldorf († 1564) der Verfasser eines melanchthonischen Katechismus, Anna Maria von Schürmann (1607—1678) die gelehrte und edle labadistische Schwärmerin mit ihrer Freundin, der Prinzessin Elisabeth von der Pfalz in Herford (1618—1680) Joachim Neander (1650—1680) der innigste geistliche Liederdichter der reformirten Kirche, Gerhard Tersteegen (1697—1759) der bedeutendste und gesegnetste Mystiker seiner Zeit, Dr. Samuel Collenbusch (1724—1803) der Gründer der namentlich durch die drei Gebrüder Hasenkamp (1736—1814) und Dr. Menken in Bremen (1768—1831) weiter ausgebildeten eigenthümlichen heterodoxen Böhme-Bengelschen christlichen Schule. Und selbst das in chiliastischer Schwärmerei und Sektirerei verrucht gewordene Ronsdorf mit seinen Zionseltern Eller vor hundert Jahren ist eben so sehr ein ausgeartetes Produkt des christlichen Lebens dieser Lande, wie die in unserem Jahrhundert meist hier zuerst in Deutschland entstandenen, mit so reichem Segen ausgestatteten zahlreichen christlichen Vereine und Anstalten: die Bergische Bibelgesellschaft, die Elberfelder und Barmer, nachher Rheinische Missionsgesellschaft, die Wupperthaler Traktatgesellschaft, die Rettungsanstalten in Düsselthal und Overdyk, die rheinisch-westphälische Gefängnißgesellschaft in Düsseldorf, das Asyl, die Kleinkinderschule und die Diakonissen-Anstalt u. s. w. (Dr. Fliedner) in Kaiserswerth, die rheinisch-westphälische Pastoral-Gehülfen-Gesellschaft mit der Diakonen-Anstalt in Duisburg, der Verein für die evangelischen Deutschen in Nordamerika in Langenberg, die evangelische Gesellschaft für Deutschland in Elberfeld, Brüderverein in Elberfeld.

Quelle, außer der schon angeführten, besonders Dr. Jacobson: Geschichte der Quel-

len des evangelischen Kirchenrechts der Provinzen Rheinland und Westphalen. Königsb. 1844 und die in diesen Quellen überall angeführten Einzelschriften. M. Goebel.

Jüngster Tag, s. Gericht, das göttliche.

Julia Mammäa, s. Severus, Alexander.

Julianus Cesarini (auch Julianus Cäsarini, Julianus Cäsarinus), bekannter unter dem Namen Cardinal Julian, gehörte zu den entschlossensten und begabtesten Vertretern des röm. Stuhles im 15. Jahrh. Er wurde im J. 1398 zu Rom geboren und stammte aus einer altadeligen Familie dieser Stadt, welche von Julius Cäsar abzustammen sich rühmte. Nach Beendigung seiner theologischen und juristischen Studien wurde er zu Padua Professor der Jurisprudenz, und bekleidete dieses Amt mit solchem Erfolg und Ruhm, daß ihn Pabst Martin V. zum apostolischen Protonotar, zum Auditor der Rota Romana und am 26. Mai 1426 zum Cardinal von Santo Angelo ernannte. In Anerkennung seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit und schlauen Geschäftsgewandtheit wurde er als Legat nach Deutschland gesandt und erschien in dieser Eigenschaft auf dem Reichstag zu Nürnberg (1431), um die Kreuzbulle gegen die Hussiten zu verkündigen und einen Kreuzzug gegen sie in's Leben zu rufen. Zuvor hatte er noch in einem Schreiben die Hussiten aufgefordert, die Waffen zu strecken und in den Schooß der Kirche zurückzukehren. (Vgl. das Schreiben in Zach. Theobalds Hussitenkrieg I, c. 74.). Mittlerweile starb Martin V.; sein Nachfolger Eugen IV. ertheilte aber Julian die Bestätigung seiner Stelle als Cardinal-Legat und zugleich den Auftrag, die Baseler Synode zu eröffnen und ihr nach Beendigung des böhmischen Feldzugs, an dessen schnellem und siegreichem Erfolg man nicht zweifelte, zu präsidiren. Da jedoch von allen Seiten auf die sofortige Eröffnung des Concils gedrungen wurde, so überließ Julian dieses Geschäft seinen beiden Subdelegirten, Johann von Volcmar und Johann von Ragusa, und zog selber an der Spitze der Reichsarmee gegen Böhmen. Umsonst bemühte er sich, die letztere von der schmählichen Flucht bei Tachau zurückzuhalten, indem er ihr vorstellte: non de regni gloria aut agrorum possessione certari, de vita, de religione, de Christi honore, de animarum sulute bellum geri; turpe Germanis esse, quorum nobilitatem virtutemque totus orbis celebraret, ex proelio fugere; mori satius quam hoste nondum viso cedere. Julian mußte die Flucht des Heeres theilen und begab sich nun nach Basel, wo er am 9. Sept. 1431 eintraf und den Vorsitz des Conciliums übernahm. Allein schon nach Abhaltung der ersten Sitzung lief eine Bulle des Pabstes ein, welche die Auflösung des Concils in Basel und dessen 18 Monate später vorzunehmende Wiedereinberufung zu Bologna aussprach. Julian mißbilligte diesen unklugen Schritt der Curie, hoffte sich zuerst durch Verzichtleistung auf den Vorsitz aus der Verlegenheit ziehen zu können, ließ sich aber endlich durch allgemeines Zureden bewegen, das Concil weiter zu führen. Sein Benehmen suchte er ausführlich vor dem Pabste in einem Schreiben zu rechtfertigen, das mit den Worten beginnt: „Mich nöthigt Vieles, freimüthig und ohne Rückhalt zu Ew. Heiligkeit zu sprechen, hauptsächlich die Gefahr, welche der Kirche, dem Glauben, dem geistlichen Stande und dem apostolischen Stuhle droht. Ich werde auch harte Worte nicht scheuen, damit man bei erkannter Gefahr künftig vorsichtiger handle.“ Der Pabst werde, erklärte er, die Veranlassung zu einem Schisma geben, und die Ursache unzähliger Uebel werden, wenn er seinen Vorsatz nicht ändere. Der Pabst beharrte jedoch bei seinem Befehl und erließ unter dem 12. Februar ein Abberufungsschreiben an Julian; ehe dieses aber eintraf, hatte sich das Concil in seiner zweiten Sitzung als über dem Pabst stehend erklärt, und auch Julian hatte dem Grundsatz der kostnitzer Synode beigepflichtet, daß eine allgemeine Synode ihre Macht von Christo habe, und daß ihr Jedermann, auch der Pabst, zu gehorchen verpflichtet sey. Der Pabst ging endlich einen Vergleich ein, nachdem das Concil mit einem Proceß gegen ihn und mit seiner Absetzung gedroht hatte; er widerrief gegen Ende 1433 die gegen das Concil erlassenen Bullen und erkannte die Verhandlungen desselben als rechtmäßig und giltig an. Nun war Julians Aufgabe, mit der glänzenden Gesandtschaft, welche die Böhmen nach Basel abgeord-

net hatten, zu unterhandeln. Allein weder der freundliche Empfang und die gastliche Bewirthung, die er ihnen zu Theil werden ließ, noch die wohl studirte Rede, welche er in dem Predigerkloster an sie hielt, thaten die gewünschte Wirkung: die böhmischen Abgeordneten zogen unverrichteter Dinge um die Mitte Aprils in die Heimath zurück. Wenn Julian bisher als eifriger Anhänger des Concils und seiner Beschlüsse aufgetreten war, so änderte er nun seine Stellung zu demselben, als es zum Kapitel der gründlichen Kirchenreform überging und althergebrachte Rechte und Geldeinnahmen des Pabstes schonungslos angriff. Die Veranlassung zum Bruch mit dem Concil gab die Verhandlung über die beabsichtigte Wiedervereinigung der griechischen mit der römischen Kirche, bei welcher sich Julian auf die Seite der päbstlichen Abgeordneten schlug, welche eine Verlegung des Concils nach einer italienischen Stadt unter diesem Vorwande beantragte. Bekannt ist, wie die Synode in großer Majorität diesem Antrag widerstrebte, wie der Pabst in der Bulle vom 18. Sept. 1437 ihn dennoch zum Befehl erhob. Julian legte nun seinen Vorsitz nieder und verließ am 9. Jan. 1438 Basel, um sich nach Rom zu dem Pabste zu begeben und dann das neue Concil zu Ferrara zu besuchen. Der Pabst empfing ihn mit großer Auszeichnung, machte ihn zum Bischof von Grossetto und schickte ihn als Gesandten zu dem griechischen Kaiser Johannes VI., um diesen zum Besuch des Concils in der Absicht einer Versöhnung der morgenländischen und abendländischen Kirche zu bewegen. Der Patriarch von Constantinopel erschien, aber die Verhandlungen mit den Griechen hatten denselben Ausgang wie jene mit den Hussiten. Als das Baseler Concil im J. 1439 den Herzog Amadeus von Savoien (Felix V.) als Gegenpabst wählte, war Julian der Einzige, welcher sich nicht einschüchtern ließ und Eugen auf die geeignetsten Gegenmaßregeln hinwies. Auf dem Concil zu Florenz nahm er sich des päbstlichen Ansehens gegen den Patriarchen Marcus von Ephesus mit großem Eifer an. Nach Beendigung dieses Concils ward Julian als Legat nach Ungarn abgesandt, um zwischen der verwittweten Königin von Ungarn, Elisabeth, welche die Krone dieses Reiches für ihren unmündigen Sohn beanspruchte, und dem Könige von Polen, Wladislaw, welcher sich dieselbe bereits angemaßt hatte, Frieden zu stiften und nach Versöhnung der Parteien die ganze Nation zu einem Vertilgungskrieg gegen die Türken zu bewegen. Julian traf Anfang Juni's 1442 zu Ofen ein und brachte einen Vergleich zwischen dem Könige von Polen und der Königin von Ungarn zu Stande; aber wenige Tage nachher starb Elisabeth plötzlich, und als auch Wladislaw in der Schlacht bei Varna (10. Nov. 1444) ritterlichen Todes gestorben war, wurden die Leidenschaften der Parteien noch mehr aufgeregt. Der Held Hunyadi schlug die Türken in fünf Schlachten und brach mehrere Städte. Sultan Murad gedachte des Friedens, und dieser wurde auf zehn Jahre abgeschlossen. Der König beschwor ihn auf das Evangelium, der Türke auf den Koran. Julian, der die Zeit günstig hielt, die Türken zu demüthigen und aus Europa zu vertreiben, suchte mit sophistischen Gründen den König zum Friedensbruch zu bewegen, indem er den Eid des Königs aus dem doppelt irrigen Grundsatze angriff, daß ein den Ungläubigen gegebenes Wort nicht zu halten, und der König von Ungarn nicht befugt gewesen sey, ohne Zustimmung des heil. Stuhles und der übrigen verbündeten Mächte Frieden zu schließen. Jedenfalls erklärte Julian den König kraft apostolischer Autorität seines Eides entbunden. So wurde der Friedensbruch herbeigeführt, nachdem der Legat Wladislaw einen Eid bei seiner königlichen Ehre, bei'm christlichen Glauben, der h. Taufe und der Hoffnung auf das ewige Leben, bei der allerheiligsten Dreifaltigkeit, der glorreichen Jungfrau Maria und den heiligen ungarischen Königen Stephan und Ladislaus abgenommen hatte, noch in demselben Jahre den Krieg gegen die Türken wieder zu beginnen. Bei Varna wurde die entscheidende Schlacht geschlagen, welche gegen die Bundbrüchigen entschied; Cardinal Julian, welcher das christliche Heer begleitet hatte, entkam glücklich bis zur Donau; ein Walache, der ihn in einem Kahne über den Strom ruderte, sah Gold an ihm, erschlug ihn und warf den Leichnam in die Fluthen. Nach Andern ward er von den über die Folgen seines bösen Raths erbitterten Ungarn auf der Flucht ermordet;

nach noch Anderer Angabe wäre er, mit dem Kreuze die Christen in's Treffen führend, verwundet worden und an den Folgen seiner Verwundung im J. 1446 gestorben. — Schriften von Julian existiren nicht; in den Concilienakten finden sich seine Reden; die beiden in Betreff der Auflösung des Baseler Concils an den Pabst Eugen geschriebenen Briefe sind in dem Fasciculus Rerum expetend. (Col. 1535) p. 27. sq. abgedruckt.

Th. Pressel.

Julian von Eclanum, s. Pelagius und die Pelagianer.

Julianus, Flavius Claudius, seit seinem öffentlich erklärten Rücktritte zum Heidenthume der Abtrünnige (Apostata) genannt, der talentvollste Fürst aus dem Hause Constantins, in gewisser Hinsicht einer der größten Männer seiner Zeit, geboren im J. 331, war der Sohn des Julius Constantius, Bruders von Kaiser Constantin; er verlor seine Mutter schon einige Monate nach der Geburt. Noch ein härterer Schlag traf den kaum sechsjährigen Knaben, als er nach dem Tode Constantins im Jahre 337 in einem Aufstande der kaiserlichen Truppen seinen Vater nebst allen Angehörigen mit Ausnahme seines Bruders Gallus (aus des Vaters erster Ehe) verlor, und sicherlich selbst ein Opfer der grausamen Politik einer seiner Familie feindseligen Hofpartei geworden wäre, wenn ihn nicht seine zarte Jugend gerettet hätte (Liban. orat. I, 525. ed. Reiske; Socrat. II, 1; Sozom. V, 2). Nach diesem blutigen Auftritte, der in seiner Seele den tiefsten Eindruck zurückließ, erhielt Julian seine erste Erziehung und Bildung anfangs auf den von seiner Mutter ererbten Besitzungen, vorzüglich zu Nikomedien, der Hauptstadt Bithyniens, theils durch den redlichen und feingebildeten kaiserlichen Kämmerer Eutherius, theils durch den Eunuchen Mardonius, der ihn an Fleiß, Bescheidenheit und Mäßigkeit gewöhnte und zum eifrigen Lesen der alten griechischen Schriftsteller anleitete. Wahrscheinlich verdankte er es auch dem Einflusse dieser Männer, daß ihm der Kaiser die Erlaubniß ertheilte, nach Constantinopel zurückzukehren, wo er von dem Rechtsgelehrten Nikokles in der Grammatik und griechischen Literatur, sowie von dem Rhetor Ekebolius, einem eiteln Menschen von niederträchtiger Denkart, in der Rhetorik unterrichtet wurde und in kurzer Zeit so ausgezeichnete Fortschritte machte, daß er die Aufmerksamkeit des Volkes in einem hohen Grade erregte und dadurch wider seinen Willen dem argwöhnischen Kaiser Constantius Veranlassung gab, ihn in seinem vierzehnten Jahre aus der Hauptstadt zu entfernen. Um ihn von der Ansteckung des Heidenthums fern zu halten und an das Christenthum mehr zu fesseln, wurde er zugleich mit seinem Bruder Gallus auf die kaiserliche Burg Makella bei Cäsarea in Kappadocien gebracht und daselbst von 345 bis 351 unter strenger Obhut christlicher Aufseher und Lehrer ängstlich bewacht (Liban. orat. funebr. I, 525; Socrat. III, 1; Sozom. V, 2). Mit dem größten Eifer hielt man die beiden Jünglinge in dieser gewaltsamen Abgeschiedenheit von der Welt zu den äußerlichen Religionsübungen an, welche wohl die Einbildungskraft zu beschäftigen, aber nicht auf die Dauer eine christliche Gesinnung zu wecken vermochten. Selbst die Spiele derselben mußten den Karakter der Andachtsübungen tragen. So wird unter Anderem ausdrücklich erzählt, daß sie mit einander wetteiferten, auf dem Grabe des damals besonders verehrten vorgeblichen Märtyrers Mamas eine Kapelle aufzubauen. Indessen war doch diese Zeit für den wißbegierigen Julian nicht ganz verloren, da er, zum geistlichen Stande bestimmt, die dargebotene Gelegenheit benutzte, unter der Anweisung seiner Lehrer sich nicht nur von den Grundsätzen des Christenthums genauer zu unterrichten, sondern auch die heiligen Schriften fleißig zu lesen, so daß er es bald bis zum Range eines Vorlesers derselben in der Kirche brachte (Julian. ad Athen. p. 271; Sozom. V, 2; Socrat. III, 1; Theodor. III, 2). Der Ruf eines eifrigen Christen, den er sich auf diese Weise erworben hatte, verschaffte ihm nach einem sechsjährigen Aufenthalte im März 351 die Freiheit, indem der Kaiser Constantius auch ihm die Erlaubniß zur Rückkehr in die Hauptstadt ertheilte, als er sich durch die Verhältnisse des Reiches genöthigt sah, den schon in's Mannesalter getretenen Gallus zum Cäsar und Mitregenten zu erheben, um selbst gegen den Magnentius nach dem Abendlande unbehindert ziehen zu können

(Julian. ad Athen. p. 270; Gregor. Naz. III, p. 61; Liban. orat. I, p. 526). Unverweilt begab sich Julian nach Constantinopel, von wo ihn jedoch nach kurzem Aufenthalte sein Wissensdrang nach Nikomedien trieb, um daselbst die früher begonnenen philosophischen und rhetorischen Studien fortzusetzen und sich mit den Schriften des berühmten Libanius bekannt zu machen, mit denen er sich um so eifriger beschäftigte, da er bei seiner Abreise von Constantinopel hatte versprechen müssen, daß er die Vorträge dieses heidnischen Rhetors selbst nicht hören wollte. Indessen suchte er sich Abschriften derselben zu verschaffen, und der Geschmack, den er daran fand, brachte ihn nach und nach in eine nähere Verbindung mit der heidnischen Partei, an deren Spitze damals neben den Rhetoren die Neu-Platoniker in Kleinasien, besonders zu Pergamus, standen. Zugleich sammelte und studirte er hier mit unermüdetem Fleiße die Werke der älteren griechischen Schriftsteller, namentlich des Plato und Aristoteles, und suchte auf Reisen, die er von Nikomedien aus unternahm, die persönliche Bekanntschaft der vornehmsten Sophisten und Philosophen in allen bedeutenden Städten Vorderasiens, des alten Aedesius, Chrysanthius, Eusebius und Maximus, welche ihn in der Lehre der Neu-Platoniker unterrichteten und seiner Vorliebe für althellenische Philosophie und Religion stets neue Nahrung gaben. Besonders war es der in Ephesus lebende Maximus, welcher durch seine Redegabe und allerlei Gauklerkünste den stärksten Einfluß auf ihn ausübte und vorzüglich durch die Richtung auf das Magische im Neoplatonismus die Bekehrung des zwanzigjährigen Jünglings zum Hellenismus vollendete (Julian. Epist. 42 u. 51; Ammian. Marc. XXII, 51; Liban. oratt. I, 528; Gregor. Naz. orat. III, p. 61; Socrat. III, 1; Sozom. V, 2). Es ist kaum zu bezweifeln, daß sich Julian, von dem lebhaftesten Enthusiasmus für die alte griechische Literatur und Religion ergriffen, schon jetzt vom Christenthume, dessen Dogmen in der Form, in welcher sie ihm aufgedrungen wurden, seinem von Natur allen Glaubenszwang hassenden Geiste keineswegs genügten, offen würde losgesagt haben, wenn ihn nicht äußere Rücksichten von diesem Schritte zurückgehalten hätten. Denn sowie auf der einen Seite die grausame Behandlung, die er bisher von seinen christlichen Verwandten erfahren hatte, der schlechte Unterricht in den christlichen Religionswahrheiten, der blinde Eifer für eine Formelnrechtgläubigkeit und für kirchlichen Ceremoniendienst bei den meisten Geistlichen, die einen ganz andern Geist als den des Evangeliums in ihrem Leben offenbarten, endlich die maßlose Leidenschaft, welche unter den Lehrstreitigkeiten die Christen antrieb, sich gegenseitig wüthend zu verfolgen, sehr dazu beitragen mußten, ihn mit Verachtung und Haß gegen die christliche Religion zu erfüllen: so konnte es nicht fehlen, daß ihn auf der andern Seite die klug angewandte Beredtsamkeit der Lehrer der alten Literatur und Philosophie, und die ganze Beschaffenheit des seiner geistigen Individualität mehr zusagenden und nach seiner Ansicht für die römische Staatsreligion geeigneteren Hellenismus zu dem Heidenthume hinüberzog und an dasselbe fesselte.

Wie sehr Julian Ursache hatte, in Allem, was er dachte und that, höchst vorsichtig zu seyn, zeigte sich nur zu deutlich, als die ihm feindselig gesinnte Hofpartei im Dezember 354 die bei der gewaltsamen Ermordung seines durch unerhörte Ausschweifungen und Grausamkeiten immer verhaßter gewordenen Bruders Gallus in Antiochien ausgebrochenen Unruhen zu seinem Untergange zu benutzen suchte. Denn er wurde nicht nur unter dem Vorwande eines geheimen Einverständnisses mit Gallus zu Nikomedien in's Gefängniß gebracht, sondern sogar kurz darauf in der Mitte von Bewaffneten nach Mediolanum an den kaiserlichen Hof geführt (Julian. ad Atheniens. p. 272; Liban. orat. I, 530; Socrat. III, p. 144; Sozom. V, 2; Amm. Marc. XV, 2, 7). Zwar gelang es ihm hier, dem mißtrauisch gemachten Kaiser seine Unschuld zu beweisen und nach einer Haft von fast sieben Monaten durch die Fürsprache der Kaiserin Eusebia seine Freiheit zu erhalten; dennoch mußte er sich, um den ferneren Nachstellungen seiner Gegner bei Hofe auszuweichen, nach dem benachbarten Comum begeben, wo ihm zu seiner Freude bald die Erlaubniß ertheilt wurde, nach Bithynien zurückzukehren. Allein noch ehe er abreisen konnte, änderte der bethörte Kaiser auf die Nachricht von Unruhen, welche in Vorderasien ausgebrochen

seyn sollten, seine Ansicht eben so schnell wieder und ließ sich auf den Rath seiner Gemahlin bestimmen, dem Prinzen vorläufig, unter dem Namen eines Exils, Hellas zum Aufenthalte anzuweisen (Julian. ad Athen. p. 273 et 274; Orat. III, p. 118; Amm. Marc. XV, 2, 8). Julian sah in dieser kaiserlichen Bestimmung einen schon lange gehegten Wunsch erfüllt. Er wählte zu seinem Wohnorte die Stadt Athen, welche immer noch als der Sammelplatz der Gelehrten und als einer der Hauptsitze der wissenschaftlichen Bildung und des heidnischen Cultus betrachtet wurde. Im Sommer des Jahrs 355 daselbst angekommen, erwarb er sich in kurzer Zeit sowohl durch seine Kenntnisse und den Eifer, mit dem er sich den philosophischen Studien und den rhetorischen Uebungen widmete, als durch seine Bescheidenheit und sein unbefangenes, freundliches Wesen die Liebe aller Einwohner. Am liebsten war ihm indessen der Umgang mit den heidnischen Philosophen, Priestern und Hierophanten, welche ihn in die eleusinischen Geheimnisse einweihten, und kein Mittel unversucht ließen, seinen Eifer für das Heidenthum noch mehr anzuregen (Liban. I, 532; Zosim. III, 2, 1; Eunap. V, 52). Schon hatte sich in aller Stille eine starke heidnische Partei gebildet, deren geheime Hoffnung er wurde, als ihn der Kaiser im Anfange des Octobers unerwartet nach Mediolanum zurückrief, um ihm den Befehl über das Heer am Rheine zu übertragen, während er selbst die Ostgrenzen des Reiches gegen die Parther zu vertheidigen beabsichtigte. Daher fand Julian, so wenig er dies auch vermuthet hatte, eine scheinbar freundliche Aufnahme am Hofe, wurde am 6. November 355 zum Cäsar ernannt und mit einer Rede dem Heere als Stellvertreter des Kaisers im Westen des Reiches vorgestellt (Julian. ad Athen. p. 273, 274 et 277; Orat. III, p. 121; Liban. I, 532; Amm. Marc. XV, 8, 17).

Schon am 1. Dezember desselben Jahres trat Julian, nachdem er sich mit des Kaisers Schwester Helena vermählt hatte, die Reise nach Gallien an, wo er nicht nur die deutschen Völkerschaften, welche fortwährend das römische Gebiet auf den Rheingrenzen durch Raubzüge beunruhigten, züchtigen, sondern auch die tiefgesunkene Achtung vor den römischen Waffen wiederherstellen sollte. Um ihm diese schwierige Aufgabe noch mehr zu erschweren, band ihn der argwöhnische Kaiser, ungeachtet er ihn für das Jahr 356 zu seinem Amtsgenossen im Consulate ernannt hatte, in allen Unternehmungen an die Beschlüsse der Befehlshaber, umgab ihn mit heimlichen Spähern und traf noch andere Maßregeln, welche die Absicht, ihn zu Grunde zu richten, deutlich verriethen (Amm. Marc. XV, 8, 3; XVI, 11, 13; Liban. I, 534; Eunap. Maxim. I, 53; Socrat. III, 1, p. 145 ed. Vales.). Aber Julian bildete sich in dieser neuen und schwierigen Stellung schnell zu einem tüchtigen Feldherrn und Regenten aus und löste während der vier Jahre, die er in Gallien zubrachte, über Erwarten die ihm gewordene Aufgabe. Schon im Anfange des Jahrs 357 mußte ihm der Kaiser den wirklichen Oberbefehl des Heeres übertragen. Dennoch beobachtete Julian auch jetzt noch die größte Vorsicht und erbat sich in allen wichtigeren Unternehmungen, wenn es die Umstände nur irgend gestatteten, des Kaisers Rath und Befehl. Da er seine Zeit gewissenhaft zwischen der Sorge für sein Heer, der Verwaltung der Provinz und wissenschaftlichen Studien theilte, so gelang es ihm bald, durch seine musterhaft einfache Lebensweise, durch unverdrossene Theilnahme an allen Arbeiten und Gefahren, durch rechtzeitige Milde und theilnehmende Fürsorge eben so sehr die Liebe und Ergebenheit der Soldaten, als durch eine gerechte und einsichtsvolle Anordnung der bürgerlichen Verhältnisse die Achtung der Landeseingebornen zu gewinnen. Dabei that er alles Mögliche, um seine heidnische Denkart vor dem argwöhnischen Constantius geheim zu halten. Nur wenigen Männern, die in ihren religiösen Ansichten mit ihm übereinstimmten, und auf deren Treue er sich verlassen konnte, war es gestattet, an seinem heidnischen Cultus im Verborgenen Theil zu nehmen. Unter diesen war ein kenntnißreicher Staatsmann, Sallustius, welcher vom Kaiser mit Julian nach Gallien geschickt worden war, um dessen Schritte zu überwachen, später aber durch sein enges Anschließen an denselben Mißtrauen erregte und zurückgerufen wurde (Julian. ad Athen. u. Orat. 8; Eunap. vita Oribas.; Zosim. III, c. 9.).

Als der Kaiser die zuverläßigsten Truppen, unter dem Vorwande, sie auf dem beschlossenen Feldzuge gegen die Perser zu verwenden, zurückrief, wurde Julian von seiner Armee zum Augustus ausgerufen. Da Constantius, den Julian zu besänftigen suchte, jede Unterhandlung verwarf, nahm Julian die von den Soldaten ihm übertragene Würde an und rückte an der Spitze seiner Armee bis nach Unterpannonien vor, nachdem er noch im Jahr 361 am Epiphanienfeste zu Vienna dem christlichen Gottesdienste beigewohnt hatte (Amm. Marc. XXI, 7). Er stand in Dacien, als ihm die Nachricht überbracht wurde, daß Constantius auf seinem Zuge gegen die Perser am 3. Nov. 361 gestorben sey; dadurch wurde die Gefahr eines Bürgerkrieges vom Reiche abgewendet. Sogleich eilte Julian rasch durch Thracien über Philippopolis und Perinth nach Constantinopel, wo er am 11. December 361 auf's feierlichste empfangen den übrigen Theil des Winters zubrachte. Die erste seiner Regentenhandlungen bestand in der ehrenvollen Bestattung der aus dem Orient gebrachten kaiserlichen Leiche in der Kirche der Apostel, worauf er sogleich die Einsetzung eines außerordentlichen Gerichtshofes zur Untersuchung und zum Theil grausamen Bestrafung der bisherigen Rathgeber des Constantius, welche sowohl gegen ihn selbst als gegen seinen ermordeten Bruder Gallus feindselige Gesinnungen an den Tag gelegt hatten, folgen ließ. Sodann wandte er seine ganze Aufmerksamkeit auf die Verbesserung der Angelegenheiten des Reichs, schaffte eine Menge von Mißbräuchen ab und suchte am Hofe die Einfachheit früherer Zeiten wieder einzuführen. Vor Allem beschränkte er das Personal der sehr kostspieligen, drückenden und unbrauchbaren Hofhaltung, wodurch er zwar seinen Unterthanen eine Erleichterung verschaffte, aber zugleich auch der kaiserlichen Würde den nach orientalischen Begriffen nöthigen Glanz entzog, zahlreiche Familien in Mangel und Elend stürzte und seinen christlichen Gegnern Veranlassung gab, die plötzliche und rücksichtslose Entlassung so vieler Hofbeamten als eine Verfolgung ihrer Glaubensgenossen darzustellen (Amm. Marc. XXII, 4; Liban. orat. fun. I, p. 565; Socrat. III, 1, p. 146; Gregor. Naz. orat. III, p. 75; Sozom. V, 3; Theodor. III, 8). Ungeachtet Julian an eine Verfolgung der Christen damals gewiß noch nicht dachte, so gewann diese Anschuldigung doch dadurch eine größere Wahrscheinlichkeit, daß er sich von jetzt an mit Entschiedenheit auch öffentlich zu dem alten heidnischen Religionsglauben bekannte, welchem er seit zwölf Jahren insgeheim angehangen hatte. Zwar gestattete er allen Religionsparteien eine freie Ausübung ihres Cultus und ertheilte, diesem allgemeinen Duldungsdekrete gemäß, allen unter Constantin verbannten Geistlichen, mochten sie Arianer oder Athanasianer seyn, die Erlaubniß zur Rückkehr in ihre Heimath und in ihre früheren Stellen; aber er befahl auch gleichzeitig die Wiedereröffnung aller von seinen Vorgängern geschlossenen heidnischen Tempel, ließ mit großem Aufwande neue erbauen, stellte die Priester in ihre Würden, sowie die Opfer und glänzenden Festzüge wieder her, verwaltete selbst das Amt eines Pontifex maximus mit größerem Eifer als irgend einer seiner Vorgänger unter den römischen Kaisern und bemühte sich angelegentlich, gute Gebräuche und Einrichtungen der Christen in dem alten mit neuplatonischen Ideen und mystischen Vorstellungen vermischten Götterdienst zur Veredelung desselben einzuführen. In dieser Absicht stellte er Leser (ἀναγνώσται) an, welche nach Art der christlichen Geistlichen bei den Tempeln Vorträge halten sollten, und bestimmte beträchtliche Summen für die Armen, weil die Almosen, verbunden mit der Krankenpflege, zur schnellen Ausbreitung des Christenthums nach seiner Ansicht das Meiste beigetragen hatten (Julian. ep. 26, 52; Amm. Marc. XXII, 5, 2 et 3; Gregor. Naz. orat. III, p. 70; Socrat. III, 1; Sozom. V, 2 et 5; Philostr. VII, 4).

Ungeachtet Julian alle Mittel anwandte, das gesunkene Heidenthum wieder zu beleben, so genügte dies doch nicht, um demselben den Sieg über das Christenthum zu verschaffen. Darum versuchte er es, bald durch versteckte Angriffe, bald durch öffentliche Verordnungen dem Christenthume zu schaden. Wohl mag er, nach dem übereinstimmenden Zeugnisse christlicher und heidnischer Geschichtschreiber, schon bei der Zurückrufung der vertriebenen Bischöfe und Geistlichen zu ihren früheren Stellen im Stillen die Hoffnung gehegt

haben, daß die mit blinder Leidenschaft einander verfolgenden verschiedenen Parteien der Christen in ihrer Erbitterung sich gegenseitig aufreiben würden. Aber er ging noch weiter, indem er nicht nur seine Angriffe gegen einige Bischöfe, deren Einfluß ihm ein zu mächtiges Gegengewicht gegen seine Plane zu seyn schien, wie gegen den kräftigen Athanasius von Alexandrien, richtete, sondern auch eine Verordnung erließ, welche den Christen alle früher bewilligten Vorrechte wieder entzog, sie von allen Staatsämtern ausschloß und ihnen zugleich verbot, rhetorischen und grammatischen Unterricht zu ertheilen, der Jugend die alten griechischen und römischen Klassiker zu erklären und überhaupt an solchem Unterrichte öffentlicher Lehrer Antheil zu nehmen (Julian. epist. 42; Amm. Marc. XV, 4; XXII, 10; Socrat. III, 12 et 16; Sozom, V, 5, 5 et 18). Obgleich er im Ganzen zu grausamen und gewaltthätigen Maßregeln von Natur keineswegs geneigt war, so konnte es doch nicht fehlen, daß sowohl sein eigener Eifer für das Heidenthum, als die unbesonnene Dienstbeflissenheit mancher heidnischen Priester und Statthalter zu harten Bedrückungen und Verfolgungen, ja selbst zu Grausamkeiten gegen einzelne Christen Veranlassung gaben. Dies zeigte sich besonders während seines Aufenthaltes zu Antiochien im Sommer 362. Nachdem er sich in dieser Stadt, in welcher das Christenthum seit langer Zeit die herrschende Religion war, vergebens bemüht hatte, den alten heidnischen Cultus zu erneuern und die Christen zur Verleugnung ihres Glaubens zu bewegen, rief sein laut ausgesprochener Tadel und sein festes Auftreten gegen die durch Schwelgerei und Sittenverderbniß entarteten Einwohner sehr bald eine allgemeine Unzufriedenheit hervor, welche sich in rückhaltlosen Spöttereien der christlichen Bevölkerung über seine auffallende Persönlichkeit und eifrige Thätigkeit bei öffentlich dargebrachten Opfern Luft machte. Anfangs suchte der Kaiser zwar die in ihm aufsteigende üble Laune mit philosophischem Gleichmuthe zu unterdrücken und beschränkte seine Rache darauf, eine satirische Schrift unter dem Titel „*Misopogon* oder der Barthasser" gegen die Antiochener, und ein ausführliches Werk gegen das Christenthum auszuarbeiten und bekannt zu machen, gleichzeitig aber auch die Juden, deren Glauben und Cultus er als alte, ursprüngliche Volksreligion achtete, durch große Geldbewilligungen zum Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem zu ermuntern, um die Weissagung des Stifters der christlichen Religion zu Schanden zu machen *).

Da indessen die Einwohner von Antiochia, durch dies Alles nur noch mehr gereizt, ihre Spöttereien fortsetzten, und eine zufällig entstandene Feuersbrunst, welche den prachtvollen Tempel des Apollo Daphnicus in der Nähe der Stadt zerstörte, von den heidnischen Priestern der Rachsucht der Christen zugeschrieben wurde, so ernannte der Kaiser absichtlich den ihm ergebenen Heiden Sallustius zum Präfekten der Provinz, um die Schuldigen mit Strenge zu strafen, und er würde unfehlbar bei seiner immer bitterer gewordenen Stimmung später eine harte Verfolgung gegen die Christen verhängt haben, wenn ihn nicht wenige Monate nach diesen Vorgängen der Tod in einer Schlacht gegen die Perser ereilt hätte. Von der Lanze eines feindlichen Reiters schwer verwundet, starb er, noch nicht 32 Jahre alt, in der Nacht vom 26. znm 27. Juni 363, nachdem er kurz vorher von seinen Getreuen einen rührenden Abschied genommen und sich in bewunderungswürdiger Fassung und Gemüthsruhe mit den Philosophen Maximus und Priscus über die Erhabenheit der Seele unterhalten hatte.

Sobald die Soldaten den sich zum Christenthume öffentlich bekennenden Obersten Jovian auf den erledigten Kaiserthron erhoben hatten, wurden über Julian die verschiedensten Stimmen laut. Während seine zahlreichen christlichen Gegner vor Freude

---

*) Doch kam das unternommene Werk trotz der aufgewandten Kosten nicht zu Stande, weil große Feuermassen, welche aus den aufgegrabenen Fundamenten hervorbrachen, die begonnenen Arbeiten wieder zerstörten und die Arbeiter vertrieben. Vergl. Amm. Marc. XXIII, c. 1. Julian. epist. 25; Gregor. Naz. orat. IV.; Chrysost. homil. III. adversus Judaeos; Socrat. III, 20; Sozom. V, 22; Theodor. III, 15.

über seinen Tod jubelten (vergl. Gregors zwei Reden wider Julian und Theodoret. III, 28.), betrauerten ihn seine Freunde und Anhänger mit aufrichtigem Schmerze, und selbst ehrenhafte Feinde, welche unbefangen zu urtheilen im Stande waren, versagten ihm nicht die offene Anerkennnng seiner Tüchtigkeit. (Liban. I, p. 613 u. 625; Amm. Marc. XXV, 6, 6; Zosim. III, 34, 3.) Die vortrefflichen Anlagen seines Geistes und Karakters, mit denen er von der Natur ausgestattet war, bewährte er nicht nur durch seine eiserne Willenskraft, seinen entschlossenen Muth, seine außerordentliche Tapferkeit und seine rastlose, stets auf das Bessere gerichtete Thätigkeit, sondern auch durch seine Gerechtigkeit und Uneigennützigkeit, seine musterhafte Keuschheit und seine sich stets gleichbleibende Einfachheit, Abhärtung uud Mäßigkeit in allen Sinnengenüssen. Dabei fehlten ihm nicht die weicheren und sanfteren menschlichen Gefühle; er zeigte sich überall wohlwollend und treu gegen seine Freunde, großmüthig und versöhnlich selbst gegen seine bittersten Feinde, sowie gutmüthig, freundlich und freigebig gegen Nothleidende und Hülfsbedürftige. Doch artete zuweilen sein fester Wille in Eigensinn und allzu großes Selbstvertrauen, sein Streben nach Auszeichnung in Eitelkeit und Ruhmsucht, seine Menschenfreundlichkeit und Volksthümlichkeit in tadelnswerthe Popularitätssucht aus.

Mit diesen Karaktereigenschaften verband Julian viel Geist und Witz, welche er mit unermüdetem Fleiße und unersättlicher Wißbegierde ausbildete und als Schriftsteller geltend machte. Wie er jedoch überall von dem Karakter und Geschmacke seiner Zeit abhängig war, so vermochte er sich auch in seiner literarischen Thätigkeit nicht von dem sophistischen und rhetorischen Elemente, welches seine Zeitgenossen beherrschte, loszusagen. Seine kleineren und größeren Schriften, welche er meistens in den Stunden der Erholung von ernsten Studien und Staatsgeschäften ausarbeitete, zeichnen sich zwar durch geistreiche Auffassung, Lebendigkeit und Wärme der Darstellung, sowie durch eine große Belesenheit in den klassischen Schriften des Alterthums aus; leiden aber zugleich an leeren Antithesen, breiten Uebertreibungen, gesuchten Anspielungen und geschrobenen Wortspielen, die ihr Verständniß oft erschweren. Die vollständig erhaltenen Schriften Julians bestehen aus zehn Reden von theils epideiktischem, theils hymnologischem Karakter, aus einer Sammlung von 83 Briefen sehr verschiedenen und mannigfaltigen Inhalts (am vollständigsten von L. H. Heyler, Mainz 1828. 8. herausgegeben), und aus zwei Satiren, von denen die eine: *Καίσαρες ἢ συμπόσιον* eine sehr anziehende und witzige, mit Anspielungen aller Art reich ausgestattete Darstellung der Tugenden und Laster der früheren Kaiser bei einem Gastmahle der Götter enthält, die andere: *Μισοπώγων*, der Barthasser, mit Bitterkeit die Einwohner von Antiochien zurechtweist, indem er die gegen ihn von denselben vorgebrachten Vorwürfe und Ausstellungen aufzählt und als scheinbar berechtigt persiflirt, dann aber den Antiochenern ihr zügelloses Leben, ihre schlechte Hausordnung und Kinderzucht in kräftigen Worten vorhält. Unter den nur noch in Bruchstücken vorhandenen Schriften des Kaisers war ohne Zweifel die gegen die Christen (*κατὰ χριστιανῶν*), welche nach des Hieronymus Angabe aus 7 Büchern bestand, bei weitem die bedeutendste. Zu ihrer Widerlegung verfaßte der Kirchenvater Cyrillus sein dem Kaiser Theodosius II. gewidmetes Werk gegen Julian in 10 Büchern, in welchem er zwar einzelne Stellen seines Gegners wörtlich anführt, im Ganzen aber von den Ansichten desselben nur einen höchst unvollständigen Auszug gibt. Alles, was sich von Julians Schrift erhalten hat, ist von dem Marquis d'Argens gesammelt und griechisch mit einer französischen Uebersetzung in dessen Defense du Paganisme par l'empereur Julien en Grec et en Français, avec des dissertations et des notes pour servir d'éclaircissement au texte et pour en eviter les erreurs. Berlin 1764. ed. 3. 1769. 8. herausgegeben. (Vergl. Gieseler's Kirchengesch. Th. I., S. 319 der 2. Aufl.) Der Werth dieser Bruchstücke für die Geschichte der christlichen Kirche wird dadurch noch erhöht, daß weder von des Apollinaris *λόγος ὑπὲρ ἀληθείας κατὰ Ἰουλιανοῦ* (Sozom. V, 18), noch von den Widerlegungsschriften des Photius (Phot. Epit. 187) und des Philippus von Sida in Pamphylien (Socrat. VII, 27.) irgend Etwas auf uns gekommen ist.

Die vom Cyrillus mitgetheilten Einwendungen und Angriffe Julians gegen die Christen stützen sich entweder auf verkehrte und unhaltbare Beweisgründe, oder sie sind nur gegen Nebendinge und Aeußerlichkeiten des damaligen Christenthums gerichtet, ohne den unverfälschten Geist und Karakter des Evangeliums zu berücksichtigen; wie denn überhaupt dem Kaiser, seinem ganzen Bildungsgange nach, der göttliche und reinsittliche Gehalt der christlichen Religion fremd bleiben mußte, obgleich er in seiner Jugend die schriftlichen Urkunden derselben kennen gelernt und gelesen hatte. So machte er — um hier wenigstens einige Beispiele zum Beweise des Gesagten anzuführen — dem Christenthume den Vorwurf, daß es sich nicht zuerst unter den Mächtigen und Weisen der Welt verbreitet habe, daß es eine Religion für alle Völker, sowie für alle Stände und Lebensarten der Menschen seyn wolle, und daß die Taufe alle Sünden der Seele vertilgen solle, da sie doch nicht einmal den Aussatz, das Podagra, die Warzen und andere größere oder kleinere Mängel des Leibes hinwegzunehmen vermöge. Ebenso wirft er den Christen vor, daß sie das vom Himmel gefallene, von jeher für heilig gehaltene Ancile, welches der Stadt Rom und dem römischen Reiche ewigen Schutz zusichere, verlassen hätten und statt dessen das Holz des Kreuzes verehrten; daß sie sich selbst von den Worten Christi entfernten, indem sie den Märtyrern eine Verehrung erwiesen, von der sich in den Schriften des Neuen Testamentes nichts fände; daß sie sich auf deren Gräbern herumwälzten oder auf denselben schliefen, um auf diese Weise magische Künste zu treiben und prophetische Träume zu erhalten; endlich, daß sie das Beste aus dem Judenthume und Heidenthume weggelassen und das Schlechte aus beiden mit einander verschmolzen und in ihre Religion aufgenommen hätten.

Wie wenig Julian im Stande war, die christlichen Religionswahrheiten ihrem Inhalte nach unverfälscht und richtig aufzufassen, verrieth er auch dadurch, daß er mehrere unvereinbare Gegensätze in den Lehren des Neuen Testamentes zu finden glaubte und vorzüglich in der Lehre von dem alleinigen Gott als höchstem Wesen und von der Gottheit Christi Widersprüche nachzuweisen suchte. Aber er verwickelte sich selbst dabei in einen auffallenden Widerspruch, indem er an einer Stelle sagt, daß weder Paulus noch ein anderer der Evangelisten Jesus Gott zu nennen gewagt, vielmehr Johannes es erst später versucht habe, insgeheim auf eine künstliche Weise die Lehre von der Gottheit Christi einzuschieben, nachdem er gehört, daß in den hellenischen und italienischen Städten schon viele Menschen von diesem Aberglauben angesteckt wären und die Gräber des Petrus und Paulus insgeheim verehrt würden; während er an einer anderen Stelle in der Taufformel, welche er doch durchaus nicht für einen fremdartigen Zusatz zu den Evangelien hielt, eine Aufforderung zur Anbetung Christi und die Lehre von drei göttlichen Wesen findet. Ebenso beschuldigt er den Apostel Paulus in der Lehre von Gott nicht nur eines Schwankens zwischen dem Universalismus und Particularismus, sondern auch eines Widerspruches theils mit sich selbst, insofern er bald die Juden allein das Erbtheil Gottes nenne, bald die Heiden überrede, daß Gott nicht bloß der Gott der Juden, sondern auch der Gott der Heiden sey*); theils mit der Lehre Christi, wenn er behaupte, daß die Beobachtung des mosaischen Ceremonialgesetzes nicht nöthig sey, da doch Christus auch das geringste Gebot für verbindlich erklärt, und in der Bergpredigt ausdrücklich gesagt habe, er sey nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen (vergl. Neanders K.-Gesch. Bd. II, Abth. 1, S. 120—127 der 1. Ausg.).

Bei einer solchen oberflächlichen und mangelhaften Auffassung des Christenthumes,

*) „Wie ein Polyp," sagt er wörtlich, „ändert Paulus seine Lehren von Gott. Bald nennt er die Juden allein das Erbtheil Gottes, bald überredet er die Heiden, daß Gott nicht bloß der Gott der Juden, sondern auch Gott der Heiden sey. Man muß billig Paulus fragen: Wenn Gott nicht allein der Gott der Juden, sondern auch der Gott der Heiden war, warum sandte er den Moses, das Gesetz, die Propheten und die Wunder der Märchen den Juden allein?" Vergl. Cyrill. contra Julian. lib. III, pag. 106.

das ihm überdies nach den Erfahrungen, die er frühzeitig unter den Christen seiner Zeit machte, nur als ein Gewebe spitzfindiger Begriffsformeln und als ein Gottesdienst der Heuchelei und eines sklavischen Gehorsams erschien, mußte Julian, seinem ganzen eigenthümlichen Wesen nach, um so mehr den Vorsatz fassen, die schöneren Zeiten des Alterthums zurückzuführen und das durch die Lehren des Neuplatonismus veredelte Heidenthum wieder zur Staatsreligion zu erheben, da er von Jugend auf mit den Schätzen hellenischer Bildung vertraut, durch die Künste und Thaten der Vorfahren für das Große, Edle und Schöne entflammt und durch das Studium der Philosophie im Selbstdenken geübt war. Gleichwohl beobachtete er bei der Ausführung dieses Vorsatzes anfangs eine seinen philosophischen Grundsätzen entsprechende Toleranz, und wurde erst dann aus einem Gegner des Christenthums ein Verfolger der Christen, als diese ihn durch ihren Widerstand reizten. Aber eben das hartnäckige und immer stärker hervortretende Widerstreben des größten Theils seiner Unterthanen hätte ihn davon überzeugen sollen, daß er seine Zeit verkannte und durch die Verleugnung der längst herrschend gewordenen christlichen Religion einen politischen Fehler beging, für den er noch würde hart haben büßen müssen, wenn die Vorsehung ihm ein längeres Leben verliehen hätte.

Quellen: *Juliani* opera ed. Spanheim. Lps. 1696. *Ammianus Marcellinus* ed. Wagner et Erfurdt. Lps. 1808. *Zosimus* ed. Reitemeyer. Lps. 1784. *Libanius* ed. Reiske, 4 voll. Altenb. 1791—97. *Mamertini* Panegyricus in Julianum Imperatorem. *Eunapius* ed. Boissonade, Amstelod. 1822. *Gregorii Nazian.* in Julianum invectivae duae. — Die alten Kirchenhistoriker: *Socrates, Hermias, Sozomenus* und *Theodoretus.* — Neuere Schriftsteller: *Tillemont*, Histoire des Empereurs Romains, Bd. V, S. 483—576; Gibbon, Gesch. des Verfalls u. Untergangs des röm. Reichs, übers. von Schreiter, Th. 5 u. 6; A. Neander, Julian und s. Zeitalter. Lpz. 1812; dessen Allgem. Gesch. der christlichen Religion u. Kirche, Bd. II, Abth. 1. — *Henke*, de theolog. Juliani. Helmst. 1777. 4.; *van Herverden*, de Juliano relig. christ. hoste eodemque vindice. Lugd. 1827; Wiggers Julian der Abtr. in Illgens Zeitschr. 1837, Bd. VII, Heft 1; *Schulze*, de philos. et moribus Juliani, Strals. 1839; Weißenborn u. Danz in der Allg. Encykl. d. W. u. K. Th. 27, S. 221—244; Teuffel in Pauly's Encykl. des klass. Alterth. Bd. IV, S. 401—416. G. H. Klippel.

Julius Africanus, christlicher Chronograph des 3. Jahrhunderts, war nach Suidas (s. v. Africanus) ein geborener Lybier, hatte aber seinen gewöhnlichen Aufenthalt zu Emmaus (später Nikopolis) in Paläſtina. Suidas gibt ihm auch den Beinamen Sextus. Von seinem Leben ist nur wenig bekannt. *Eusebius* (h. e. VI, 31.) erzählt, daß er, um Heraclas, den Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, zu hören, eine Reise nach Alexandria gemacht habe, wie daß er von den Einwohnern der verfallenen Stadt Emmaus zum Abgeordneten an den Kaiser Heliogabalus gewählt worden sey, um die Wiederherstellung ihrer Stadt von diesem Kaiser auszuwirken, was ihm auch gelang (cf. Hieronym. de vir. illustr. c. 63.). Er war ein Freund des Origenes, und da Julius diesen in seinem an ihn gerichteten Brief, obwohl er bereits 50 Jahre zählte, mit dem Namen „Sohn“ anredet, so schloß man, Julius müsse im J. 238 bereits ein hochbejahrter Greis gewesen seyn; ebenso führte der Ausdruck „College“ zu der Vermuthung, Julius sey vielleicht Priester gewesen. Seine Blüthezeit fällt nach Hieronymus in die Regierungsjahre des Kaisers Heliogabalus und Alexander Severus. Ueber die Zeit seines Todes fehlen sichere Nachrichten. Er stand bei den Alten im Ruf ausgezeichneter Gelehrsamkeit. Er ist bekannt als der erste Verfasser einer christlichen Weltgeschichte, Chronographia oder de temporibus in fünf Büchern, denen Eusebius große Genauigkeit nachrühmt. Das Werk begann mit der Schöpfung der Welt und ging bis in's dritte Jahr der Regierung des Heliogabalus (221 n. Chr.). Eusebius und die nächstfolgenden Historiographen haben dieses Werk viel benützt, und diesem Umstande verdanken wir es, daß uns, nachdem das vollständige Werk verloren gegangen ist, wenigstens noch Bruchstücke (bei Gallandi gesam-

melt) gerettet worden sind. Neander (K.Gesch. I, 3. S. 805) glaubt, das Werk sey wohl von einem apologetischen Zwecke ausgegangen. Julius ist ferner bekannt durch zwei Briefe, von denen der eine an Origenes, der andere an einen gewissen Aristides gerichtet ist. Zu ersterem gab Veranlassung, daß Origenes bei einer in Gegenwart des Africanus gehaltenen Unterredung die Geschichte der Susanna nach der Autorität der alexandrinischen Version als eine ächte zu dem Daniel gehörende Schrift citirt hatte. Africanus äußerte ihm hierüber mit achtungsvollem Ton und großem Scharfsinn sein Befremden und bat ihn um weitere Erörterungen. Origenes antwortete ihm von Nicomedien aus in einem ausführlichen Schreiben. Der zweite Brief an Aristides handelt von der Auflösung der Differenz zwischen den Geschlechtsregistern Jesu bei Matthäus und Lukas. Er bekämpft darin diejenigen, welche behaupteten, es seyen nur deßhalb diese verschiedenen Geschlechtsbücher ausgegeben worden, um auf diese Weise die Wahrheit anschaulich zu machen, daß Christus zugleich König und Hohepriester sey, als vom königlichen und priesterlichen Geschlechte stammend. Hiebei erklärt er sich entschieden gegen die Theorie von einer fraus pia: „Fern sey es, daß eine solche Meinung in der Kirche Christi herrschend werden sollte, etwas Falsches sey zum Preise Christi ersonnen.“ Die von ihm versuchte, angeblich auf Traditionen, die Familienverwandte Jesu ihm mitgetheilt, gestützte Ausgleichung ist bekannt; Eusebius (h. e. I, 7.) hat sie in einem Bruchstück dieses Schreibens aufbewahrt. Sie beruht auf der Leviratsehe, die, laut jener Aussagen, in eben diesem vorliegenden Falle stattgefunden haben solle, und wornach Joseph Jakobs natürlicher und Heli's Pflichtsohn aus einer und derselben Gattin gewesen wäre. — Eusebius, Photius und Suidas legen unserem Chronographen noch ein Werk (in 24 Büchern) bei, das eine Art von literarischem Quodlibet nach Art der damaligen unwissenschaftlichen Polyhistorie enthielt, zumeist medicinischen und naturwissenschaftlichen Inhalts, κεςοι überschrieben. Nach Suidas hätte der Verfasser darin Anleitung gegeben, Krankheiten durch gewisse Wortformeln, Zaubermittel u. dgl. zu heilen. Da ein solcher Inhalt aber sich nicht mit den Einsichten und Grundsätzen reimen zu lassen scheint, welche wir diesem Mann nach dem sonst Bekannten zuschreiben müssen, so meinte Dupin, die Angabe beruhe auf einem Irrthum, indem Julius Africanus mit einem Sextus Africanus verwechselt worden sey, und das um so mehr, als die betreffende Stelle bei Eusebius schon deßwegen verdächtig sey, weil sie sich in Rufin's Uebersetzung nicht finde. Da aber diese Gründe gegen die Zeugnisse der genannten Autoren zu wenig Gewicht haben, so wäre es das Natürlichste, mit Neander anzunehmen, daß Africanus dieses Werk, ehe sich noch seine Denkart zu einer entschieden christlichen ausgebildet, geschrieben hätte. Endlich werden dem Africanus von Handschriften die Märtyreracten der heil. Symphorosa und vom Abte Tritenheim mehrere Tractate de trinitate, de circumcisione, de Attalo, de Pascha, de Sabbate zugeschrieben, die aber entschieden nicht ihm, sondern dem römischen Presbyter Novatian angehören. Vgl. Möhler, Patrologie I. S. 577—580. *Routh*, Rel. sacr. II. p. 108 sqq. *Gallandi*, Biblioth. II. Th. Pressel.

Julius I—III., Päbste. Julius I., ein Römer, wurde nach einer viermonatlichen Vakanz des bischöflichen Stuhles als Nachfolger des Marcus († 7. Oct. 336) am 6. Februar 337 gewählt und verwaltete dieses Amt bis zu seinem Todestag den 12. April 352. Von seiner Wirksamkeit ist uns nicht viel mehr aufbewahrt, als sofern dieselbe auf die athanasianischen Streitigkeiten sich bezog. Julius nahm sich mit aller Energie des von der herrschenden Partei der orientalischen Kirche seines Amtes entsetzten Athanasius an, und als die Synode von Antiochien Abgeordnete an Julius sandte, welche demselben die Beschuldigungen gegen Athanasius vortrugen, und diesen einige Aeußerungen entfallen waren, welche der römische Bischof wenigstens so deuten konnte, als ob sie an die Entscheidung einer neuen zahlreicheren Synode appellirt hätten, nahm dieser diese Appellation mit beiden Händen an, und erließ an beide Parteien die Aufforderung, durch ihre Abgeordneten ihre Sache vor einer unter seinem Vorsitz zu versammelnden Synode vorzutragen. Aber den Orientalen war es gar nicht in den Sinn gekommen, dem römischen

Bischof ein oberrichterliches Ansehen einzuräumen (vgl. Epist. Synodalis Syn. Sardicensis ad Donatum b. Mansi III, p. 136). Sie erklärten dem Julius, er solle nicht glauben, daß er deshalb mehr sey als andere Bischöfe, weil er als Bischof einer größeren Stadt vorstehe; zwar seyen sie sehr beleidigt, wollen aber doch die Gemeinschaft mit Julius fortsetzen, wenn er die Absetzung der von ihnen Verurtheilten und die Einsetzung der von ihnen an die Stelle Jener eingeweihten Bischöfe genehmige. Julius hielt die Synode ohne die Orientalen und dieselbe erkannte Athanasius als rechtmäßigen Bischof an. Julius zeigte dieses den Orientalen Namens der in Rom versammelten Synode in einem Schreiben an, in welchem er zugleich mit großer Feinheit auf den ihm gemachten Vorwurf so antwortete (§. 6.): „Wenn Ihr in der That meinet, die Würde aller Bischöfe sey gleich, und man dürfe sie nicht nach der Größe der Stadt bemessen, so wäre es doch seltsam, daß sie von kleinern Städten, die ihnen durch Gott zu Theil geworden wären, in größere sich versetzen ließen.“ An der Synode von Sardica nahm Julius durch seine Legaten Theil; als aber die Orientalen Sardica verließen und abgesondert zu Philippopolis tagten, ward er von diesen excommunicirt. Als im Jahr 349 Athanasius nach Alexandrien zurückkehren durfte, übersandte Julius den Alexandrinern ein eigenes Schreiben, worin er ihnen Glück wünschte. Dieses und das oben erwähnte Schreiben des Julius sind allein von seinen Schriften auf uns gekommen (vgl. *Socrates*, Hist. eccl. II, 23. Athan. Apol. 2, p. 770). Julius starb den 12. April 352. An diesem Monatstag feiert die katholische Kirche sein Gedächtniß. Mit Unrecht gibt die morgenländische Kirche Julius als Verfasser einer ihrer Liturgieen aus.

Julius II., geboren in dem Flecken Albezzola bei Savona, war ein Sohn Raphaels della Rovere, der ein Bruder von Sixtus IV. war. Letzterer beförderte seinen Neffen schnell zu hohen Würden, gab ihm zuerst das Bisthum zu Carpentras und ernannte ihn 1471 zum Cardinal von St. Peter ad vincula. Von dem Pabst Alexander VI. angefeindet, begab sich Julius nach Frankreich und begleitete den König Karl bei seinem Feldzug gegen Neapel. Am 31. Octbr. 1503 ward er mit Hilfe seiner Reichthümer einstimmig zum Pabste gewählt. In der That brauchte das damals so zerrissene, von Fremden zur Beute ausersehene Italien einen so thatkräftigen, kriegerischen Mann, und so bald wir Julius als weltliches, und nicht als kirchliches Oberhaupt betrachten, wird das Urtheil über ihn ein sehr anerkennendes, rühmliches seyn müssen. Gleich nach seiner Erhebung richtete er sein Hauptaugenmerk darauf, die Romagna gegen Venedig zu vertheidigen und in den Besitz der borgianischen Vesten zu gelangen. Im August 1506 rückte er selbst an der Spitze von 24 Cardinälen und von 400 Gensdarmen gegen Perugia, das sich ihm ergab, und am 11. Nov. zog er triumphirend in Bologna ein, dessen Freiheiten er bestätigte und dessen Verfassung er neu ordnete. Gegen die Republik Venedig, welche die östlichen Grenzstädte nicht herausgeben wollte, trat er der am 10. Dcbr. 1508 geschlossenen Ligue von Cambray bei und half sie mit geistlichen und weltlichen Waffen bekämpfen. Am 27. April 1509 schleuderte er gegen die Republik, ihre Behörden und Bürger den Bannstrahl, indem er ihr noch eine Frist von 24 Tagen zugestand, ob sie etwa das der Kirche Geraubte wiedererstatten wollte. Nach dieser Frist sollte Venedig und sein ganzes Gebiet und jeder Ort, der einem Venetianer Zuflucht gewähre, unter dem Interdict, und alle Venetianer für Feinde des christlichen Namens zu achten seyn, Jedem preisgegeben und zur Sklaverei verdammt. Als endlich Venedig, um den übermächtigen Bund zu trennen, dem Pabste nachgab, dagegen versprach, die geistliche Gerichtsbarkeit nicht weiter zu beschränken und allen päbstlichen Unterthanen freien Handel und freie Schifffahrt auf dem adriatischen Meer zuzugestehen, sagte Julius, den Verbindlichkeiten, die er gegen Ludwig XII. und Maximilian eingegangen hatte, zum Trotz, die Aufhebung des Bannes zu (20. Febr. 1510), und trat nun den Franzosen und ihrem Bundesgenossen Alphons, Herzog von Ferrara, feindlich gegenüber. Den König von Frankreich erklärte er (3. Juli 1510) Neapels verlustig und belehnte mit diesem Reich ausschließlich Ferdinand den Katholischen. Im folgenden Monat (9. August) erließ er gleichfalls eine Bulle gegen Al-

phons, in welcher er diesen aller Würden und Ehren verlustig erklärte, dessen Unterthanen vom Eid der Treue lossprach und ihnen befahl, die Waffen gegen ihn zu erheben, der vom Fluch der Kirche getroffen sey. Ehe Julius diesen Schritt that, hatte er mit Venedig, Spanien, England und den Eidgenossen einen heiligen Bund geschlossen. Ein gichtbrüchiger Greis stürzte er sich in alle Mühen und Gefahren eines Winterfeldzugs, und im J. 1512 gelang es ihm mit Hülfe seiner Bundesgenossen, Frankreich über die Alpen zurückzuwerfen. Um St. Peters Schwert auch mit geistlichen Waffen zu bekämpfen, hatte Ludwig XII. durch einige abtrünnige Kardinäle ein allgemeines Concil nach Pisa berufen (5. Nov. 1511); allein dasselbe, fast nur aus französischen Prälaten bestehend, entbehrte allen Nachdrucks; nachdem es in seiner letzten Sitzung (21. April 1512) die Suspension über Julius ausgesprochen hatte, zerstreuten sich die meisten Väter aus Furcht vor den Schweizern, und der Versuch, die Synode, erst in Asti, dann in Lyon fortzusetzen, mißglückte ganz. Im Gegensatz von Pisa berief Julius, gemäß dem Versprechen, das er bei seiner Wahl zum Pabst ablegen mußte, auf den 19. April 1512 ein ökumenisches Laterauconcilium. Aber ehe die Synode etwas Weiteres beschlossen hatte als die Vorladung Frankreichs wegen der pragmatischen Sanction und die Verfluchung jeder Simonie bei der Pabstwahl, ward Julius von einem Anfangs unbedeutenden Fieber befallen, das aber bald gefährlich wurde. Der Pabst benützte noch die wenigen ihm übrigen Tage, dem Herzog von Urbino die Vicarie von Pesaro durch das Cardinalscollegium bestätigen zu lassen und einige kirchliche Anordnungen zu treffen und starb (am 21. Februar 1513) unter unermeßlichen Entwürfen. Ganz geheim hatte er dem Kaiser die Rechte des Reichs auf Siena für 30,000 Ducaten abgekauft, in der Absicht, den Herzog von Urbino damit zu belehnen; um 40,000 Ducaten sollte ihm Modena von Maximilian überlassen werden. Zugleich wollte er die Luccheser, die sich eines Theils der Garfagnana gegen Alphons bemächtigt hatten, bekriegen und hoffte auch die Medici wieder aus Florenz zu vertreiben. Alles aber sollte nur dem Hauptplan seines Lebens dienen, mit Hülfe der Schweizer allmählig alle anderen Barbaren aus Italien zu vertreiben. Kein Wunder, daß dem heldenmüthigen Mann in Italien unsterblicher Nachruhm folgte, während ihn jenseits der Alpen bittere Strafreden und heitere Satyren trafen. Ranke sagt von ihm: „Seine edle Seele war voll hoher und für ganz Italien dringender Plane“ und Leo: „Bei allen Schwächen und Leidenschaften gehört dieser Pabst doch unter die edelsten Karaktere des damaligen Italiens.“ Zu seinem Ruhm verdient auch dieses noch bemerkt zu werden, daß der kriegerische Mann im großartigsten Sinn alle Künste des Friedens ehrte, wie er denn die Bibliothek der Jacobiner, deshalb bibliotheca Julia genannt, sehr vergrößerte und den Grundstein zur neuen Peterskirche legte.

Julius III. Am 7. Febr. 1550 wurde der Kardinal Johann Maria Giocci zum Pabste gewählt, der sich den Namen Julius III. beilegte und am 22. Febr. krönen ließ. Er war aus Monte S. Sovino im Aretinischen gebürtig, im J. 1536 von Paul III. zum Kardinal erhoben worden und hatte sich beim Tridentiner Concil als päbstlicher Legat den Ruhm eines der Geschäftsführung vollkommen kundigen Manns erworben. Auf dem päbstlichen Stuhl angelangt, war er mehr mit seiner reizenden Villa, als mit der Kirche beschäftigt und überließ die Amtsgeschäfte dem Cardinal Crescentio. Den Drohungen und Lockungen des Kaisers gab er mit Widerstreben nach und ließ die in Bologna entlassene Synode am 1. Mai 1551 in Trient fortsetzen. Den Jesuiten war er sehr gewogen, und stellte deren Gesellschaft nicht nur den Universitäten an die Seite, sondern befreite sie auch von manchen Schwierigkeiten, die ihr auf verschiedenen Universitäten gemacht wurden (Bulle vom 22. Oct. 1550). Im Uebrigen war seine Regierung sehr unthätig. Gerechten Tadel hat er sich durch seine müßige Ueppigkeit, seinen Nepotismus und insbesondere durch seine erste Cardinalsernennung (später ernannte er auf einmal 14 Cardinäle!) zugezogen, indem er einen kaum 16jährigen Jüngling von geringer Abkunft, der im Hause des Cardinals del Monte Affenwärter gewesen war, zum Cardinal machte. Als sich die übrigen Cardinäle über diese Wahl beim Pabste beschwerten, antwortete er

ihnen: „Was für Tugenden und Verdienste habt Ihr denn an mir gefunden, wodurch Ihr hättet bewogen werden können, mich zur päbstlichen Würde zu erheben?“ Julius III. starb am 23. März 1555 in Folge seines ausschweifenden Lebens. Kurz vor seinem Tode hatte er noch den Cardinal Morone als seinen Legaten auf den Augsburger Reichstag abgesandt. Th. Pressel.

Julius Echter von Mespelbrunn, Fürstbischof zu Würzburg und Herzog von Franken, ward am 18. März 1545 geboren zu Mespelbrunn im Hochstift Mainz. Sein Vater war kurfürstlich Mainzischer geheimer Rath und Oberamtmann zu Diepurg. Schon nach seinem zehnten Lebensjahre wurde er zu Würzburg als Domherr vorgestellt und mit dessen Kanonikat versehen, und im J. 1559 erhielt er auch ein Kanonikat an der Mainzer Domkirche. Nachdem er auf den hohen Schulen zu Mainz, Köln, Löwen, Duai, Paris und Pavia und auf Reisen in den Niederlanden, in Frankreich und Italien, wo er zu Rom den Grad eines Licentiaten der Rechte erhielt, seine Kenntnisse bereichert hatte, wurde er 1569 zu Würzburg in das Domcapitel als wirklicher Capitular aufgenommen, und ein halbes Jahr später zum Domscholastiker und bald nachher zum Domdechanten ernannt. Als er endlich wenige Jahre später (1. Dec. 1573) zum Fürstbischof von Würzburg erwählt wurde, war er noch nicht volle dreißig Jahre alt und noch nicht Priester. Nach althergebrachter Sitte sandte er den Domdechanten Neithard von Thuengen zur Erlangung der päbstlichen Bestätigung nach Rom, ebenso wegen der Belehnung durch Kaiser Maximilian II. nach Prag. Im J. 1574 ließ er sich vom ganzen Lande feierlich huldigen und 1575 zum Bischof consecriren. Am 4. Mai 1575 wurde auch der Lehenbrief zu Prag ausgestellt und am 9. Okt. 1577 von Rudolph II. erneuert. Julius, der schon als Domcapitular und Domdechant auf Verbesserung des geistlichen und religiösen Zustandes des Hochstifts Würzburg gesonnen hatte, ließ auch jetzt dieses sein Hauptaugenmerk bleiben, erkannte aber, daß es zur Erreichung seines Zwecks vor Allem nöthig sey, sein Ansehen im Reiche zu befestigen und sich durch Anschluß an die katholischen weltlichen und geistlichen Reichsstände eine Macht zu schaffen. In dieser Absicht betheiligte sich Julius 1576 am Regensburger Reichstag, nahm sich mit allem Eifer des Landsberger Bundes an und wohnte 1582 dem Reichstag zu Augsburg persönlich bei. Kaiser Rudoph II., bei welchem Bischof Julius in hohem Ansehen stand, bediente sich desselben wiederholt zu Geschäften in Reichsangelegenheiten, besonders in den Jahren 1578 u. 79 bezüglich der Unruhen in den spanischen Niederlanden. Im J. 1584 wurde Julius zu einem der drei kaiserlichen Commissäre ernannt, welche auf dem Rothenburger Convent die durch den Religionswechsel des Kurfürsten Gebhard zu Köln veranlaßten Wirren beseitigen sollten. Seit dem Entstehen der Liga war Julius immer eines der eifrigsten Mitglieder derselben gewesen. Der Bundesoberst dieser Liga, der bayerische Herzog Maximilian, war ein vertrauter Freund des Bischofs. — Das hohe Ansehen, welches sich Julius durch seine Mitbethätigung an den Angelegenheiten des Reichs und der römischen Kirche erworben hatte, machte es ihm möglich, zunächst auch mit den seinem Hochstifte benachbarten Reichsständen vortheilhafte Verträge für dieses zu schließen und alte Grenzstreitigkeiten abzuthun, um sich hiedurch die nöthige Ruhe für ein ungehindertes Wirken im Innern seines Gebietes und für den Hauptzweck seiner Regierungsthätigkeit, nämlich für die Wiederherstellung der katholischen Religion und des alten Wohlstandes seines Hochstifts zu verschaffen. Die häufigen Mißhelligkeiten mit dem Erzbisthum Mainz, das den größeren Theil der Westgrenze des Hochstifts Würzburg bildete, wurden in den Jahren 1585, 1593, 1600 u. 1614 durch Vergleiche gehoben. Schwieriger waren seine Beziehungen zu dem nordwestlichen Nachbar, der Abtei Fulda. Ein Theil der Capitularen dieser Abtei war mit ihrem Abte, Balthasar von Dernbach, der die Jesuiten berief und ein Jesuitenseminar errichten wollte, entzweit, und wollte dem Fürstbischof Julius von Würzburg die Administration der Abtei zuwenden. Dieser wollte die günstige Gelegenheit zur Vereinigung des Stiftes Fulda mit Würzburg nicht ungenützt vorübergehen lassen. Er bezweckte somit, die Administration dieses

Stiftes nicht nur sich, sondern auch allen seinen Nachfolgern im Hochstift Würzburg zu sichern, also eine vollkommene unio in capite beider Stifte, unbeschadet der Selbständigkeit der Abtei Fulda in Ansehung ihres eigenen Capitels, ihrer Güter und ihrer Reichsstandschaft. Der damalige Abt sollte zu freiwilliger Abdankung vermocht und die päbstliche Licenz zu genannter Union nachgeholt werden. Allein der Abt beklagte sich in Rom und gleichzeitig in Wien bei Kaiser Rudolph. Erst im J. 1602 erfolgte die Entscheidung des langwierigen Streites, und zwar zu Gunsten des Abts Balthasar, für welchen sich der Pabst bei'm Kaiser verwendet hatte. Balthasar, sofort restituirt, übernahm noch im Dec. 1602 seine vorige Würde, Amt und Einkünfte wieder. Das Benehmen des Fürstbischofs in dieser ganzen Angelegenheit war im höchsten Grad widerrechtlich und eigensinnig. Vergebens war er von Pabst Gregor XIII. am 15. Sept. 1576 schon mit dem Bannfluche bedroht, vergebens wurde diese Drohung in einem Breve vom 13. Juni 1578 an den Erzbischof Wolfgang von Mainz, und in einem andern vom 12. Nov. 1581 an Rudolph II. wiederholt: Julius wich erst der höchsten Entscheidung des Kaisers und mußte den verübten Schaden ersetzen, obwohl er bei seinem Aufenthalt in Wien sich die kaiserliche Gunst zu gewinnen nicht ohne Erfolg bemüht hatte. — Nachdem die Abtei Banz, zwischen der Itz und dem Main im Banzgau gelegen, durch die Auswanderung des Abts Georg I. Truchseß von Henneberg, welcher sich verheirathete und zur protestantischen Kirche übergetreten war, 1568 aufgelöst und deren Verwaltung in große Unordnung gerathen war, so ließ Julius sie am 22. Mai 1574 durch andere Geistliche wieder besetzen und die alte Ordnung wiederherstellen. Mit der Abtei Ebrach, die im Vertrauen auf die großen Besitzungen und Privilegien ihres Klosters Reichsunmittelbarkeit oder Exemtion vom Hochstifte Würzburg beanspruchte, schloß Julius den 19. Jan. 1594 einen Vertrag über das Schutz- und Steuerrecht. Die beiden Benediktinerabteien Schwarzach und Stephan setzte er, zur Förderung der Ordnung, 1590 unter eine gemeinschaftliche Verwaltung auf eine Reihe von Jahren. Dem Kloster Trieffenstein erwies er große Gefälligkeiten für den längeren Bestand. Die Abtei Brumbach nahm er gegen die Anmaßungen der Grafen von Löwenstein zu Wertheim 1589 durch 1200 bewaffnete Unterthanen und hundert Reiter in Schutz. Das Stift und die Propstei Comburg wurden dem Hochstifte Würzburg unterworfen. Ebenso schloß Julius mit dem Deutschorden mehrere Verträge. Zu den wichtigeren gehört der vom J. 1592 über die Centgerichtsbarkeit zu Ober- und Unter-Balbach, der von 1593 wegen der Würzburgischen geistlichen Gerichtsbarkeit im deutschherrlichen Gebiete, und ein Vertag von 1597 wegen Exequirung der Consistorialurtheile sowie Publicirung geistlicher Mandate und der Nachsteuer und Schatzung beiderseitiger Unterthanen.

Während Julius also in den Reichsangelegenheiten wie gegen seine Nachbarn für die Erhaltung und Mehrung seines Hochstiftes wirkte, ließ er die inneren Angelegenheiten seines Stiftes keineswegs außer Acht. Er hatte in einer der bedrängtesten Epochen, welche das Hochstift Würzburg jemals gesehen, seine Regierung angetreten. Verschiedene Ursachen hatten eine gräßliche Verwirrung angerichtet: außer der Verbreitung der Reformation in dem fürstbischöflichen Gebiet hatte Julius die bittere Erbschaft der Folgen des Bauernkrieges, der langwierigen Grumbach'schen Händel, des markgräflichen Krieges und der theuer abgewandten Gefahr eines hessischen Krieges angetreten. Wollte er sein Bisthum vor Säcularisation bewahren und zugleich dem Uebertritt zum Protestantismus in seiner Heerde steuern, so mußte er zu energischen Mitteln seine Zuflucht nehmen. Ein solches erkannte er zunächst in Verbesserung des Unterrichts durch Errichtung mehrerer Volksschulen und einiger Gymnasien, ganz besonders aber durch Gründung einer Universität. Gleich bei seinem Regierungsantritt hatte er das Domcapitel um Mitwirkung zur neuen Stiftung (eigentlich Erneuerung) einer Universität in Würzburg gebeten und bereits im Jahr 1575 von Pabst Gregor XIII. und vom Kaiser Maximilian II. die entsprechenden Privilegien hiezu ausgewirkt. Nach standhafter Beseitigung vieler Hindernisse legte er 1582 den Grundstein zu dem noch bestehenden Universitätsgebäude, dessen Tempel er am

8. Sept. 1591 einweihte. Als der Stifter der Universität einstimmig zum ersten Rektor derselben erwählt wurde, lehnte er diese Wahl zuerst ab und nahm erst nach inständigem Bitten und dem Vorschlage, einen Prorektor aufzustellen, dieselbe mit der Aeußerung an: „er habe diese Universität zur Ehre des ewigen Gottes und zum Nutzen des ihm anvertrauten gemeinen Wesens errichtet, und es liege ihm nichts so sehr am Herzen, als daß für jenen Zweck die Jugend mit Wissenschaften und Kenntnissen ausgeschmückt werde; er sey von Jugend auf durch Gottes Gnade so erzogen worden, daß er zur Vertheidigung der heil. katholischen Kirche und des Glaubens alles das Seinige, wie es der große Gegenstand verdiene, beizutragen sich verpflichtet halte, und das fordere von ihm auch die bischöfliche Würde, womit er von Gott geziert worden sey; er werde, so lange er lebe, sich eifrigst bemühen, alles das zu leisten, was von seinen Kräften nur erwartet werden könne." Um die Fonds für die neue Universität reichlich fließen zu machen, suchte der Fürstbischof von den Stiftern und Klöstern seiner Diöcese Beiträge zu erwirken, auch wandte er mit päbstlicher Bestätigung die Einkünfte mehrerer seit dem Bauernkrieg verlassener Klöster diesem Zwecke zu. Er übertrug die Leitung und das Lehramt des Gymnasiums, der Philosophie und der Theologie den Jesuiten, das Lehramt der Rechts- und Arzneiwissenschaft ausgezeichneten weltlichen Pflegern derselben. Den Jesuiten übergab er das Kloster und die Einkünfte von St. Agnes und fügte zum Fonds ihres Collegiums noch 30,000 fl. Der juridischen Fakultät übergab er einen besondern Fond von 20,000 fl. und der medicinischen mehrere Stipendien, mit der Erlaubniß, ausgebildete junge Aerzte auf Kosten der Universität in fremde Länder reisen zu lassen. Gleichzeitig richtete er drei Collegien ein. Das erste, Collegium St. Kiliani, das seinen Platz im Universitätsgebäude erhielt, war für vierzig Kandidaten der Theologie bestimmt, die zur Seelsorge und zu pfarrlichen Verrichtungen angeleitet werden sollten, und für jeden dieser Zöglinge wurden achtzig Gulden jährlich ausgeworfen. Die Zöglinge der zweiten Stiftung, Collegium Marianum genannt, sollten gleichwohl auch Theologie studiren und zum geistlichen Stande erzogen werden; weil aber Mancher von ihnen keine Neigung oder Fähigkeit zu diesem Stande verrathen dürfte, sollte einem Solchen auch der Uebertritt in andere Fakultäten gestattet seyn. Für jeden Zögling wurden neben Wohnung und Unterricht 25 Gulden jährlich bestimmt, bis sie zum Hauptcollegium und dessen Fundationen reif wären. Das dritte Collegium wurde ebenfalls für vierzig Zöglinge gestiftet, aber für arme Jünglinge, die zur Verfolgung der Studien alles Nothwendige daselbst finden sollten und angehende Studenten wären. Jedes der drei Collegien wurde auch mit den nöthigen Büchern versehen; sie wurden aber später in Ein Seminar verschmolzen, das den Namen St. Kiliansseminar erhielt. Im Jahr 1607 stiftete Julius zu den bereits errichteten Collegien noch ein neues für 24 unbemittelte adelige Jünglinge, welche im St. Kilianscollegium wohnen und daselbst unter frommen und gelehrten Magistern und Aufsehern zu freien und adeligen Uebungen erzogen werden sollten. Im J. 1589 ließ Julius eine gedruckte Nachricht über die von ihm gestiftete Universität und die drei hiezu gehörigen Collegien durch sein Hochstift circuliren, und darin alle seine Unterthanen und Untergebenen zu deren Benützung für ihre Jugend freundlichst einladen. Auch in diesem Schreiben wird auf den Gewinn, welchen die Studien für die Erhaltung des katholischen Glaubens und der römischen Kirche haben sollen, besonderer Nachdruck gelegt, und zugleich den Jesuiten die Palme im Unterrichtswesen zuerkannt: „Was die Vorlesungen betrifft, so glaubten wir vor Allem diejenigen fördern zu müssen, welche zu dem von uns gesetzten Zweck, d. i. zum Heil der Seelen das Meiste beitragen, nämlich die Vorlesungen der Theologie und die mit denselben nothwendig verbundenen der Philosophie. Da wir nun wissen, mit welchem Erfolge diese Wissenschaften an vielen Orten von den Gliedern der Gesellschaft Jesu gelehrt worden, und mit welcher Treue und Anstrengung sie nicht nur den Vorlesungen für die Studirenden, sondern auch der Belehrung des Volks, der Erörterung der Gewissensfälle und den anderen, in ihrer Gesellschaft üblichen Diensten und Verrichtungen seit der Zeit ihrer Ankunft in

Franken obliegen, und da wir hoffen, daß sie in den genannten Wissenschaften und auch im Unterrichte an den höheren Fakultäten in der Zukunft nicht weniger Thätigkeit und Ernst zeigen werden, so haben wir bald eingesehen, daß wir ihnen diese Wissenschaften zu lehren und zu lesen auftragen könnten.«

Für die öffentliche Bibliothek sammelte er viele Handschriften und gedruckte Bücher, Münzen und Alterthümer. Zur feierlichen Einweihung der Universität im J. 1582 hatte er viele deutsche Fürsten um sich versammelt. Er brachte durch unermüdliche Sorgfalt die Universität in solchen Flor, daß sie von 1582 bis zu seinem Tode 1617 von fast 25,000 studirenden Jünglingen des In- und fernsten Auslandes besucht wurde. Ebenso umfaßte Julius auch mit seiner landesväterlichen Fürsorge die Volksschulen auf dem Lande, indem er den bestehenden mehr Aufschwung verschaffte und viele neue errichtete. Er dachte auch auf die Errichtung eines zweiten Gymnasiums in seinem Hochstifte für die oberen Stifslande, konnte aber erst gegen das Ende seiner Regierung zur Ausführung dieses Planes schreiten, indem er das herabgekommene Augustiner-Eremitenkloster zu Münnerstadt hiezu einrichten ließ. — Während nun der Fürstbischof durch Uebertragung des größten Einflusses an die Jesuiten auf seiner Universität der reinen katholischen Lehre Vorschub zu leisten bemüht war, mußte er auch die angebliche Irrlehre, die in seiner Diöcese sich verbreitet hatte, ausrotten, und er that dieses nicht ohne Härte mit Anwendung von Gewalt. Nach einander vertrieb er über hundert lutherische Prediger aus dem Lande, ebenso verdrängte er alle Lehrer des evangelischen Gaubens aus der Schule, ja er entfernte sogar alle weltliche Beamteten und Bediensteten in den Collegien und auf den äußeren Aemtern und Kellereien, welche dem Protestantismns ergeben waren, von ihren Stellen und Aemtern. Diese Maßregel wurde sogar auf evangelische Magistratspersonen in den Städten ausgedehnt, während das Volk durch Missionen und Visitationsreisen in den Schooß der römischen Kirche zurückgeführt werden sollte. Umsonst hatten die Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg, die Rheinpfalzgrafen, Johann Kasimir und Philipp Ludwig, der Landgraf Wilhelm zu Hessen und sein Bruder Landgraf Ludwig, der Herzog Ludwig zu Württemberg, Herzog Johann Kasimir zu Sachsen, Markgraf Johann Friedrich zu Brandenburg, Markgraf Jakob zu Baden und Joachim Ernst, Fürst zu Anhalt, in dringlichen Schreiben vor diesen harten Maßregeln gegen die Evangelischen gewarnt: Julius blieb unbeweglich und verband sich zur Beförderung des Hauptzweckes, welchen er seinem Leben gesteckt glaubte, nämlich der Ausrottung des Protestantismus mit Herzog Maximilian von Bayern, und unterstützte alle Umtriebe der Jesuiten und Bettelmönche, unter welchen er die Karmeliten, Capuciner und Franziskaner in der Erbauung der Kirchen und Klöster vorzüglich unterstützte. So unchristlich und tyrannisch übrigens diese Maßnahmen gegen die Protestanten an sich erscheinen müssen, so mild müssen wir denjenigen beurtheilen, von welchem sie ausgingen, wenn wir sehen, wie derselbe auch als strenger und unberufener Reformator in seiner eigenen Kirche wirkte und gegen die Schäden derselben nichts weniger als blind war. Wegen Reformirung seines Klerus hatte der Bischof bereits von 1578 bis 1582 mehrere Verhandlungen mit dem Domcapitel gepflogen, allein sie führten zu keinem entscheidenden Resultate, und der Bischof mußte daher meistens für sich allein seine Absichten und Plane durchführen. Einer seiner dringendsten Wünsche war, daß dem Klerus die Haltung von Concubinen nicht länger nachgesehen, sondern diese allenthalben fortgeschafft werden möchten. Hierauf entgegnete sein Domcapitel: eine solche Maßregel sey nicht ausführbar, indem die Geistlichen alsdann entweder in andere katholische Lande, wo mehr Nachsicht geübt würde, auswandern, oder wohl gar ihre Concubinen heirathen und zur protestantischen Kirche übertreten würden, und man daher in Bälde einen Mangel an Geistlichen, und zwar meistens an den fähigern und geschickteren zu befürchten hätte! Obwohl nun Bischof Julius kein förmliches Dekret vom Domcapitel zur Hinwegschaffung der Concubinen bei der Geistlichkeit erwirken konnte, so sorgte er doch durch Aufstellung wohlgesitteter Pfarrer und Präbendisten und durch Entfernung ausschweifender Kleriker nach Möglichkeit für

die Zurückführung eines untadelhaften Lebenswandels der Seelsorger. Auch drang er sehr darauf, daß die Geistlichen ihren kirchendienstlichen Verrichtungen besser als bisher obliegen sollten. Er erließ im J. 1589 ein eigenes Dekret wider die nicht residirenden Geistlichen und ermahnte auch die Domherren, ihren kirchlichen Funktionen fleißiger nachzukommen. Als ein weiteres Reformationsmittel schlug er vor, daß jedem Ruraldechanten und jedem Prälaten dringendst anempfohlen werden solle, seine angehörigen Kleriker in einem gottseligen und tugendhaften Wandel zu erhalten; aber das Domcapitel erwiderte, daß die Dechanten und Prälaten wohl zuerst einer Reformirung bedürftig wären, und selbst mit allerlei Fehlern behaftet, schlechte Reformatoren ihrer Kleriker seyn dürften. Uebrigens erreichte der Bischof durch seine schwierigen Verhandlungen mit dem Domcapitel doch wenigstens eine sorgfältigere Bildung der jungen Domherren oder Domicellaren und die Aussicht auf eine nachkommende besser geartete Geistlichkeit als die damalige war. Auch setzte er einige zum Besten des Domcapitels entworfene Statuten durch, und es gehören hierher zunächst die beiden Statuten vom J. 1594, daß Niemand mehr zu einem Kanonikat im Domstifte zugelassen werden sollte, der nicht wenigstens das neunte Lebensjahr erreicht habe und darin schon etwas vorgerückt sey; und daß vorzüglich nur Sprößlinge adeliger Familien aus dem fränkischen, schwäbischen und rheinischen Kreise, oder auch Sprößlinge aus dem Adel anderer Kreise, wenn die Ahnen solcher Familien turnierfähig wären und wenigstens acht solcher Ahnen nachgewiesen werden könnten, aufzunehmen seyen. In Betreff der sehr reich dotirten Dompropstei setzte er es durch, daß der Pabst dem Domcapitel das freie Wahlrecht seines Dompropstes zugestand und auf Ernennung desselben verzichtete. Ebenso suchte Julius zur Reformirung seines Klerus durch gute Bücher und kirchliche Ordnungen, wie durch Reformirung oder Erneuerung der Klöster und Errichtung oder Organisirung und Arrondirung von Pfarreien zu wirken. Die kirchlichen Bücher und Ordnungen des Bischofs Julius bestanden in den Breviarien oder kanonischen Gebeten, welche er neu abdrucken ließ zum Gebrauch für die Geistlichen sowohl in den Kirchen als zu Hause; in dem Abdruck der verbesserten Gradualien, welche während des Meßopfers im Chore gesungen wurden; ferner in Vorschriften für den Klerus bezüglich der Ausspendung der Sakramente, des Volksunterrichtes und der Predigt des göttlichen Wortes. Auch gehörten hierher eine Kirchenordnung, welche im J. 1584 lateinisch und 1589 deutsch abgedruckt wurde (Constitutiones pro cultu divino, Statuta Ruralia pro Clero), ferner mehrere Antiphonen und Psalterien, welche im J. 1602 und 1603 erschienen, ein Missale, das in einer besseren Form als das bisherige abgedruckt und möglichst dem römischen Missale ähnlich gemacht ward, dann des Bischofs eigene, nachdrückliche Vorreden und Ermahnungen zu vorgenannten Werken, in welchen er besonders heraushob, wie die Sittenlosigkeit der Geistlichen sowohl ihnen selbst durch den Verlust der Achtung, als auch der ganzen Christenheit durch übles Beispiel und Aufmunterung zu Laster und Unglauben den größten Schaden bringe. Nicht minder eifrig war Julius bemüht, den Zustand der Pfarreien und der Seelsorge auf dem Lande zu bessern. Welcher Art dieser bei seinem Regierungsantritt war, ersehen wir aus einem hierauf bezüglichen Schreiben Gregors XIII. vom J. 1582: „Er sey äußerst verwundert, schrieb er, daß mehr als 300 Patronatspfarreien des Domcapitels, der geistlichen Stifte und Klöster und der Adeligen schmählig vernachläßigt würden, indem auf die Pfarreien weder gebührende Präsentationen geschehen, noch die präsentirten Subjekte dem bischöflichen Rathe zur Prüfung überlassen, und solche Unordnungen bisher dem päbstlichen Stuhle nicht einmal angezeigt worden seyen; daher Bischof Julius es sich sehr angelegen seyn lassen sollte, die eingerissenen Unordnungen in wiederholten Visitationen abzustellen.“ Die Herstellung so vieler eingegangenen oder zerstörten Pfarreien und Errichtung neuer war nicht nur wegen der vielen zu Verlust gegangenen Dotationen der Geistlichen, sondern auch wegen der nothwendigen neuen Pfarrkirchen und Pfarrhöfe mit großen Schwierigkeiten verknüpft; aber Julius scheute zu diesem frommen Zweck keine Bemühungen und Kosten und ließ entweder neue Gebäude aufführen

oder suchte durch Verträge und Käufe taugliche Gebäude zu gewinnen. Als er starb, zählte man mehr als dreihundert Kirchen, welche er erbaut oder ausgebessert hatte. Man erkannte sie auch lange nachher noch an ihren hochgespitzten Thürmen, und viele hievon auf dem Lande haben sich bis in die neuesten Zeiten erhalten. — Wie als Bischof trat Julius nicht minder als Fürst reformatorisch auf: dahin ist zu rechnen seine Kanzlei- und neue Hofordnung, die verbesserte Feuerordnung, die Umgestaltung des geistlichen Land- und Zehntgerichts, die Gemeinde- und Gerichtsordnung in Städten und Dörfern, die Rathsordnung der Hauptstadt mit Einschluß ihrer militärischen Verfassung, eine Waldordnung, die Anordnung guten Pflasters in allen Städten, eine Almosenordnung. Merkwürdig ist, daß der sonst so erleuchtete, Wissenschaft und Unterricht fördernde Fürstbischof in Betreff der Hexenprocesse die Vorurtheile seiner Zeit theilte. Er ließ zwar streng rechtlich nach den bestehenden Kriminalgesetzen verfahren und befahl scharfe Untersuchung jedes einzelnen Falles; aber er ließ gleichwohl viele Menschen, die dieser Gemeinschaft mit dem Teufel beschuldigt wurden, und sie eingestanden oder auch wohl sich selber darob angegeben hatten, wirklich hinrichten und verbrennen, oder statt des Verbrennens auf andere Weise vom Leben zum Tode bringen. — Als ein wahrer Vater der Armen und Kranken dehnte der hochherzige Fürst seine Fürsorge auf alle Armen- und Krankenanstalten, Hospitäler und Pfründenstiftungen des ganzen Hochstiftes aus, untersuchte allenthalben den Stand der Stiftungen, ließ, was durch Unglücksfälle oder Unredlichkeit der Stiftungspfleger verloren gegangen war, nach Möglichkeit wieder vergüten, und gab, wo Unordnungen und Nachlässigkeiten eingerissen, neue Vorschriften und Ordnungen. Ein bleibendes Denkmal seiner Menschenfreundlichkeit stiftete er sich durch Gründung eines großartigen, allgemeinen Hospitals zu Würzburg, welches unter dem Namen Juliushospital gleich der Juliusuniversität schon durch mehr denn zwei Jahrhunderte hindurch des Stifters Gedächtniß segnet. Zur Fundirung und Dotation des durchaus zur unentgeldlichen Hülfleistung bezweckten und gegen allen Einkauf reicher Leute, wodurch nur die Pflege der Armen vernachläßigt würde, zu verwahrenden Spitals ersah Julius nebst anderen Realitäten und Nutzungen als Hauptfundation das verlassene Frauenkloster Heiligenthal. Schon am 12. März 1576 legte Bischof Julius in eigener Person den Grund zu den Hospitalgebäuden, und ihre Errichtung wurde so sehr befördert, daß sie nach wenigen Jahren bewohnt, und die Spitalkirche schon im vierten Jahre nach Beginn des Baues geweiht werden konnte. Am 12. März 1579 wurde der Fundationsbrief über das neue Hospital von dem Bischof und seinem Capitel gefertigt und besiegelt. Nach dieser Urkunde war das Hospital gestiftet für allerlei Arten von Armen, Kranken und sonst unbemittelten schadhaften Leuten, welche guter Wartung, Wund- und anderer Arzneien bedürftig wären, deßgleichen für verlassene Waisen, durchziehende Pilgrime und dürftige Personen, deren jedem in diesem Spitale die geziemende Unterhaltung und Handreichung zu widmen wäre. Es sollten in dieser ansehnlichen, mit genugsamen Gemächern für die Zimmer der Kranken- und Armenpfleger, Aerzte und Geistlichen, ferner mit einer Mühle, einem Backhause, Küche, Keller und anderen Oekonomiegebäuden wohl versehenen Anstalt jederzeit so viele Personen mit Speise, Trank und Kleidung, Lager und nothwendiger Leibespflege versehen und erhalten werden, als es die jedesmaligen Einkünfte erlauben würden. Die alten schwachen oder schadhaften Manns- und Weibspersonen aus der Stadt und dem Hochstifte Würzburg sollten so lange gepflegt werden, bis ihre Krankheit oder Leibschäden so weit hergestellt wären, daß sie wieder arbeiten könnten. Die verlassenen Waisen aus der Stadt und dem Hochstifte sollten, was die Knaben betreffe, bis sie zur Schule oder zu einem Handwerke tauglich, und was die Mädchen betreffe, bis sie zu Diensten gebrauchbar seyen, verpflegt werden, jedoch weder Knaben noch Mädchen über zehn Jahre. Die Direktion und Pflegschaft des Spitals wurde einem Domcapitular, einem Geistlichen aus den Nebenstiften zu Würzburg und einem Rathe des Würzburger Stadtmagistrats anvertraut. Die noch jetzt bestehende, mit der medicinischen Fakultät in nähere Verbindung gebrachte Anstalt blüht noch jetzt und zeichnet

sich durch die gute Verwendung ihres Einkommens aus. — Was den Privatkarakter des Fürstbischofs Julius betrifft, so konnte es nicht fehlen, daß derselbe von Vielen, welche sein energisches Reformiren verletzt hatte, bitter angeschwärzt wurde: Julius selbst pflegte die giftigen gegen ihn erschienenen Schmähschriften und Pasquille gleichsam als Trophäen für die gute, von ihm verfochtene Sache einige Zeit an dem Altare bei seinem Gemache im Schloß aufzuhängen! Die unparteiische Nachwelt zollt ihm die Achtung eines durchaus redlichen ehrenhaften Karakters, eines einfachen und anspruchslosen, im Umgang höflichen und zuvorkommenden Mannes, der bis in's Alter unermüdlich die hohen Aufgaben seiner Stellung mit festem unerschütterlichem Blick im Auge behielt. Er starb den 13. Sept. 1617 nach einer Regierung von 43 Jahren, 9 Monaten und 12 Tagen im 74. Jahre seines thatenreichen Lebens. Monumente wurden ihm vom Fürstbischof Johann Philipp und neuerdings vom König Ludwig I. von Bayern gesetzt; er selbst hat sich ein monumentum aere perennius gestiftet; er hatte sich bei seinem Tode selber schon verewigt. — Hauptquelle: J. N. Buchinger, Julius Echter von Mespelbrunn (Würzburg 1843). Außerdem zu vgl. die Sammelwerke von Gropp, L. Fries, Bönike's Grundriß einer Geschichte von Würzburg (Würzburg 1782). Th. Pressel.

Jungfrau von Orleans. Johanna gehört nicht nur der allgemeinen Weltgeschichte, insbesondere der Literaturgeschichte an, sondern auch der Kirchengeschichte, und zwar unter den verschiedensten Gesichtspunkten, ebenso der Religionsphilosophie und der religiösen Poesie. Ihr Lebensbild findet sich in jeder Weltgeschichte, jedem Conversationslexikon wieder. Eine kurze, ansprechende Biographie gab K. W. Böttiger, die Weltgeschichte in Biographieen, IV. Bd., S. 474; ebenso der Artikel über J. d'Arc in der Ersch und Gruber'schen Encyklopädie. Sehr interessant verbreitet sich über sie *Michelet*, Histoire de France, tom. VII, Pag. 44. Die bedeutendste oder umfassendste neuere Monographie, begeisterungsvoll geschrieben, lieferte Guido Görres: die Jungfrau von Orleans. Nach den Prozeßakten und gleichzeitigen Chroniken mit einer Vorrede von Joseph Görres und einer Abbildung, Regensburg 1834. Neuerdings hat K. Hase ein anschauliches frisches Lebensbild derselben aufgestellt, verbunden mit einem literarischen Nachtrag über die Urkunden und die betreffende Literatur. (Neue Propheten, Leipzig 1851.) In gediegener psychologischer Erörterung befaßte sich mit den Visionen der Jungfrau Dr. Hans Locher in seinem akademischen Vortrag: Ueber den Schlaf und die Träume, das Nachtwandeln und die Visionen. Zürich 1853. Unter den vielen poetischen Darstellungen der Jungfrau ist der Gegensatz zwischen der Pucelle d'Orleans von *Voltaire* und Schiller's Jungfrau von Orleans allbekannt. An den Züricher Anthropologen, welcher die Visionen der Jungfrau zu deuten versucht hat, reiht sich ein junger Züricher Dichter, der sie mit schönem Talente und unverkennbarer Begeisterung besingt: die Jungfrau von Orleans. Romantisches Heldengedicht von Konrad Meier, Zürich 1854.

Johanna d'Arc oder Day, am 6. Januar 1411 zu Dom Remy (es gibt vier Ortschaften Dom Remy an der Maas, und noch eine fünfte, etwas weiter von der Maas entfernt; wahrscheinlich waren diese Orte in alten Zeiten Domänen der Abtei des heil. Remigius zu Rheims; Michelet Pag. 47) im lothringischen Grenzgebiet nach der Champagne hin, von ehrlichen, armen Bauersleuten geboren, wurde wie die alte israelitische Richterin Deborah, und nach der apokryphischen Sage auch Judith durch die äußerste Noth, Drangsal und Schmach ihres französischen Vaterlandes zu dem religiösen Heroismus erweckt, der sie zu einem der schönsten Sternzeichen des späteren Mittelalters gemacht hat. In der zweiten Hälfte des Mittelalters finden wir Frankreich und England unaufhörlich mit einander verwickelt. Erst scheint England französisch werden zu sollen durch den Normannenherzog Wilhelm den Eroberer (1066) und durch das französische Haus Plantagenet Anjou (seit 1153). Allein dem französischen Einfluß in England folgen englische Eroberungen in Frankreich. Eduard III. von England machte seit 1328 Erbansprüche an Frankreich, die einen hundertjährigen Krieg zur Folge hatten. Am mißlichsten stand es für die Unabhängigkeit Frankreichs, als sich Karl VII. 1422 in Poitiers

zum Könige ausrufen ließ. Sein Vater Karl VI. war aus einem Mündel, um dessen Regentschaft sich Oheim und Brüder stritten (Anjou, Burgund, Berry — Orleans, Armagnak) und aus einem zerstreuungssüchtigen Könige ein Blödsinniger geworden, den man mit dem neuerfundenen Kartenspiel unterhalten mußte, was damals ganz Frankreich mit zerstreute, während Heinrich V. von England aus einem wüsten Kronprinzen ein weiser und tapferer König geworden war. Frankreich zerfleischte sich selbst, indessen neuerdings das Ungewitter von England her drohte. Johann von Burgund ließ den Regenten Louis von Orleans ermorden, welcher mit der Königin Isabeau im Einverständniß war, und ließ die bekannte Schrift zur Vertheidigung „des Tyrannenmords" aufsetzen. Nachdem Heinrich V. bei Agincourt 1415 die französische Macht schon gebrochen hatte, ward der innere Zwiespalt fast unheilbar. Der Dauphin (Karl VII.) trat Burgund gegenüber zur Partei der Armagnaken; mit Burgund hielt es die Königin, und Beide nahmen Paris. Ganz Frankreich bildete zwei Parteien. Das Lothringer Dorf Dom Remy war für den Dauphin, das Nachbardorf Marçeau für Burgund. Die Kinder beider Dörfer lieferten einander jugendliche Treffen (woran aber Johanna nicht Theil nahm). Ein Sühnversuch auf der Brücke bei Montereau zwischen dem Dauphin und Burgund wurde dadurch geschändet, daß du Chatel, im Gefolge des Königs, den Burgunder meuchlings ermordete. Sein Sohn Philipp von Burgund schließt sich nun an die Engländer an. Die Königin Isabeau gab dem Könige Heinrich V. von England ihre Tochter Katharina. Durch den Vertrag von Troyes wurde der Dauphin des Thrones verlustig erklärt; Heinrich Gebieter von Frankreich wie von England, obschon ersteres als Königreich in seiner Integrität und mit seinen Rechten fortbestehen sollte. Nach dem Tode Heinrich's V. (1422) ward sein Bruder, Herzog von Bedford, Reichsverweser in Frankreich für Heinrich VI., die Pariser nahmen die Engländer auf, das ganze nördliche Frankreich war verloren, Orleans, der Schlüssel des Südens, wurde von den Engländern hart belagert, von dem Bastard von Orleans, Dünois, mit Noth gehalten, während der schlaffe Karl VII., welcher sich nach dem Tode seines Vaters 1422 in Poitiers hatte krönen lassen, in Chinon lustig Hof hielt, als schon die Pariser spottend ihn den König von Bourges nannten. Es war eine weltgeschichtliche, brennende Frage geworden, ob Frankreich als Königreich fortexistiren sollte.

Gottes Vorsehung wollte ein selbständiges Frankreich erhalten. Seine Rettung aber sollte das selbständige, kriegsstolze und oft so welttrunkene, culturtrunkene, bald bigotte, bald skeptische, lüsterne Frankreich einem armen jungen Mädchen verdanken, einem Bauernkinde, einer unberührten Jungfrau; noch mehr dem frommen Wunderglauben, den Visionen des armen Landmädchens.

Die Lebensgeschichte der Jungfrau zerfällt in drei Perioden. Die erste ist die Zeit ihrer Entwickelung und Berufung bis zu ihrem Auszuge nach Vaucouleurs im 18. Lebensjahre. Die zweite, ihre glorreiche Heldenfahrt bis zur Krönung ihres Königs in Rheims den 17. Juli 1429; die dritte, ihre ferneren Kriegsfahrten und Unfälle bis zu ihrer Verdammung und Verbrennung in Rouen, den 30. Mai 1431. Durch alle drei Perioden hindurch ist sie eine der größten Heroinen der Weltgeschichte; in der zweiten eine unverkennbar von Gott berufene, siegreiche Seherin; in der dritten eine Schwärmerin, freilich immer noch sehr fromme, edle Schwärmerin, deren Ausgang eine der erschütterndsten und erhebendsten Tragödien bildet.

Dom Remy liegt in einem schönen, anmuthreichen Thal an der Maas. Es gehörte zur Pfarrei des Dorfes Greux, politisch zu Frankreich, kirchlich zu Deutschland, nämlich durch das Bisthum Toul unter das Erzbisthum Trier. Noch steht das kleine Haus da, in welchem Jakob von Arc und Isabella Ronien, seine Frau, lebten. Ueber der Thür ein Bild und ein Wappen, das sich auf die Geschichte der Jungfrau bezieht. Nordwärts vogesische Waldhöhen, hervortretend ein Eichenwald. In der Nähe eine kleine Waldkapelle, „unserer lieben Frau von Bermont", Johanna's Lieblingsbetfahrt. Nicht weit von der Kapelle ein heilkräftiger Born, ehmals den Feen angehörig, von welchem sie jetzt durch die jährlichen Segnungen des Priesters verscheucht wurden. Doch war ihnen ein

alter prächtiger Buchenbaum „Schön Mai“ oder Feenbaum geblieben, den die Dorfjugend im Frühling festlich umtanzte. Johanna pflegte dabei lieber zu singen, als zu tanzen. Im Kampfe des Borns und der Waldkapelle mit dem Buchbaum „Schön Mai“, d. h. im Kampfe des mittelalterlichen Christenthums mit den Reminiscenzen des alten heidnischen Druidenthums wandte sie sich entschieden der Kapelle zu, doch ohne Groll gegen den Feenbaum, den sie auch mit Kränzen geschmückt hat. Ein adliches, feingebornes Kind, hatte sie von der Mutter lothringische gewandte Klugheit, vom Vater die Sanftheit und Feuerfrische der Champagne-Bewohner geerbt. Sie lernte die traditionellen Glaubensstücke von der Mutter, liebte über Alles die Kirchenglocke, den Kirchgang, die Einsamkeit, das Gebet, und war überaus verschämt, bei der geringsten Veranlassung erröthend, milde gegen die Armen, die Kinder. Ihre Geschwister wurden meistens zum Soldatendienst verwendet, woran sie auch in früheren Jahren Theil nahm; später nähte und spann sie unter den Augen der Mutter. Der Friede des Himmels bewegt das junge Herz, und die furchtbare Kriegsnoth der Erde. Im 13. Jahre zuerst hat sie Erscheinungen: erst die Stimme des h. Michael, dann er selber, von Klarheit umleuchtet, von Engeln begleitet; es folgen die h. Margaretha und die h. Katharina. Sie vernimmt zuerst mit Furcht ihren Beruf, dem König zu helfen, Frankreich zu retten; dann wird dieser Beruf zum Gedanken ihres Lebens unter vielen Thränen banger Ahnung. Fünf Jahre hindurch reift in ihrer Seele der große Gedanke. Alle Tage beinahe erscheinen ihr die Heiligen (auch der Engel Gabriel unter ihnen), manchmal an einem Tage mehr als einmal. Sie erwächst zu einer hohen, schlanken und starken Jungfrau *). Aber die weiblichen Regeln bleiben aus, sie bleibt dem Leibe nach wie dem Geiste nach ein jungfräuliches Kind. Auch gab sie den Heiligen aus eigenem Antrieb am ersten Tage ihrer Erscheinung das Gelübde der Jungfrauschaft; und Jene verhießen ihr dagegen, sie in's Paradies zu führen. Lüstlinge haben gestanden, jeder Anschlag auf sie sey ihnen bei ihrem Anblick vergangen. Im Kerker später scheint sie einmal die Brutalität eines Lords mit Anstrengung zurückgeworfen zu haben. Die Furcht vor dem Kriegslager aber konnte sie nicht zurückhalten. Schwer fiel ihr die Aeußerung des Vaters in den Weg, es habe ihm geträumt, sie werde mit fremdem Kriegsvolk durchgehen; lieber möchte er sie in der Maas ertränken. Der Vater konnte also auch schon prophetische Träume haben. Er verwahrte sie jetzt sorgfältig. Man wollte sie an einen jungen Freier verheirathen, der sie mit dem Vorwande eines Eheversprechens vor Gericht brachte. Das schweigsame, schüchterne, leicht erröthende Mädchen ging vor das Gericht in Toul — sprach und siegte. Die älterliche Autorität stand ihr also entgegen. Dagegen drängte sie die Kriegsnoth, die sie mit ihrer Familie einmal zu Flüchtlingen machte; eine alte Weissagung im Volk, Frankreich solle zu Grunde gehen durch ein Weib (was man auf die Königinmutter Isabella deutete) und wieder hergestellt werden durch eine Jungfrau von den Grenzen Lothringens, unterstützte ihre Stimmen. Auch gelangte später eine Sage an sie, in einem alten Zauberbuche Merlin's stehe geschrieben, eine Jungfrau werde vom Eichenwalde kommen und Frankreich erretten. Johanna gewann zuerst ihren väterlichen Oheim Laxart, der sie in Dienst nahm für seine kränkliche Frau, um sie unter diesem Vorwande in Vaucouleurs bei dem Hauptmann Baudricourt zu melden. — Hierauf folgt das reine Epos ihres Lebens: wie sie selbst nach Vaucouleurs geht, allen Widerstand des Hauptmanns überwindet, bei dem Könige angemeldet wird, die Leute von Vaucouleurs begeistert, und von ihnen ausgestattet in männlicher Kleidung und Begleitung auf weiten und gefährlichen Umwegen nach Chinon an den Königshof gelangt, die bedenklichsten Proben besteht, den König in vertraulichem Zwiegespräch überzeugt, indem sie ihn wahrscheinlich seiner Legitimität versicherte, die von mehr als halb Frankreich bezweifelt wurde, wie sie eine eherne Rüstung erhält, ein Schwert aus der Katharinenkirche zu Fierbois holen läßt, ihr Banner sich malen läßt nach der Weisung der h. Katharina, mit einem Kriegsgefolge

*) Vergl. die ausführliche Schilderung bei Hase S. 20.

nach Orleans zieht, das Heer, besonders die Kriegsobersten zur christlichen Zucht und kirchlichen Andacht bekehrt, mit wunderbarer Tapferkeit (ohne einen Menschen zu tödten) die Stadt entsetzt (daher ihr Name), den König aufbietet, über 50 Meilen weit nach Rheims zur Krönung zu ziehen, durch feindliches Gebiet hindurch, unterwegs Jargeau erobert*), den Talbot im Felde besiegt, Troyes gewinnt und in Rheims ihr Werk vollendet. Das Volk vor Allem glaubte an sie, und strömte ihr zu; das Heer des Königs wuchs wie eine Lawine; der Geisterschrecken ging vor ihr her, der Volksglaube umjauchzte sie. Freilich der Unglaube, Mißtrauen, Neid und Falschheit schlichen ihr nach vom ersten Augenblick an, doch wagten sich diese feindlichen Geister lange nicht offen hervor. Es war die Frucht ihres Heldenlaufs, daß Frankreich begeistert neu auflebte und Englands Kriegsmuth niedersank. Dafür wurde sie von den Franzosen wie eine heilige Gottgesandte vergöttert, von den Engländern als teuflische Zauberin verwünscht. Nach diesem Krönungsfeste, dem auch ihr Vater und der Oheim Laxart beiwohnten — der Bruder Peter hatte sie im Kriege begleitet — nimmt ihre Geschichte eine andere Gestalt an. „Spätere Geschichtsschreiber erzählen, daß Johanna in Rheims ihre Sendung für beschlossen erklärte und zur Heerde ihres Vaters heimkehren wollte, aber durch die Bitten des Königs bei'm Heere zu bleiben bestimmt wurde. Ich habe das nicht in den Quellen dieser Geschichte gefunden, auch war das Jahr ihrer Sendung kaum zur Hälfte abgelaufen, und es zeigt sich keine Spur, daß sie gegen die Stimmen ihrer Heiligen, auf die sie fortwährend hört, geblieben wäre. Dem Herzoge von Alençon hat sie vier Thaten genannt, die ihr auferlegt seyen: die Entsetzung der Stadt Orleans, die Krönung des Königs in Rheims, die Befreiung des in England gefangen gehaltenen Herzogs von Orleans und die Vertreibung der Engländer." So äußert sich Hase über diesen Wendepunkt, dessen Bedeutung äußerst gering bleibt: „Nun hat sie nicht mehr ein scharf bestimmtes Ziel vor Augen, setzt daher nicht mehr ein alles beherrschendes Siegesvertrauen ein gegen jedes Bedenken der Kriegsobersten, und zuweilen regt sich in ihr die Sehnsucht nach der stillen Heimath." Wir werden jedoch darauf bestehen müssen, daß die Krönung in Rheims wirklich der tragische Wendepunkt in der Laufbahn der Heldin gewesen sey. Was jene vier Aufgaben betrifft, die sie dem Herzog von Alençon nannte, so waren die zwei letzten nur rein politische Consequenzen der zwei ersten; mit der Krönung des Königs, der Feststellung der Legitimität des Königs, woran er selber sogar gezweifelt hatte, der Erweckung Frankreichs folgte das Andere allmählig von selbst. Dazu war also ihre unmittelbare Mitwirkung nicht nöthig, und schwerlich finden sich diese beiden Stücke in den früheren Stimmen ihrer Heiligen und in der ursprünglichen Ankündigung ihres Berufs**). Daß freilich Johanna in Rheims mit Entschiedenheit ihre Sendung für beendigt erklärt habe, läßt sich wohl nicht bündig nachweisen. Michelet selbst bringt diese Notiz mit einem „On assure." Allein das ändert die Thatsache nicht, welche Michelet mit den Worten ausdrückt: La Pucelle avait raison; elle avait fait et fini, ce qu'elle avait à faire. Und man muß wohl ebenso Görres beipflichten (S. 185): „mit der Krönung König Karl's war die Sendung der Jungfrau vollbracht, es bedurfte der Wunder nicht mehr, menschliche Klugheit und Tapferkeit konnte das Uebrige vollenden, sie selbst fühlte es, daß jetzt die Zeit gekommen sey, ihr Schwert und ihr Banner vor dem Altare in Rheims aufzuhängen und ihre Rüstung niederzulegen. Sie bat darum den König, daß er sie wieder nach Haus zu ihren Aeltern lassen möge, um dort ihr Leben, still, wie sie es begonnen, zu beschließen. Allein der König und seine Räthe wollten nicht einwilligen, die menschliche Weisheit,

---

*) Sie soll hier von der Sturmleiter gestürzt worden seyn, ohne Schaden zu nehmen. Böttiger verlegt diesen Leitersturz in den Sturm auf Paris IV, 486.

**) Nach Michelet lautete die erste Stimme Jeanne, sois bonne et sage enfant; va souvent à l'église. Die zweite, bei welcher der Engel sichtbar wurde: Jeanne, va au secours du Roi de France, et tu lui rendras son Royaume. (Pag. 55.) Er citirt dabei Procès interrogatoire du 22 Février Pag. 59. ed. Buchon 1827.

die anfänglich ihr begeistertes Wort, als es sie zum Kampfe aufrief, mit Hohn zurückgewiesen, und ihm nur zagend gefolgt war, dieselbe menschliche Weisheit wollte sie jetzt nicht ziehen lassen. — — Aber die Lage des armen Mägdleins ist von dem an eine andere, als sie früher gewesen. Die Macht Gottes war von ihr gewichen, wohl konnte sie noch treu und muthig kämpfen, und ihr Blut in den Schlachten für ihren König opfern und den Scheiterhaufen für die Wahrheit ihrer früheren göttlichen Sendung besteigen, allein den gewissen Sieg konnte sie nicht mehr gewinnen.“ Wollen wir den tragischen Wendepunkt psychologisch bezeichnen, so ist der Gegensatz wohl folgender: bis zur Krönung nach Rheims steht sie in der reinen, ungetrübten, alles niederwerfenden Unmittelbarkeit des begeisterten, visionären Bewußtseyns, und darum ist sie ihres Zieles als Gottes Werkzeug gewiß; seit der Krönung ist diese Unmittelbarkeit ihres Bewußtseyns alterirt, verstört durch menschliche Motive. Schiller hatte Recht, wenn er einen solchen Wendepunkt der Alteration annahm; er entfernte sich nur von der Geschichte, indem er ein der Geschichte durchaus fremdes Moment an die Stelle des wirklichen setzte. Wir können Hase darin beipflichten, daß eine gewisse historische Nothwendigkeit in diesem Fortgange der Sache lag. Aber diese Annahme hebt den Conflikt zwischen der idealen Sendung der Jungfrau und ihrem Ausgange nicht auf. Die heroische Seherin wird von jetzt an zur heroischen Schwärmerin. Man würde ihr aber auch eine übermenschliche Glaubenskraft zuschreiben, wenn man denken wollte, ihr Herz sey von dem Eindruck der unbegrenzten Huldigungen, die ihr immer mehr zu Theil geworden, unbewegt geblieben. Um nur Eins zu nennen: ihr Heimathort wurde um diese Zeit durch königliche Verfügung für immer steuerfrei erklärt, von wegen der Jungfrau. Sie hatte sich diese Gewährung erbeten. Johanna's Demuth war von Haus aus mehr natürlicher Adel und gesetzliche mittelalterliche Zucht, als in den Tiefen evangelischer Erkenntniß und Selbsterkenntniß gegründet. Sie hatte das Bewußtseyn, ein gutes, frommes Kind zu seyn. Diese Naivetät ist ihrer Natur nach überall zu erschüttern und hier wurde sie erschüttert. Es ließ sich vielleicht einwenden, Johanna sey dieselbe geblieben, aber die Stimmung des Hofes und des Heeres sey eine andere geworden. Früher nämlich bestand zwar auch der Kriegsrath und die ordentliche Kriegsleitung neben ihrer Führung, aber Alles ordnete sich ihr in entscheidenden Momenten unter. Aus der Verzweiflung heraus war der Gehorsam der französischen Welt gegen ihre prophetische Leitung geboren; mit der Wiederkehr des Glücks schwand der Gehorsam, die Hingebung, während Eifersucht, Schlaffheit, Falschheit hervortraten, und darum mußte der Sturm auf Paris, wie andere Unternehmungen fehlschlagen. Allein da eben liegt's. Die Jungfrau konnte in diesem Element des wieder auflebenden Weltsinns nichts mehr schaffen. Man vergötterte sie, aber man folgte ihr nicht mehr, sie vielmehr sollte sich als mirakuleuses Kriegsbild umherführen lassen. Das war das Anzeichen, daß ihre Sendung erloschen war. Daß sie aber nicht wie eine unfreiwillig Gefangene weiter ging, sondern innerlich befangen, aufgeregt und mit Schwärmersinn, das ergibt sich aus ihren neuen gesteigerten Unternehmungen selbst. Den Brief an den Herzog von Burgund, den sie am Morgen vor der Krönung diktirte, um ihn mit dem Könige zu versöhnen, wollen wir nur als Zeichen, nicht als Anzeichen betrachten. Nach der Krönung unternimmt Johanna, dießmal von den Stimmen ihrer Heiligen verlassen, nur von den Heerführern genöthigt, einen Sturm auf Paris, bei welchem sie verwundet wurde im Schenkel. Auch vor Orleans war sie verwundet worden, aber der Sturm selbst schlug diesmal völlig fehl; der Glaube der Soldaten an sie wurde um so mehr erschüttert, als man wahrscheinlich aus Kriegslist einige Verheißung von ihr unter den Truppen ausgestreut hatte, sie wolle noch diese Nacht in Paris schlafen. Schon vor dem Sturme ein schlimmes Omen: sie schlug „nach einer der Dirnen, welche sie unversöhnlich haßte“ (stets hatte sie die Unsittlichkeit, das Fluchen, den Schwarm liederlichen Gesindels vom Heere zu entfernen gesucht) mit der flachen Klinge ihres geheiligten Schwertes, und die Klinge zersprang. Vor dem Abzug von St. Denys hing sie in der Kathedrale ihre Waffen auf, Harnisch und Schwert; eine Gemüthsbewegung, die sie später

nur als dankbares Weihgeschenk gedeutet hat. Sie wollte in St. Denys bleiben, wurde aber genöthigt mit dem Könige nach der Loire zu ziehen. Um diese Zeit wurde Johanna mit ihrer Familie unter den Adel Frankreichs erhoben. In derselben Zeit schrieb sie einen Drohbrief an die Hussiten (Hase S. 43), wenn sie nicht reuig zur Kirche zurückkehrten, werde sie kommen, ihnen ihre Ketzerei, oder das Leben zu nehmen. Sie will über's Meer ziehen, und den Herzog von Orleans befreien. Das Volk verkündigte, sie wolle das heilige Land erobern zum allgemeinen Triumph des Glaubens. Dem Herzog von Armagnac soll sie sogar versprochen haben, nach beendigtem Kriege über das päbstliche Schisma zu entscheiden, den rechtmäßigen Pabst zu bezeichnen (Michelet VII, 100). Dagegen kommen ihre Heiligen und kündigen ihr an, sie werde gefangen werden. Daß ihre Heiligen sich gleich bleiben, zeugt für die Wahrheit ihres höheren Bewußtseyns. Sie wird nicht zur Betrügerin, allein sie ist nun im Zwiespalt mit sich selbst, überhört oder mißdeutet ihre Stimmen. Unterdeß wird Compiegne bedrängt. Sie wirft sich zum Schutz hinein, macht einen Ausfall, dringt zu weit vor, die Engländer schieben sich zwischen sie und die Stadt, der Commandant Flavy läßt das Fallgatter nieder (man hat gesagt aus Neid; Flavy war jedenfalls ein verworfener Karakter; doch ist hier die ganze Geschichte etwas dunkel), sie wird gefangen. Im Lager der Engländer ist großer Triumph; in Paris Freudenfeuer. Der burgundische Heerführer, Herr von Luxemburg, dessen Lieutenant der Bastard von Vendome sie gefangen, läßt sie nach Beaurevoir bringen. Sie stürzt sich vom hohen Thurme hinab, um den Leuten von Compiegne zu helfen, und um nicht den Engländern ausgeliefert zu werden gegen die Abmahnungen der h. Katharina. Leblos, schwer verwundet liegt sie unten, wird wieder hereingetragen, und die h. Katharina verweist ihr den Sturz als eine schwere Sünde. Und nun folgt ein Wetteifer der Verschuldungen der Zeit an ihr*) bis zu ihrer Vernichtung. Der Herr von Luxemburg liefert sie den Engländern aus für 10,000 Livres. Die Universität Paris hat ihn dazu bestimmt. — Die Stände der Normandie zahlen den Preis — die Engländer wollen sie als Hexe vernichten, um mit dem Glauben an sie auch das Werk der Begeisterung zu zerstören, und übergeben sie einem geistlichen Gericht. — Johanna ist nach ihrer Genesung nach Rouen gebracht worden, liegt in Ketten, zwischen rohen Wächtern, und der Bischof von Beauvais, Pierre Cauchon, den ihr Kriegsglück aus seinem Sitz vertrieben hatte, übernimmt die Leitung des Ketzergerichts — der Generalvikar des päbstlichen Inquisitors von Frankreich schließt sich an — das Gerichtscollegium wird gebildet aus 60 Gelehrten, Doktoren und Licentiaten der Theologie, welche (berufen von Cauchon und seinen Genossen) von den Engländern Taggelder empfangen — der Prozeß kann „an Niederträchtigkeit und Schamlosigkeit kaum überboten“ werden: die gerichtlich eingezogenen günstigen Zeugnisse aus ihrer Heimath unbeachtet, die neue Ermittelung ihrer Jungfrauschaft (nach damaligem Volksglauben ein entscheidendes Moment, da der Satan über eine reine Jungfrau keine Gewalt habe) unterdrückt, die von ihrer Unschuld und ihren klugen Antworten zum Theil eingenommenen Richter terrorisirt, die Unglückliche mit den verfänglichsten Fragen gefoltert, mit leiblicher Folter bedroht, endlich die Akten verstümmelt, und auf diese verfälschten Akten hin Gutachten eingeholt, ihre unsichere Appellation an ein Concil und an den Pabst, worauf sie durch zwei redliche Männer, einen Juristen und Mönch, geführt worden war, für nichts geachtet, endlich die Verdammung darauf hin ausgesprochen: daß sie Männerkleidung getragen gegen das Gesetz im Alten Testament (5 Mose 22, 5.), und daß sie unter dem Feenbaum mit bösen Geistern sich verbündet, daß ihre Offenbarungen Teufelswerk, Zauberei seyen, wobei auch die Entweichung aus ihrem elterlichen Hause erwähnt wurde. — Das Gutachten der Universität Paris

---

*) Ueber die furchtbare Unsittlichkeit dieser Zeit s. Michelet S. 104: La religion de ce temps-là, c'est moins la Vierge que la femme. — Les Princes donnent l'Exemple. Charles VII. reçoit Agnes en présent de la mère de sa femme.

hatte beigestimmt — Karl VII. rührte sich nicht*), während ihn Johanna noch auf dem Richtplatz, die Ketzerpredigt, welche ihn schmähte, unterbrechend, den Edelsten aller Christen nannte. — Der Erzbischof von Rheims, der ihr von Anfang an nicht hold war, verkündigte seiner Stadt, Gott habe sie wegen ihres Stolzes dahin gegeben. — Auf dem Kirchhofe St. Ouen wurde ihr am 24. Mai 1431 das Todesurtheil vorgelesen und jedes Mittel versucht, sie in den Widerruf hineinzuschrecken. —

Endlich war die Heroine geknickt. „Ich will lieber widerrufen, als verbrannt werden. Haben die Männer der Kirche entschieden, daß die Erscheinungen, welche ich gehabt zu haben sagte, nicht behauptet werden können, so will ich sie nicht behaupten.“ Sie sprach die Abschwörungsformel nach. Auch die Abschwörungsformel scheint gefälscht worden zu seyn (Hase 67). Hat sie beim Abschwören gelächelt, „so ist es wohl ein Lächeln der Verzweiflung gewesen.“ Oder auch der Verachtung einer so jämmerlichen Welt. Unter die Formel soll sie zuerst eine Null gezeichnet haben; dann erst unter fremder Handführung ein Kreuz. Die Ausstoßung aus der Kirche, d. h. auch das Urtheil des Feuertodes, ward zurückgenommen, aber die Verurtheilung zu ewigem Gefängniß trat an die Stelle. Die gegenwärtigen Engländer wütheten gegen den Bischof. Einer der Beisitzer tröstete den Lord Warwik: „Seyd ohne Sorge, wir werden sie leicht wieder finden.“ Am dritten Tage wurde dem Bischof gemeldet, sie trage wieder Männerkleider, und sey in ihre Irrthümer zurückgefallen. Einer der Wächter soll ihr die Frauenkleider weggenommen haben. Nach ihrer eigenen Erklärung wurde sie dazu vorab getrieben durch ihr jungfräuliches Gefühl, sie glaubte sich in ihrer Frauenkleidung zwischen den rohen Wächtern gefährdet. Ein englischer Lord soll sie, wie schon erwähnt wurde, auf's Aeußerste geängstigt haben (Hase 56). Sie that es ferner, weil man ihr nicht Wort hielt, sie nicht zum Abendmahl gehen ließ, und im Block gefesselt hielt. „Lieber sterben, als in Ketten leben.“ Also Jungfräulichkeit, Frömmigkeit, Freiheit machen sie zur rückfälligen Ketzerin, dazu die verscheuchten Heiligen, welche ihr zuerst Gottes Mitleid verkündigen über ihre Abschwörung, dann ihre Sünden. „Ja sie sind von Gott.“ Nur zur Anlegung der Frauenkleider will sie sich noch verstehen. Der Bischof aber sprach zu den vor dem Gefängniß versammelten Engländern: farewell, es ist um sie geschehen, thut euch gütlich.

Eine neue Gerichtssitzung folgte, ohne Beiziehung der Johanna. Am 30. Mai kündigt ihr der Prediger Mönch Martin Lavenü die Strafe des Feuertodes an. Nach dem ersten Aufschreien faßte sie sich in Geduld. Sie berief sich von dem Bischof auf Gott, ließ sich auf den Scheiterhaufen bringen, ließ sich die Ketzermütze aufsetzen mit der Inschrift: „Ketzerisch, rückfällig, abtrünnig, abgöttisch,“ drückte ein Kreuz an ihr Herz, das ein mitleidiger Engländer ihr aus Stücken seines Stockes gemacht hatte. Ihre letzten Worte: ein Laut des Mitleids über Rouen, wo sie starb, eine Verwahrung, welche den König von Frankreich von der Veranlassung an ihrer Unternehmung lossprach. Zuletzt rief sie noch ihre Heiligen an und ihren Erlöser. Das blutende Herz soll lange den Flammen getrotzt haben. Ihre Asche wurde in die Seine gestreut.

Schon während ihres Sterbens und sogleich nach ihrem Tode traten die Zeugen für ihr Martyrthum immer kühner hervor. Der Geheimschreiber des Königs von England, der Scharfrichter kehrten mit Schrecken heim. Das Volk wollte eine weiße Taube haben auffliegen sehen von ihrem Scheiterhaufen. Eins der größten Zeugnisse an die Nachhaltigkeit ihrer Siege. Nach der Eroberung von Rouen 1449 verordnete Karl VII. die vorläufige Revision ihres Prozesses. Calixt III. ließ auf Frankreichs Veranlassung den geistlichen Prozeß durch Bischöfe wieder vornehmen, in Verbindung mit dem Inquisitor. Johanna's alte Mutter forderte vor diesem Forum Gerechtigkeit für das Andenken ihres gemißhandelten Kindes. Der Erzbischof von Rheims verkündigte 1456 das Urtheil, welches den Verdammungsprozeß aufhob, und das Andenken der Jungfrau von jedem Schimpf freisprach. Jetzt folgt natürlich die Zeit der Glorification: Denkmäler, Sagen, Schrif-

*) Das Nähere s. Hase S. 54.

ten, Poesieen, auch eine falsche Johanna, welche jenem Feuertod in Rouen wollte entgangen seyn (Görres S. 354). Ueber die Schriften vgl. m. Görres (367): Ueber die Prozeßakten, die Geschichtschreiber und Dichter der Jungfrau von Orleans. Mit besondrer Rücksicht auf Schillers romantische Tragödie. Drei Dichter kommen natürlich vor allem in Betracht. Shakespeare ist in seinem Drama, Heinrich VI. dem englischen Vorurtheile gefolgt. Voltaire's Pucelle d'Orleans ist nach allgemeinem Urtheil, wie Görres sagt, eines der niederträchtigsten Bücher, das je geschrieben ward. „Und doch ist gerade Voltaire nicht zufällig auf diese Spitze gerathen, da er der vollendete Antipode der Jungfrau in dem Geistesleben des französischen Volkes ist. Schiller hat aus der großen romantischen Tragödie der Wirklichkeit eine prächtige romanhafte Tragödie gemacht, die Geschichte in allen ordentlichen Momenten umbildend. Schwerlich hätte aber auch sein sentimentales Zeitalter die wirkliche Tragödie so verstanden und genossen, wie die seinige. Bei allem ideellen Unrecht gegen die furchtbare Tragik dieser Geschichte bleibt ihm das Verdienst, die Jungfrau wieder zur vollen, ungezweifelten Anerkennung gebracht zu haben. Und doch hat ohne Zweifel die Jungfrau dem Dichter einen größeren Dienst geleistet, als der Dichter der Jungfrau. Sie hat den edlen Genius bei seinem blonden Schopf gefaßt, und aus der Sphäre des kantischen Rationalismus emporgezogen in eine höhere Region. Wie vielen hat sie einen ähnlichen Dienst erwiesen! Denn für Unbefangne, welche sich nicht selbst belügen, eine Betrügerin, eine Betrogene, ein Werkzeug der Politik könne so wundervolle Erfolge haben, steht die Thatsache fest: die Rettung, die neuere Geschichte Frankreichs hängt unaufhörlich an der Vision — den Visionen dieser Jungfrau.

Und ihre Visionen? das ist die religionsphilosophische Frage. Hase sagt (S. 75), der Sehnerv könne, wie die Nerven der übrigen Sinne, so gut seinen Anreiz von Innen empfangen, wie von Außen. Sehr wohl, das ist das plastische Vermögen der Vision, welches dem Menschen eigen ist, aber noch nicht die Vision selbst. „Ein krankhaft gesteigertes Geistesleben“ (S. 76), heißt es weiter: „Ihr Ich, ihr Genius ist ihr äußerlich geworden, und in der Gestalt des Erzengels, und der beiden jungfräulichen Heiligen erschienen.“ — Die halbe Wahrheit: das innerste Seelenleben ist ohne Zweifel in Mitwirkung, aber eine Hallucination ist keine Vision, d. h. setzt sich nicht gegen das Tagesbewußtseyn ab, und hat keine geschichtlichen Erfolge. Ist die Vorsehung Gottes in den Erfolgen deutlich zu erkennen, so muß sie auch in den Gesichten wirksam gewesen seyn. Der Beruf der Jungfrau war also wirklich objektiv, war vom Herrn. Die Gestaltung der objektiven Berufung des lebendigen Herrn macht sich dann allerdings in ihrem plastischen Anschauungsvermögen, das durch ihr Geniusleben (Nachtbewußtseyn) geweckt ist, und mit ihrem gewöhnlichen Bewußtseyn (Tagesbewußtseyn) außerordentlich stark correspondirt, ohne mit demselben in Eins zu zerfließen. Aber auch diese Erscheinungen bilden sich nicht zufälliger Weise, sondern nach den Gesetzen des symbolisirenden Genius, und vielmehr noch nach den objektiven bewegenden Geistesmächten. Warum erscheint der Seherin nicht die Jungfrau und nicht St. Dionysius, nicht Maria Magdalena, die Schutzheiligen Frankreichs? Dr. Locher, welcher mit Recht die inneren Gesichtsbildungen der Johanna nicht pathologisch nimmt, wie Hase, sondern rein physiologisch, doch ohne ihre objektive Seite und Bedeutung zu würdigen, nimmt an, sie habe die Bilder ihrer Visionen in der Kirche zu Dom Remy kennen gelernt. Die Geschichtschreiber geben dazu keine besondre Berechtigung. Der Erzengel Michael ist die kriegerische Gestalt des Bundesengels selbst, ein Erscheinungsbild des kriegend siegenden Christus in der alttestamentlichen Theokratie, Schutzgeist des Volkes Israel, darum auch im Mittelalter wieder hervortretend, der Schutzgeist der christlichen Nationalität. Die heilige Margaretha war auch wie er eine Drachenbesiegerin, wenn auch im symbolischen Sinn: eine Schutzheilige triumphirender christlicher Jungfräulichkeit. Die heilige Katharina aber hatte nach der Sage als Martyrin aus königlichem Geschlecht fürstliche Personen, Philosophen, Prätorianer bekehrt; sie war wegen der Bekehrung der Philosophen eine Schutzheilige der Pariser

Universität. Also der Genius des christlichen nationalen Frankreichs, der triumphirenden Jungfrau, der Bekehrerin fürstlicher Personen, der Gelehrten, der Soldaten. Lagen die Keime und die Gewänder für diese Gestalten auch in ihrem ekstatischen Gemüth, die mahnenden Gestalten selbst treten ihr als Gesandte gegenüber unter der Nähe des Herrn. Und zwar nicht bloß als Reflexe ihres Innern. Wie nahe ihr freilich die ungewissen legendarischen Heiligen gewesen sind, muß ganz auf sich beruhen; Christus selber aber war ihr gewiß nicht fern; wenn auch „in einer andern Gestalt.“ Die jenseitige himmlische Welt hat dynamisch betrachtet keine diesseitigen Distanzen. Das Substrat für diese gegebenen Gesichte und Stimmen war allerdings ihr entbundenes visionäres Vermögen. Dafür zeugt die Anzeige des für sie bestimmten Schwertes, das zu Fierbois hinter dem Altar aufgegraben wurde, das Auffahren aus dem Mittagsschlaf zu Orleans mit den Worten: das Blut der Unsern fließt; meine Waffen! und ähnliche Züge. Bis zum Tage von Rheims ist nun die Jungfrau im Herzen mit ihrem Geniusleben und ihren Stimmen Eins. Seitdem beginnt der Zwiespalt, weil sie sich von den Volkserwartungen aufregen, von der Politik des Königs bestimmen, von den Heerführern mit fortreißen läßt. Es zeugt aber für die Stärke ihres sittlichen Karakters, daß sie ihre Stimmen nicht fälscht, und für die Macht ihres visionären Lebens, daß die Heiligen gleichwohl immer wieder kommen, manchmal jetzt um sie abzumahnen, oder ihr Verweise zu geben. Aber eben darum wandelt sie im Zwiespalt mit ihren Stimmen dahin; und mitunter kann sie den tiefern Sinn derselben nicht mehr verstehen, und geräth in Zweifel, ob sie nicht von ihnen getäuscht worden, namentlich da sie ihr Befreiung aus ihren Banden verheißen. Zu einer eigentlichen Alteration beider Bewußtseynsgestalten scheint es in ihrer höchsten Aufregung bei dem Thurmsprung zu Beaurevoir gekommen zu seyn. Die heilige Katharina mahnt sie von dem Sprunge ab. „Du mußt, heißt es weiter, willig annehmen, was auch kommen mag, du wirst nicht befreit werden, bis du den König von England gesehen hast.“ Hier trübt sich das letzte Wort bis zur Zweideutigkeit eines antiken Orakels. Die Himmelsstimme ist von ihrem Tagesbewußtseyn getrübt. Dagegen scheint ein alterirtes, traumartiges Nachtbewußtseyn selbst an ihrem Sprunge mit betheiligt zu seyn. Als sie nämlich aus ihrer Ohnmacht erwachte, mußte man ihr sagen, daß sie von dem Thurme gesprungen sey. Hier lagen die Erscheinungen eines alterirten Somnambulismus nicht mehr ferne. Wir unterscheiden den Somnambulismus von dem visionären Hellsehn als eine pathologische Form des Hellsehns, die durch körperliche und psychische Krankhaftigkeit bedingt ist. Durch geistige Verstimmung aber wird das Hellsehn zum sogenannten Autosomnambulismus. Johanna stand jetzt beinahe auf einer Linie mit den Camisarden in ihrer späteren Periode, mit den jansenistischen Convulsionärs, mit Swedenborg und ähnlichen Sehern. Allein ihre Heiligen straften sie, und Johanna beichtete. Daher konnten die Stimmen auch selbst nach der Abschwörung wieder kommen. Höchst merkwürdig bleibt ihr Lächeln bei der Abschwörung, und die Null, die sie zuerst unter die Formel setzt. Ihr Bewußtseyn schwankt wieder zwischen zwei Welten. Aber sie läßt sich das Mitleid Gottes verkünden, dann ihre Sünde; zuletzt ist sie wieder mit ihren Geistern versöhnt und Eins mit sich selbst, und stirbt für die Wahrheit ihrer Stimmen.

Der weibliche Heroismus hängt in der französischen Geistesart mit der höheren Begeisterungsfähigkeit zusammen. Nach der geistigen Organisation des französischen Volkes kommt das Weib hier zu einer größeren Gleichstellung mit dem Manne, als bei mancher andern Nation. Neben dem Druiden steht die ebenbürtige Druidin; ja der französische Genius kann sich in der weiblichen Natur besonders glänzend entfalten. Daher unter verschiedenen Namen Druidinnen durch alle Jahrhunderte der französischen Geschichte: eine Jeanne Hachette, Charlotte Corday, Frau von Staël, und viele Andre. Selbst in den Verzerrungen der weiblichen Hofsalons des 17., und der freigeistischen weiblichen Literatensalons des 18. Jahrh. ist dieses geniale weibliche Naturell nicht zu verkennen. Und so hat auch Johanna das keltische Druidenblut geerbt, obschon sie mit den Feen der Buche Schön-Mai nicht verkehrt hat. Dies ist das erste kirchenhistorische Moment unsrer

Geschichte; das zweite ist die visionäre Stimmung der Zeit. Je mehr im späteren Mittelalter die Hierarchie in dämonischen Weltsinn versinkt, desto mehr erwacht, namentlich unter den unerhörten Drangsalen und Wirren der Zeit, der prophetische Geist in der Kirche zur Ergänzung des todten Kirchenthums, wenngleich vielfach von krankhaften Formen begleitet. In Frankreich gab es zur Zeit der Johanna viele Inspirirte (s. Michelet Pag. 45: une Pierette bretonne, Marie d'Avignon, Catharine de la Rochelle etc.). In der Gesammtkirche gab es noch Viele mehr. Görres nennt als etwas früher auftretend die heil. Brigitte, die heil. Katharina von Siena, sodann die Jungfrau Lidusigis in den Niederlanden neben manchen männlichen Visionären (die heil. Hildegard und Elisabeth von Schönau gehören einer früheren Zeit an). Diese religiösen Naturpropheten des 14. und 15. Jahrh. waren wohl ein Vorspiel der Geistespropheten, die im 16. Jahrh. kommen sollten. Savonarola und die Wiedertäufer mögen eine Uebergangsform in mehr oder minder alterirter Gestalt bezeichnen. Als aber Johanna den Hussiten mit dem katholischen Glaubensschwert drohte, ahndete sie nicht, daß sie selbst unbewußt als Protestantin sterben sollte. Diese Thatsache aber hat die Kirchengeschichte vor Allem hervorzuheben. Johanna starb für die Berechtigung der Stimmen, des prophetischen Elements, des unmittelbaren Bewußtseyns der Offenbarung, der Wahrheit gegenüber den Schrecken der Hierarchie *). Armes Pflegekind der mittelalterlichen Glocke, welche furchtbaren Anfechtungen mußtest du bestehen, immer tiefer hineingepreßt zwischen die furchtbare Alternative: die Wahrheit der Kirche und die Wahrheit der Stimmen! Wenn man die Schwere dieser Anfechtung für ein mittelalterliches unwissendes katholisches Bauernmädchen, das immer mit Inbrunst in die Messe gelaufen ist, und dem nun der Leib des Herrn versagt wird, das mit dem Ketzertode bedroht wird, bedenkt, so versteht man, daß ihr die Heiligen nach der Abschwörung zuerst das Mitleid Gottes verkündigen, dann ihre Sünde, man fühlt den tiefen Schmerz in ihrem Ausruf: seyen es gute, seyen es böse Geister — sie sind mir erschienen! Aber zuletzt war sie wieder der himmlischen Abkunft ihrer Geister gewiß, und sie konnte es triumphirend dem Gericht Gottes zu entscheiden überlassen, ob das ein gutes, oder böses Tribunal sey, das sie verbrannte. Das ist die Tragödie des Mittelalters: zwei der ritterlichsten Nationen, Engländer und Franzosen, Rom und Paris sind bei ihrem Scheiterhaufen vertreten, auf dem die Seherin und Heldin als Ketzerin und Hexe stirbt. Das Kind konnte Frankreich retten, Frankreich konnte nicht sein Kind retten. Die berühmteste theologische Fakultät der Christenheit hilft die Bäuerin verdammen, die sie alle als Meisterin auf die ursprüngliche Quelle des Lebens zurückwies: „in Gottes Büchern steht mehr als in den eurigen." Rom war vertreten durch Pierre Cauchon, und hinkte mit der Freisprechung spät und zögernd über den Widerspruch mit sich selbst hinweg. Die Jungfrau aber war schon lange durch's Gesetz dem Gesetz gestorben, und wie die Sage das ausdrückte, als weiße Taube über dem Scheiterhaufen aufgeflogen. Und das war die Lichtseite dieser Tragödie: die Seherin war durch unsägliche Leiden von ihrem Abwege gerettet, geläutert, und zu einem Sieges- und Segenszeichen für Frankreich und die Christenheit gemacht worden. J. P. Lange.

Jungfrauen, 11,000, s. Ursula.

Jung Stilling, s. Stilling.

Junilius, aus Afrika gebürtig, dessen Buch de partibus divinae legis nach einem Theile seines Inhalts gewöhnlich zu den ersten Anfängen einer biblischen Einleitungswissenschaft gerechnet wird, gehört in das 6. Jahrhundert als Zeitgenosse Cassiodors, wird aber von diesem bereits unter den introductores sacrae scripturae an letzter Stelle aufgeführt. Aeltere bezeichnen ihn ohne hinreichenden Grund als Bischof. Die erwähnte Schrift hat er einem Bischof Primasius dedicirt, in welchem man nicht unwahrscheinlich den Bischof dieses Namens von Hadrumetum gesehen hat, der 553 das Constitutum des Vigilius in

*) Schiller hat die Sache ganz umgekehrt, und eine Martyrin mönchischer Jungfräulichkeit aus ihr gemacht.

Sachen der drei Capitel mit unterschrieb. In dem vorausgeschickten Brief an diesen sagt Junilius, daß er das Folgende einem Perser Namens Paulus verdanke, welcher in der berühmten Schule zu Nisibis seine Bildung empfangen habe. Der Zeit nach könnte dies wohl nach J. S. Assemani (Bibl. Or. III, II. p. 937, cf. III, 1. p. 435. 632) Paulus von Bassora am Tigris, nachher Metropolit zu Nisibis seyn, nur daß dann in seiner Bezeichnung als Perser Irrthum oder Ungenauigkeit stattfände. Primasius selbst hat von Junilius verlangt, daß er das Empfangene — als solches stellt er es durchaus dar — auch Andern mittheile, und zu diesem Zweck hat Junilius es in die Form von Frage und Antwort gebracht. Er gibt nun in den beiden Büchern der Schrift, deren Abtheilung übrigens keinen innern Grund hat, Regeln, wie er es selbst nennt, genauer Schemata, welche den Schüler zu einer gründlichern Kenntniß der Schrift dadurch vorbereiten sollen, daß sie ihn vorläufig mit der superficies derselben bekannt machen, und einen kurzen Begriff von ihr nach Form und Inhalt geben. So handelt der erste Theil, L. I, 1—10, von dem, was nach seinem Ausdruck zur superficies dictionis gehört: von dem Unterschied der Redegattungen, wonach er die historischen, prophetischen, sprüchwörtlichen und einfach lehrenden Bücher unterscheidet und aufzählt, von der verschiednen Autorität dieser Schriften (die hier in Betracht kommenden Schriften sind theils von vollkommner, theils von mittlerer, theils von gar keiner Autorität), von den Verfassern, vom Unterschied poetischer und prosaischer Schriften, von der Aufeinanderfolge beider Testamente. Besonders bemerkenswerth ist in diesem ersten Theil die Angabe, daß von den historischen BB. des A. T. 1. u. 2. Paral., Job, 1. u. 2. Esr., Judith, Esther, 1. u. 2. Makkab. nicht unter die kanonischen BB. gehöre. Er beruft sich hierfür auf die von Hieronymus bezeugte Meinung der Hebräer, was mit den bekannten Angaben des Hieronymus in Widerspruch steht. Eben diese ohne Zweifel irrthümliche Berufung auf den jüdischen und hieronym. Kanon zeigt wohl, daß wir es hier nicht mit einer bestimmt ausgebildeten, abweichenden Ansicht vom alttestamentl. Kanon, sondern wahrscheinlich nur mit ungenauer, irrthümlicher Aufnahme des Gehörten, vielleicht unter Vermischung des Begriffs des apologetischen mit dem hagiographischen zu thun haben. In Betreff des N. T. erwähnt er die Zweifel der Orientalen an der Apokalypse, und unterscheidet von den als kanonisch aufgezählten Lehrschriften (Briefen) die fünf Antilegomena, welche nur von vielen, nicht von allen als kanonisch angesehen werden, nämlich Jacob. 2. Petr. Jud. 2 u. 3 Joh. Es hat sich also in dieser orientalischen auf die antiochen. Schule zurückgehenden Tradition die alte Unterscheidung der Antilegomena länger erhalten, als sonst in der Kirche. — Der zweite Theil, L. I, 11. — II, 27., will einen Ueberblick über den Lehrinhalt der heil. Schrift geben, und theilt dies unter den Rubriken: 1) de deo: Wesen, Personen, Wirkungsweisen, Verhältniß zu den Geschöpfen, nämlich begriffliches als Prinzip der Eigenschaftsbestimmungen, der Sache nach zusammenfallend mit der via eminentiae und negationis; 2) de praesenti saeculo: Schöpfung, Regierung (hier auch von den verschiednen Arten göttlicher Gesetze), von den natürlichen Dingen und ihren Zuständen, vom freien Willen; 3) de futuro saeculo; unter diesem Gesichtspunkt handelt er von der offenbarungsgeschichtlichen Oekonomie Gottes: von Erwählung oder Berufung (acceptatio s. vocatio), nämlich Abrahams, des auserwählten Volkes, endlich aller Völker in Christo, von den Typen, von den Prophezeiungen (ganz besonders ausführlich), endlich den Erfolgen dieser Typen und Prophezeiungen theils in der Zeit, unter Gesetz und Gnade, theils in der Ewigkeit. An diesen interessanten, seinen orientalischen Ursprung nicht verleugnenden Abriß schließen sich noch zum Schluß einige hermeneutische Regeln (c. 28), Gründe für die Inspiration der Schrift, eigentlich für ihre Glaubwürdigkeit überhaupt (c. 29), endlich eine ziemlich äußerliche Bestimmung des Verhältnisses von ratio und fides. — Man hat dem Junilius auch eine kleine exegetische Schrift: commentarii in tria priora capita Geneseos zugeschrieben (ed. Col. 1535. Basil. 1538 in den Orthodoxographa Basil. 1555 p. 603 sqq. und in einigen Ausgaben der andern Schrift des Junilius). Sie gehört aber gewiß nicht ihm an, wahrscheinlich dem Beda, in dessen

Werken sie auch nicht wie in jenen Ausgaben die Aufschrift an Primasius, sondern die an einen Abt Acca trägt (*Fabr.*, bibl. lat. t. IV. p. 205 ed. Mans.). Des Junilius Schrift zuerst ed. Bas. 1546. Par. 1556. 12., dann in der Bibl. PP. Par. 1575. t. VI., Magn. B. Col. 1618. t. VI. u. ö., zuletzt bei *Gallandi*, Bibl. XII. p. 79 sqq. — G. A. Becker, das System des Kirchenvaters Junilius mit einer historischen Einleitung. Lübeck 1787. Cramer, Fortsetzung von Bossuets Weltgeschichte. Thl. 5. W. Möller.

Junius, Franziscus (Du Jon), geb. zu Bourges 1545 aus adelicher Familie, fing an, die Jurisprudenz zu studiren, bis er von seinem für den Protestantismus viel verfolgten Vater zum Lesen des Neuen Testamentes geleitet und zu Genf 1562 in den alten Sprachen gefördert wurde. Im Jahr 1565 übernahm er eine geistliche Stelle an der wallonischen Gemeinde zu Antwerpen, wo die von ihm keineswegs angerathene Bilderstürmerei ihm Gefahren bereitete, so daß er ein Pastorat im Limburgischen annahm und auch dort nicht sicher, in Deutschland Zuflucht suchte. Zu Heidelberg von Friedrich III. gut aufgenommen, erhielt er ein kleines Pastorat in der Pfalz, wurde Feldprediger des Prinzen von Oranien während des unglücklichen Feldzuges von 1568, und besorgte dann wieder seine Gemeinde, bis ihn 1573 der Kurfürst nach Heidelberg rief, mit Tremellius an der Uebersetzung des A. Test. zu arbeiten. Während Heidelberg durch Kurfürst Ludwig wieder lutheranisirt war, wirkte er in Neustadt, bis nach Ludwigs Tode der Administrator Prinz Joh. Casimir ihm eine theologische Professur in Heidelberg übertrug. Mit dem Herzog von Bouillon kehrte er 1592 nach Frankreich zurück und wurde von Heinrich IV. zu Geschäften in Deutschland verwendet. Auf der Rückreise ward ihm in Holland eine Professur zu Leyden angeboten, die er annahm und rühmlich bekleidete, bis 1602 die Pest ihn wegraffte. Seine Schriften sind in zwei Folianten gesammelt erschienen, theils exegetische, besonders über Bücher des A. T.; auch Philologisches und Polemisches. Mit Tremellius übersetzte er das A. T. aus der Grundsprache. Junius hat seine Biographie 1595 selbst besorgt, sie eröffnet die Ausgabe seiner Werke. Daraus hat Melch. Adam geschöpft, so wie Bayle, in dessen Dictionnaire ein ziemlich großer Artikel über F. Junius weitere Auskunft gibt. Noch Genaueres gibt *Haag*, La France Protestante. Art. Du Jon. A. Schweizer.

Jura circa sacra, s. Kirche, Verhältniß der Kirche zum Staat.

Jurieu, Pierre, von Bayle, bis er mit ihm in Streit gerieth, als der bedeutendste reformirte Theologe seines Zeitalters bezeichnet, ist 1637 geboren zu Mer bei Blois. Sein Vater war dort Pastor, seine Mutter die Tochter des berühmten Theologen Pierre Du Moulin (Molinäus.) Er studirte in Saumur bis 1656, hernach in Sedan, dann bereiste er Holland und England, wo er unter seinen mütterlichen Oheimen Rivet und Du Moulin die Studien fortsetzte und die anglicanische Ordination empfing. Nach Frankreich zurückgerufen in die Pfarrstelle seines Geburtsortes, ließ er sich die heimathliche Ordination ertheilen, und blieb in diesem Amte, obwohl 1666 die Wallonische Gemeinde zu Rotterdam ihn berief. Seine erste Schrift fällt 1671 *Examen du livre de la réunion du Christianisme.* Die hier widerlegte Schrift war 1670 anonym in Saumur erschienen und empfahl eine allgemeine Union der Griechen und Lateiner, Katholiken und Evangelischen sowie aller Sekten. Sie erregte großes Aufsehen und wurde von Mehrern widerlegt, zuerst von De la Bastide. Jurieu stellte die Verkehrtheit einer so grenzenlosen Toleranz dar, welche allen Parteien ihre Lehren und Culte lassen und doch alle in Eine Gemeinschaft vereinigen will. D'Huisseau, der obwohl es leugnend als Verfasser jener Schrift galt, wurde seiner Pfarrstelle zu Saumur von der Synode der Provinz Anjou entsetzt. Jurieu eine Zeitlang der Gemeinde Vitry geliehen, verfaßte dort seinen *Traité de la Dévotion*, Rouen 1674, der 22 Auflagen erlebt hat und 26 in englischer Uebersetzung. In demselben Jahre wurde Jurieu nach Sedan berufen als Professor für hebräische Sprache und Theologie, bald auch als Prediger angestellt. Als Docent wie als Prediger entsprach er allen Erwartungen, so sehr daß Bayle, welcher durch seine Vermittlung 1675 eine philosophische Lehrstelle in Sedan erhalten, ihn „un des premiers

hommes de ce siècle, le premier homme de notre Communion" genannt hat. College und Freund von Le Blanc de Beaulieu, theilte Jurieu dessen weit gehende Ansicht über die Wirkung der Sakramente, namentlich der Taufe, welche im Falle von Todesgefahr zu jeder Zeit und an jedem Orte ertheilt werden solle, freilich aber doch nicht geradezu absolut unerläßlich zum Heil sey. Durch letztere Concession wurde dieses stärkere Dringen auf die Taufe für die reformirte Lehrweise zulässig, doch haben einige Synoden vor einer den Katholiken sich nähernden Erhebung der Taufnothwendigkeit zu warnen nöthig erachtet, und später sind Jurieu's Gegner in Holland auf diese, übrigens von Claude gebilligte Ansicht Jurieu's zurückgekommen. Sehr dankbar war man gegen ihn wegen seiner Vertheidigung der Reformirten gegen Arnaud's du renversement, de la morale par les Réformés. Es erschien die *apologie pour la morale des Réformés,* ou défense de leur doctrine sur la justification, la persévérance des vrais saints et la certitude — — de son salut — — Rouen 1675, ein Meisterwerk, wie Bayle und Claude urtheilten. Dann erschien 1677 der *Traité de la puissance de l'eglise* gegen den zu den Independenten übergegangenen Louis Du Moulin, auch Oheim von Jurieu, und gegen Bossuet's Anklage, daß die Protestanten mit sich selbst in Widerspruch kämen, wenn sie eine kirchliche Gewalt, Befugnisse der Synoden u. s. w. aufstellten. Damals fing Claude Pajon an, seine besondern Lehren zu verbreiten. Jurieu gehörte wie Claude, Du Bosc u. A. zu den Theologen, welche die Kirche gegen diese Neuerung geschützt haben. (Vgl. m. Gesch. der ref. Centraldogmen II. S. 573.) Je näher die Unterdrückung der reformirten Kirche heranrückte, desto eifriger stritt Jurieu für dieselbe. Gegen Bossuet's lockende Exposition de la foi catholique richtete er sein *Préservatif contre le changement de religion* 1680; dann veröffentlichte er anonym den Dialog *La Politique du Clergé de France.* Schon in jenem Jahre berief ihn dringend die wallonische Gemeinde in Rotterdam, er hielt es aber für Unrecht, jetzt seinen Posten zu verlassen. Erst als im Juli 1681 die Akademie Sedan unterdrückt wurde und gerade für ihn der Aufenthalt in Frankreich besonders gefährlich geworden, begab er sich nach Rotterdam, wo man für ihn neben dem Pastorat noch eine Professur gründete, damit nicht Gröningen ihn an sich ziehe. Von hier aus arbeitete Jurieu an der Rettung der reformirten Kirche Frankreichs mit unverdrossenem Eifer durch eine Reihe von Schriften wie durch Fürsorge für die verbannten Lehrer derselben. Es erschien das *Examen de l'Eucharistie de l'eglise Romaine,* die *Derniers efforts de l'innocence affligée* 1682, dann wider des Jesuiten Maimburgs Werk, sein *Le Calvinisme et le Papisme mis en parallèle,* ferner *L'Abrégé de l'histoire du Concile de Trente par Fra-Paolo; le Janseniste convaincu de vaine Sophistiquerie* gegen Arnaud u. a. m. 1683. Dann 1684 erschien anonym sein *l'Esprit de Mr. Arnaud,* tiré de sa conduite; — — 1685 die *Remarques sur la cruelle persécution, que souffre l'église Réformée en France* u. a., besonders aber die *Préjugés légitimes contre le Papisme.*

Als im Oktober 1685 das Edikt von Nantes aufgehoben wurde, und eine Masse von Réfugiés in den Niederlanden Zuflucht suchte, wurde Jurieu der erste Helfer für viele und verwendete seinen Einfluß bei den Häuptern der Republik, besonders beim Prinzen von Oranien, der als Wilhelm III. König von Großbritannien wurde, so wie bei der Herzogin von Braunschweig, welche durch Jurieu reiche Spenden an die bedrängten Flüchtlinge gelangen ließ. Wie andre Theologen, (vgl. Heidegger,) wurde er durch die traurige Erfahrung verbunden mit eifriger Hoffnung auf baldige Herstellung der Kirche in Frankreich veranlaßt, in der apokalyptischen Prophetie das, was er wünschte, zu suchen, wie er auch sich etwas später dann hinreißen ließ, betrügliche und schwärmerische Propheten der Dauphiné als Zeichen baldiger Herstellung der reformirten Kirche zu überschätzen. So entstand sein *Accomplissement des Prophéties* 1686. Vgl. die Art. Brousson und Camisarden. Im gleichen Jahre begann sein Streit mit Nicole, welcher 1684 wider Claude eine Schrift herausgegeben: Les prétendus Réformez convincus de Schisme. Gegen ihn schrieb Jurieu *Le vrai système de l'èglise et la véritable analyse de la foi,* où sont dissipées toutes les illusions des prétendus Catholiques — 1686. Auch veröffentlichte er damals

die drei Jahre lang fortgesetzten *Lettres pastorales,* welche in Frankreich eifrig gelesen und in Deutschland übersetzt wurden. Bei diesen Apologieen wider den verfolgenden Katholicismus nahm Jurieu sich dennoch auch der innern Streitfragen lebhaft an. Sein *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Providence et la Grâce.* (vergl. m. Gesch. der ref. Centraldogmen II. S. 544 f.) erschien 1686, und der *Traité de la nature et de la grâce* 1687 (ebend. S. 603 f.), ersteres eine scharfsinnige Vertheidigung der fast deterministischen reformirten Gottesidee, letzteres wider den Pajonismus. Als Scultetus in Hamburg gegen die in der erstern Schrift vorgeschlagenen Wege zur Vereinigung mit den Lutheranern protestirte, antwortete Jurieu durch die Schrift *De pace inter Protestantes ineunda consultatio* — — 1688. So lebhaft er sich der flüchtigen französischen Geistlichen annahm und die Aussöhnung mit den Lutheranern betrieb: ebenso eifrig beschränkte er die Toleranz, z. B. in der Schrift *Droits des deux Souverains contre le Commentaire philosophique* 1687 und verfolgte die Einzelnen, welche der pajonistischen oder gar der socinianischen Heterodoxie verdächtig waren, wie einen gewissen De Versé, gegen den er eine Schrift veröffentlichte: *Factum contre Aubert De Versé* 1687, dann den in Hamburg angestellten Geistlichen De la Conseillere, weil er den pajonistischen Papin auf verdächtige Weise begünstigt hatte. So gesinnte französische Flüchtlinge suchten besonders in London ihre Meinungen zu verbreiten, wogegen eine Versammlung von Geistlichen Maßregeln traf, über welche die Wallonische Synode consultirt wurde. Auch in Brandenburg wurde die Socinianische Lehre ausgestreut, so daß Jurieu nöthig fand, eine Prinzessin vor derselben zu warnen, und sein *Tableau du Socinianisme* herausgab. Ihm schien diese Richtung Gott seine Ehre zu rauben, Gott den Krieg zu erklären, in diesem Eifer nennt er z. B. den arminianischen Episcopius „den größten Feind der christlichen Religion;“ er zog sich durch solche Uebertreibungen ansehnliche Gegner zu, wie Jaquelot Huët, Basnage's Bruder Mr. De Beauval, welcher es nicht vergeben konnte, daß Jurieu einen Andern für eine Anstellung bei den Generalstaaten mit Erfolg empfohlen hatte 1689. Eine lebhafte Polemik mit De Beauval war die Folge davon; auch daß noch andere Gegner gegen Jurieu erweckt wurden, die nun sogar seine Rechtgläubigkeit anzuklagen wagten. Von 1691 an beginnen die Zerwürfnisse mit Bayle, welcher vereint mit De Beauval der Satyre gegen Jurieu vollen Lauf ließ, namentlich in vielen Anmerkungen seines berühmten Dictionnaire, und diesen zu polemischen Antworten nöthigte. Ebenfalls 1691 begann der viel Aufsehen erregende Streit Jurieu's mit *Elie Saurin,* Pastor zu Utrecht. Den Synoden gelang es nicht, diesen Streit zu beschwichtigen; Saurin veröffentlichte 1694 sein *Examen de la théologie de Mr. Jurieu* worin er diesen gefährlicher Abweichungen von der kirchlichen Lehre beschuldigte. Jurieu antwortete *Défense de la doctrine universelle de l'église* — — 1695, worauf während mehrerer Jahre eine Reihe von Repliken und Dupliken gewechselt wurde. Es ist indeß nie gelungen, Jurieu mit Erfolg als heterodox zu verdächtigen.

Zur Zeit des Ryswyker Friedens 1697 bot er Allem auf, die protestantischen Mächte für die Reformirten in Frankreich zu interessiren, ohne Erfolg jedoch, wie seine 1698 veröffentlichte Schrift zeigt, *Relation de tout ce qui s'est fait dans les affaires de la religion réformée* — — de la paix de Ryswyk. Dann folgte 1699 der *traité historique contenant le jugement d'un Protestant sur la théologie mystique, sur le Quiétisme* et sur les démêlés de l'evêque de Meaux avec l'archevêque de Cambrai. Ferner 1700 *La pratique de la dévotion* ou traité de l'amour divin, — — die sogar von Bayle gelobt wurde. — Die Gebrechen des Alters mahnten ihn, ein Werk zu beschleunigen, an dem er lange gearbeitet, *Histoire critique des Dogmes et des Cultes,* welches 1704 erschienen ist. Noch gab er 1705 *Suppléments des lettres de Mr. Cuper* heraus, das letzte, das er veröffentlicht hat. Von da an hielt seine geschwächte Gesundheit ihn von der Arbeit zurück, er starb 11. Jan. 1713 im Alter von 75 Jahren. Nach seinem Tode sind noch erschienen die *Pensées sur la mort,* die Frucht seiner letzten Jahre. — Vgl. den ausführlichen und mit großer Anerkennung geschriebenen Artikel *Jurieu* in *De Chauffepié,*

Nouveau dictionnaire hist. et. crit. pour servir de supplément au dictionn. de P. Bayle und *Haag*, La France protestante Art. Jurieu, wo noch andere seiner Schriften erwähnt sind, irriger Weise aber seine Ansicht von der Taufe als derjenigen Le Blanc's entgegengesetzt betrachtet wird.

A. Schweizer.

Jus deportuum, s. Abgaben, kirchliche.

Jus exuviarum s. Spolienrecht.

Jus gistii oder *metatus*, s. Immunität.

Jus primarum precum, s. Exspectanzen.

Justin, mit dem Beinamen des Philosophen und Märtyrers, der Erste der sogenannten Apologeten und überhaupt der älteste Kirchenlehrer, von welchem wir noch umfangreichere wissenschaftliche Schriftdenkmale übrig haben, wurde am Ausgang des apostolischen Zeitalters oder bald nach Anfang des zweiten Jahrhunderts geboren. Er war der Sohn des Priscus und Enkel des Bacchus. Seine Eltern, von Nation Griechen und, wie es scheint, im Genusse eines gewissen Wohlstandes, hatten ihren Wohnort in dem samaritanischen Flavia Neapolis, dem alten Sichem und dem heutigen Nablus, wohin sie als Ansiedler mit der römischen Colonie, welche der Kaiser Vespasianus nach dem jüdischen Krieg in die verödete und nach seinem Namen benannte Stadt sandte, gekommen seyn mochten. Jene Abkunft bezeugt Justin selbst in der Aufschrift der größern Apologie (1, 1.), wie er denn auch sonst noch öfter erwähnt, daß er von Geburt Samaritaner (dial. c. Tr. c. 120.), aus der Zahl der Unbeschnittenen (c. Tr. c. 28.) und Heiden sey (c. Tr. c. 41.). Aber über seine Jugendverhältnisse erfahren wir im Uebrigen nur das Eine aus seinen Selbstbekenntnissen im Anfange des Dialogs mit Tryphon (c. 2 sqq.), daß er, im Glauben des Heidenthums zum Jüngling herangereift, erst nach längerer Wanderung durch die berühmtesten Philosophenschulen in der Offenbarungslehre des Christenthums Frieden, weil Gewißheit über göttliche Dinge fand. Denn er war eine suchende, forschende Natur. Von früh auf bewegte ihn ein heißer Drang nach Erkenntniß der Wahrheit. Und es gehört zu den das Christenthum in ihm mächtig vorbereitenden Karakterzügen, daß dieser Wissensdurst vor Allem auf Klarheit über das verborgene Wesen Gottes ging. Das gemeine Heidenthum auf der Stufe seines damaligen Verfalles mit seinen ideenlosen Mythen, unsittlichen Culten, nichts offenbarenden Mysterien konnte dieses Sehnen nicht ausfüllen. So trieb's ihn in die Arme der Philosophie. Aber auch die Philosophie besaß von ihrer ehemaligen Größe wenig mehr als angelernte Aggregate einer anspruchsvollen, zum Theil sittlich verkommenen Epigonenweisheit oder krankhafte Mischbildungen phantastischer Theosophie. Ein Stoiker, in dessen Unterricht Justin zunächst eintrat, erklärte gerade das, was ihm das Höchste war, die Erkenntniß Gottes für eine nur untergeordnete Frage philosophischer Spekulation. Ein Peripatetiker forderte als das Wichtigste schon nach wenigen Tagen Feststellung des Honorars. Von einem Pythagoräer sah er sich bei'm ersten Besuch zurückgewiesen, als er seine Unkunde in Musik, Geometrie, Astronomie, den Läuterungsmitteln der in's Sinnliche versunkenen Seele, welche jener für die nothwendigen Vorstufen alles Philosophirens anpries, eingestand. Endlich schien er am Ziel. In der Schule eines Platonikers fesselte ihn die Betrachtung der unkörperlichen Dinge. Die Lehre von den Ideen lieh seinem Geist Flügel. Er dünkte sich ein Weiser geworden zu seyn und dem Schauen der Gottheit nahe. Da zerriß ein anscheinendes Ungefähr den stolzen Wissenstraum, um ihm im Untergang aller menschlichen Erkenntnißgrundlagen als das allein Gewisse und Unwandelbare die himmlische Offenbarungswahrheit zur Wahl zu stellen. Solchem Ungefähr göttlicher Menschenerziehung verdankte die Kirche zu aller Zeit einen guten Theil ihrer begnadigtsten Zeugen. Einstmals, wie er öfter pflegte, hatte Justin sich zum Zweck ungestörten Nachdenkens über philosophische Fragen aus dem öffentlichen Getümmel in die Einsamkeit einer stillen Meeresgegend zurückgezogen. Wenn dieser Vorfall in die Periode seines Aufenthaltes zu Flavia Neapolis trifft (Grabe, Nettig, Stroth), hätte man entweder an die Abgeschiedenheit des todten Meeres, etwa an das Jordansthal nördlich

von diesem Meer (Otto), oder an einen vom Verkehr unberührten Punkt des See's Genesareth zu denken. Aber überwiegend höhere Wahrscheinlichkeit hat nach Textlaut und Geschichte Ephesus (Schröckh, Winter, Bretschneider). Dort bei'm Umherwandeln stieß Justin auf einen Greis von mildem, ehrwürdigem Ansehen, zwar keinen Engel in Menschengestalt (wie Halloix, Tillemont, Hilgenfeld wollten), auch keinen Judenchristen (Göz, Zastrau), oder Eremiten (Ziegler) oder den Bischof Polykarpus (Fabricius), aber offenbar einen Christen und, wie Dorner mit Recht bemerkt, einen nicht bloß gebildeten, sondern einen gereiften Christen. Diese Beiden unerwartete Begegnung führte zu einem Gespräch. Der Inhalt war die Philosophie, bezüglich welcher der Greis dem begeisterten Lobredner die Ueberzeugung aufdrang, daß das Göttliche keineswegs, wie die Wissenschaften der Medicin, Arithmetik, Astronomie, Strategie, auf empirischem oder discursivem Wege, sondern allein durch unmittelbares Schauen und zwar mit dem Auge eines vom Geiste Gottes geheiligten Sinnes erkennbar sey. Das durchschnitt die transcendentale Begriffswelt des platonischen Idealisten wie ein tödtend Schwert. Der Schmerzensschrei der Enttäuschung, woher denn der rechte Unterricht kommen solle wenn nicht aus der Philosophie, war die Antwort. Aber es war ein Rettungsschnitt. Aehnliche Erschütterungen haben Unzählige den festen Ankergrund des Göttlichen finden lehren. Der Greis würdigte die Bedeutung des Moments. Mit beredtem Mund wies er den Betroffenen auf die Quelle der bei den Philosophen vergeblich gehofften untrüglichen Wahrheit in den Schriften der durch Alter und Heiligkeit weit überlegenen, durch Wunder und Weissagungen als Organe Gottes bewährten Propheten. Nach diesen Worten entfernte er sich. Justin hat ihn nie mehr gesehen. Aber ein göttliches Feuer brannte in seiner Seele. Noch als Platoniker hatte er aus dem Märtyrerthum der Christen die Gewißheit geschöpft, daß Menschen, welche für ein unsichtbares Gut so furchtlos in Marter und Tod gingen, unmöglich Lüstlinge oder Menschenfresser seyn könnten (apol. 2, 12.). Die angelegentliche Vertiefung in die Schriften des Alten Bundes, aus welchen ihm überall Geisteshoheit, Einfalt, Uebereinstimmung, Voraussicht des Zukünftigen anhauchte, der Verkehr mit den „Freunden Christi", die ihm bestätigten, was er als Philosophenjünger dunkel geahnt, vorempfunden hatte, endlich das Majestätische und Beseligende der Reden des Herrn führten zu der Zuversicht, daß das Christenthum die allein wahre und heilbringende Philosophie sey (c. Tr. c. 8.).

So erzählt Justin im Dialog seine Bekehrung selbst. Schon die innere Wahrheit der Sache läßt erkennen, daß dies nicht bloße schriftstellerische Einkleidung, etwa die Folie für seine in die Form eines platonischen Dialogs gebrachte Apologie der christlichen Lehre (Credner), sondern wirkliche Lebensgeschichte sey. Dazu kommt, daß Justin noch sonst ausdrücklich bekennt, er habe einst an Plato's Lehren seine Freude gehabt (apol. 2, 12.). Nach dem unzweifelhaft ächten Martyrologium (c. 2.) ertheilte er dem römischen Präfekten, vor dessen Verhör er stand, auf Befragen nach seiner gelehrten Beschäftigung die Antwort, daß er ehemals alle Systeme der Philosophie kennen zu lernen beflissen gewesen sey. Dem Allen drücken die mancherlei Analogieen der Zeitgeschichte das Siegel auf. So durchforschte, nach dem geschichtlich nicht wirklichen, aber aus dem Leben gegriffenen Zeitbilde der Clementinen, der römische Patricier Clemens, um über Ursprung und Ausgang der Dinge Aufschluß zu erlangen, alle Philosophenschulen, verlor den letzten Halt im Spiel ihrer sich selbst aufhebenden Syllogismen und dialektischen Wortgefechte, dachte bereits auf die Beschwörungskünste der ägyptischen Nekromantie, als plötzlich das Wort der christlichen Offenbarung seine zweifelnde Seele hell und still machte. Der Rhetor Tatian, seit Kindesjahren voll derselben Sehnsucht nach religiöser Erkenntniß, durchirrte einen nicht unbeträchtlichen Theil des weiten Römerreiches, erprobte alle Culte, Systeme, Künste, Mysterien, durch nichts interessirt und befriedigt, bis die Bücher des A. Test., welche ein Zufall in seine Hand führte, den ersten Lichtstrahl in das Dunkel seines vielgetäuschten Gemüths warfen. Aehnlich kam der Bischof Dionysius von Alexandrien (Euseb. h. e. 7, 7.) erst nach vielem Zweifeln und Prüfen, nach Vergleichung

aller erreichbaren Systeme zum Christenthum. Ueberall war es meist das A. T., welches den vom Streit der Religions- und Schulsysteme Geängsteten durch die großartige Erhabenheit seiner Gottesidee, durch das Leichtfaßliche seiner Schöpfungslehre, durch die Vorankündigung des kommenden Weltlaufs die Brücke zum Glauben baute. Auf diesem Wege wurden außer Tatian z. B. noch Theophilus von Antiochien, Gregorius Thaumaturgus, Hilarius Christen. Wann Justin dem Evangelium sein Herz aufschloß, läßt sich ebensowenig ausmitteln, als an welchem Ort. Es beruht auf einer höchst gebrechlichen Combination, wenn man, weil er noch als Heide Zeuge blutiger Verfolgungen wurde, hieraus auf die Gewaltthaten des jüdischen Krieges unter Hadrian rieth und hiernach seinen Uebertritt bald in das J. 132 (Dommerich), bald und seit Cave am gewöhnlichsten in das J. 133 (Möhler), bald in das J. 137 (Tzschirner) oder allgemeiner in das vierte Jahrzehent des zweiten Jahrhunderts (Otto) setzte. Denn an einzelnen Gewaltscenen und Hinrichtungen hat es nirgends im römischen Reich seit den Tagen Trajan's gefehlt, und ebensowenig hat der Haß und Argwohn seine im Dunkeln schleichenden Gerüchte von geheimen Schandthaten der Christen auszustreuen bis auf Hadrian gewartet. Durch ein sehr complicirtes, aber an nicht minder losen Fäden hangendes Verfahren gewinnt Volckmar das Jahr 140.

Wie andere Christen der Zeit, behielt Justin seinen Philosophenmantel auch nach der Taufe bei, weil derselbe, als das bekannte Gewand der Weltweisen Aufmerksamkeit weckend, die Gelegenheiten zu religiösen Unterredungen erleichterte und sofort symbolisch das Christenthum als die neue mit dem Besten im Hellenismus verwandte Philosophie ankündigte. So in der äußern Erscheinung Hellene, in Gesinnung und That feuriger Christ, durchzog Justin von Ost nach West das römische Reich, um, was ihm selbst die Quelle der höchsten Weisheit und Seelenfriedens geworden war, Jedermann furcht- und neidlos anzubieten. Dem Christenthum gehörte sein Leben wie seine Wissenschaft an. Daß er als Presbyter eine Stelle in dem festgeordneten Lehramt bekleidet habe, war der bloße Mißverstand der communicativen Redeform in seinem Bericht über die Taufe (apol. 1, 61. 65.). Als reisender Evangelist im freien Dienste des Wortes predigte und schrieb er, ohne kirchliches Amt, ohne bleibenden Wohnort. So sehen wir ihn im religiösen Gespräch mit dem Juden Tryphon und seinen Genossen zu Ephesus (c. Tr. c. 1.). In Rom, wo er zweimal für längere Zeit verweilte (act. martyr. c. 3. apol. 1, 26. 2, 3. Tatian. c. Gr. c. 19.), vertheidigte er die Christen gegen die Schmähungen des Cynikers Crescens, suchte oder ergriff öffentliche Disputationen und gründete eine Schule, vielleicht für künftige Kirchendiener. Einer der hier von ihm Unterrichteten war Tatian, und die enthusiastische Verehrung, welche dieser denkende Mann ihm noch nach seinem Tode zollte (c. Gr. c. 18.), beweist mindestens für das Anregende seiner persönlichen Einwirkungen. Seinen Hauptberuf und seine historische Bedeutung mußte Justin nach Lage der Verhältnisse in der Apologetik finden, welche ihn mündlich wie schriftlich gegen die drei Hauptfeinde des Christenthums in die Schranken rief. Denn die Juden, das Seminar aller Lästerungen wider Christus und die Kirche, steigerten eben damals ihre fanatischen Aufhetzereien des heidnischen Pöbels gegen die Christen, welche sie täglich bei'm Gebet in ihren Synagogen verfluchten, bis zu tumultuarischer Mißhandlung (c. Tr. c. 16 sq. 95. apol. 1, 31.). Mit Schwert und Wissenschaft bekämpften die Heiden die Kirche als eine irreligiöse, sittenlose, licht- und bildungsscheue, unpatriotische, staatsgefährliche Gesellschaft. Die Gnostiker in ihrem Bestreben, den Offenbarungsinhalt des Christenthums schlechthin in der Form des Erkennens zu haben, verflüchtigten dessen Geschichte und Lehre zu spekulativen Allegorieen, verdächtigten die Kirche durch intellectualistischen Hochmuth und sittliche Zerflossenheit, und unterhöhlten den Bestand der Gemeinden durch subjektivistische Parteiung. Justin erkannte mit klarem Blick, um was es sich bei diesem Streit der Religionen handle. Mit allem Aufgebot seiner Kräfte und heiligem Ernst trat er in ihn ein. Unsträflichkeit der Christen trotz allen wider sie erhobenen Anklagen und Anschuldigungen, religiöse Unzulänglichkeit des Helle-

nismus in seiner Eigenschaft sowohl als Volksglaube wie als Philosophie, Endschaft des Mosaismus durch seine geistige Erfüllung im Christenthum, göttliche Herrlichkeit des Evangeliums besonders im Hinblick auf seine unvergleichlichen sittlichen Wunder und auf das Providentielle der bis in's graueste Alterthum zurückgreifenden Weissagungen: — das sind die Hauptgesichtspunkte seiner Beweisführung. Der Freimuth, mit welchem er die den Christen widerfahrenen Unbilden bis hinauf zu den gekrönten Häuptern des Reichs strafte (apol. 1, 12.), ließ ihn voraussehen, daß er selbst früher oder später ein Opfer des Christenhasses seyn werde (apol. 2, 3.). Durch den Cyniker Crescens, einen ehrgeizigen Volksschmeichler, dessen scheinheilige Unwissenheit er einst öffentlich bloßgestellt hatte, wurde diese Voraussicht nur zu bald zur Wahrheit. Ausdrücklich versichert dies Eusebius (h. e. 4, 16.) auf Grund einer freilich wohl mehr nur die Absicht als die Ausführung bekundenden Angabe Tatian's (c. Gr. c. 19.). Daß jedenfalls Justin seine Verdienste um die Kirche auch durch den Märtyrertod krönte, ist die einstimmige Tradition der Kirche seit Irenäus (haer. 1, 31.) und Tertullian (adv. Valentin. c. 5.). Laut dem alten Martyrologium wurde er nach einem standhaften Bekenntniß unter dem Stadtpräfecten Rusticus zugleich mit sechs andern Christen enthauptet. Da Rusticus diese Würde unter der Doppelregierung des Marc Aurel und Lucius Verus bekleidete und auf dieselbe Zeit das Zeugniß der gesammten ältern Kirche hinweist, so darf als Thatsache gelten, daß Justin in den Jahren 161—168 den Glaubenstod starb. Ein genaueres Zeitdatum hat nur die alexandrinische Chronik (chronicon paschal. ed. Dindorf. I. 482.). Darnach soll dieser Tod im zweiten Jahr der 236 Olympiade, im sechsten Regierungsjahr der Kaiser Marc Aurel und Lucius Verus, im dritten Jahr der 15. Indiction, unter den Consuln Orphitus und Pudens erfolgt seyn. Ruht diese Berechnung auf sicherem historischem Grund, so hätte Justin im J. 166 die Palme des Märtyrerthums errungen. Sein Todestag wurde nach der Ueberschrift des Martyrologiums ursprünglich am 12. Juni festlich begangen. Die spätere griechische Kirche feiert das Andenken des Heiligen am 1. Juni. Die römische Kirche hat die Feier auf den 13. April verlegt.

Justin war keine glänzende, aber eine einflußreiche Erscheinung der ältesten Kirche. Wenn die nachfolgenden Kirchenschriftsteller in seinem Lob und seiner Bewunderung kaum Maß finden, so bezieht sich dies zumeist auf den Ruhm seines durch die innigste Begeisterung für das Christenthum und seine Weltmission gehobenen, sittlich leuchtenden, aufopferungsbereiten Lebens. Erst Photius (bibl. cod. 125.) macht ihn durch Vermischung ächter und untergeschobener Schriften zugleich zum vielwissendsten Gelehrten seiner Zeit. Weder Geist noch Wissen noch Kunst der Rede stellt ihn weit über die Linie der Mittelmäßigkeit. Er hat mancherlei gelesen. Dem Besuch der Philosophenschulen verdankte er eine wenigstens historische Kenntniß der wichtigsten Systeme. An das Wunderbare grenzt seine Vertrautheit mit den Schriften besonders des A. Test. Aber, obwohl Palästinenser, versteht er doch kein Hebräisch. Manche Flüchtigkeitsfehler in historischen Dingen überschreiten fast die Grenze des Entschuldbaren. Und wie ihm bei seiner vorherrschend aneignenden praktischen Geistesrichtung, die überall mehr das Leben als die Schule im Auge hat, alle Gabe selbständiger Spekulation, Gedankentiefe und dogmatische Bestimmtheit abgeht, so ist ihm auch kaum je gelungen, in den Kern eines philosophischen Ideenkreises oder des Christenthums einzudringen und Christenthum und Philosophie in der Totalität ihres Verhältnisses zu erfassen. Daher er bei Gleichlautendem nicht selten sich mit oberflächlichen Aehnlichkeiten täuscht und ohne consequentes, einheitliches Denken den verschiedensten Berührungen und Einflüssen offen steht. Schon der Eklekticismus, welchem er huldigte, mußte in seinem mehr religiösen als philosophischen Geist vieles Entlegene bunt durch einander mischen. Hiermit hängt zusammen, daß Justin bei aller Entschiedenheit in der eigenen christlichen Ueberzeugung mitunter zwar sich voll Milde über abweichende Lehrmeinungen ausspricht, alsdann aber wieder fremde Standpunkte, die er nicht begreift oder nur unvollständig würdigt, bis zur Unduldsamkeit abstößt. Auch im Kampf mit Heiden und Juden begegnet es ihm, daß

die ihn auszeichnende treuherzige Offenheit und Wahrheitsliebe öfter in einen Ungestüm umschlägt, der ohne alle Umsicht und Mäßigung unbedenklich die Sache, die er vertreten will, auf's Spiel setzt. Wesentlich dieselbe Karaktereigenthümlichkeit nur nach einer andern Seite hin ist es, wenn Justin das sittliche Leben, um es in seiner vollen Integrität zu besitzen, zum Rigorismus der Ascese übertreibt. Stilistisch nimmt er nur alsdann einen höheren Flug, wenn ihn die Polemik fortreißt oder er die göttliche Kraft des Evangeliums an dem Uebermenschlichen der durch dasselbe gewirkten Wiedergeburt der Menschheit beschreibt. Redeschmuck fehlt ihm völlig (c. Tr. c. 58.). Denn für rhetorische Künste hat er keinen Sinn gegenüber dem bittern Ernst der leidensvollen Wirklichkeit. Seine Darstellung bewegt sich für gewöhnlich in der Alltagssprache des Lebens, ermüdend durch zahllose Abschweifungen und Wiederholungen, ungelenk durch verwickelten oder zerstückelten Satzbau, ohne festen im Zusammenhang und erschöpfend durchgeführten Plan, bald Zusammengehöriges auseinanderreißend, bald Verschiedenartiges durch die lockerste Gedankenverknüpfung aneinanderreihend, aber bei alle dem anziehend durch ungeschminkte Einfalt. So stark diese Gebrechen sind, gleichwohl steht Justin als Repräsentant einer neuen Richtung an der Spitze seines Zeitalters, einmal darin daß er, angeregt durch Aristides, das Christenthum mit der klassischen Bildung in eine nicht mehr zu lösende Verbindung brachte und durch philosophische Behandlung des Glaubens die Anfänge einer christlichen Theologie einleitete, sodann indem er durch den Rückschritt zu einer mehr ethisch gesetzlichen Auffassung des Christenthums einer der Hauptbegründer des seit Mitte des zweiten Jahrhunderts sich feststellenden kirchlichen Katholicismus wurde. Seine Schriften wurden von Griechen und Lateinern mit gleicher Begierde studirt, und der Apologetik drückte er nach Form wie Inhalt ein so sprechendes Gepräge auf, daß viele seiner Beweismittel fortan stereotyp wurden und selbst Kirchenlichter, wie Irenäus und Tertullian, sich nicht bedachten, Gedanken in oft wörtlicher Entlehnung aus seinen Schriften herüberzunehmen. In fast jedem Betracht behauptet Justin eine Uebergangsstellung. Das Große dabei ist, daß er auf dem Wendepunkt einer in schweren Krisen begriffenen Zeit vermöge seiner natürlichen Geistesbeweglichkeit überall durch Anknüpfung des Neuen an das Vorhandene die Versöhnung des Widerstreitenden anzubahnen bestrebt ist. Am fruchtbarsten hierfür wurde die Logosidee, der Angelpunkt seiner ganzen Theologie. Von dem Gesichtspunkt aus, daß der göttliche Logos, der in der Totalität seines ewigen Seyns im Christenthum als Mensch erschien, bereits in vorchristlicher Zeit unter Heiden wie Juden Strahlen seines Lichts zur Erleuchtung und Heiligung sporadisch ausgestreut habe, überschaut er die Gesammtgeschichte der Welt seit ihrem Ursprung als ein großes Ganze göttlicher Menschenerziehung. Alles im Judenthum und Heidenthum zeigt ihm dieses Hinstreben auf die Offenbarung im Christenthum. Wenn er hierbei ohne rechte Einsicht in das Organische und Stufenmäßige der Entwickelung Gefahr läuft, das A. T. mit seinem Gesammtinhalt als ein unter Typen oder Weissagungen verhülltes Christenthum mißzuverstehen, so beschränkt er dagegen das Verwandtschaftliche im Heidenthum auf einzelne Vorbilder, Anklänge oder Ahnungen, dargestellt in heiligen Bräuchen, philosophischen Lehren, edlen Sittenzügen. Aber dort wie hier bleibt ihm alles Wahre und Gute der vorchristlichen Zeit doch nur der Schatten, der Funke, das Vorspiel im Verhältniß zur vollendeten Fülle des göttlichen Lichts im Christenthum, welches ihm die alle Gegensätze in sich aufhebende, alles Treffliche der vorausgegangenen Lebensphasen befassende absolute Wahrheit ist. Daß er hiernach das Wesen des Christenthums, entsprechend der Natur des göttlichen Logos, welcher die allgemeine Vernunft (ὁ πᾶς λόγος) ist, fast durchaus nur als Philosophie, Erkennen, Wissen, Vernunftreligion, nicht als göttliche Heilsthatsache, Erlösung bestimmte, war eine Einseitigkeit seiner griechischen Bildung, welcher er zwar eine gewisse Milderung gab durch die enge Wechselbeziehung, welche bei ihm sonst Lehre und Leben hat, aber ohne sie prinzipiell je zu überwinden.

Am nächsten stellte ihn im übrigen sein dogmatischer Standpunkt dem An=

schauungskreise des Apostels Paulus. Wie er mit Pietät an dem Ueberlieferten als dem allein Normativen für Glauben und Leben festhält und gern aus dem Bewußtseyn der kirchlichen Gemeinschaft herausspricht, soll weder Freiheit noch Karaktermilde ihn zur Untreue an dem Lehrschatz der Kirche verleiten. Was man seit Souverain als seinen Platonismus bezeichnet hat, reducirt sich einerseits auf seine Bevorzugung des dem Christenthum nach Ziel wie Gedanken so verwandten Plato vor den andern Philosophieen, obwohl auch Stoisches bei ihm anklingt wie der *λόγος σπερματικός* und er insbesondere die Sittenlehre des Stoicismus aus der vorchristlichen Offenbarungsthätigkeit des Logos (apol. 2, 8.) ableitet, andererseits auf seine Geneigtheit die Offenbarungslehre des Christenthums an die aus der Philosophie ihm geläufigen Formeln anzuknüpfen, sey's weil seinem Denken sich diese Formeln durch lange Gewöhnung unvermerkt unterschoben oder weil er durch die bekannten Formbegriffe die neue Wahrheit dem heidnischen Bewußtseyn am sichersten nahe zu bringen hoffte. Keine seiner für platonisch ausgegebenen Lehren verläugnet das christliche Ursprungscolorit. Aber läugnen läßt sich nicht, daß wenn auch nicht gerade der Platonismus doch die griechische Philosophie überhaupt bei ihm einen dreifach störenden Einfluß geübt hat, einmal in der abstracten Gesammtauffassung des Christenthums als Erkennen und Lehre, sodann in der überspannten Ansicht von der sittlichen Güte der Menschennatur, endlich in der mitunter unvorsichtigen Ineinsbildung der Logosidee mit dem Weltbegriff. Völlig unmotivirt dagegen schwebt in der Luft das vermeinte Judenchristenthum Justin's (Credner), zumal wo es wie bei Schwegler (das nachapostolische Zeitalter I. 360 ff.) zur eigenthümlichen Entwickelungsphase des Ebionitismus hinaufgeschraubt wird. Denn wie die Nachsicht im Urtheil über die Judenchristen, welche ohne Verständniß des Dogma von der Gottheit Christi, aber im friedlichen Verband mit der heidenchristlichen Kirche nur für sich die Fortbeobachtung des mosaischen Gesetzes begehrten (c. Tr. c. 47 sq.), nichts war als die pädagogisch kluge und durch apostolisches Vorbild (Röm. 14, 1 ff.) geheiligte Schonung eines nationalen Vorurtheils und dogmatischer Beschränktheit, so hat die typisch allegorische Ausdeutung des A. T. bei Justin nichts gemein mit der buchstäbelnden oder kritisch zersetzenden Behandlungsweise desselben durch die Ebioniten. Die Polemik gegen die Theilnehmer an dem Genuß des Opferfleisches (c. Tr. c. 34.) zielt allein auf die Gnostiker. Das Schweigen über den Apostel Paulus, dessen Briefe Justin unzweifelhaft benutzt, bedeutete keineswegs Verläugnung, sondern apologetischen Vorbedacht, zumal die Repräsentation der christlichen Sache von Justin nie an den Namen irgend welches Apostels, sondern an die höchste Auctorität des menschgewordenen Logos selbst angelehnt wird. Die wesentlich paulinischen Lehrelemente trifft man allesammt bei einander in seinem Lehrbegriff, wenn schon modificirt im Geist des auf Legalität zurücklenkenden Katholicismus, und auch das Verhältniß des Christenthums zum mosaischen Gesetz hat, wie Ritschl (die Entstehung der altkatholischen Kirche S. 305 ff.) gut ausführt, bei Justin bereits den Ausdruck, welcher für die spätere Kirche der normale wurde. Eben dadurch daß Justin das Prinzip des Christenthums nach der sittlichen Seite wieder unter den Gesichtspunkt des Gesetzes stellte, Christus als neuen Gesetzgeber zum lebendigen Normalcodex äußerlich verpflichtender Gebote stempelte und das Heilbedingende des rechtfertigenden Glaubens durch Ueberspannung der menschlichen Werkvollkommenheit abschwächte, hat er einen Hauptantheil an der schließlichen Feststellung des hierarchischen Katholicismus.

Von den zahlreichen Schriften Justin's hat nur der geringste Theil die Zeit überdauert. Am meisten beklagenswerth scheint der Untergang der Ketzerschriften gegen alle Häresieen (*κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων* apol. 1, 26.) und gegen Marcion (Iren. haer. 4, 14.), deren Besitz unstreitig manche Lücken in unserer Kenntniß des Gnosticismus ausgefüllt hätte. Eine Zusammenstellung von Meinungen griechischer Philosophen über die Seele mit der Absicht ihrer spätern Beleuchtung enthielt das Werk *περὶ ψυχῆς* (Euseb. h. e. 4, 18.). Apologetische Zwecke verfolgte die Rede an die

Griechen (λόγος πρὸς Ἕλληνας), mit einer Episode über die Natur der Dämonen, und der Beweis für Gottes Einheit aus biblischen und klassischen Zeugnissen (περὶ μοναρχίας), einen im Alterthum vielbehandelten Gegenstand. Die bloß dem Namen nach bekannte Schrift ψάλτης (Euseb. h. e. 4, 18.) beschäftigte sich wohl mit der Geschichte oder praktischen Anweisungen zur altkirchlichen Psalmodie.

Erhalten sind nur die drei apologetischen Hauptwerke, deren Aechtheit in innern wie äußern Abkunftszeichen ihre volle und deutliche Gewähr hat. 1) Die größere Apologie an Kaiser Antoninus Pius aus der Zeit kurz nach seinem Regierungsantritt 138 oder 139 zur Abwehr neu ausgebrochener Volkstumulte. Ihr Grundgedanke ist die Ungerechtigkeit dieser Verfolgungen gegenüber der offenbaren Unschuld der Christen und der göttlichen Wahrheit ihres Bekenntnisses mit einem Abriß des altchristlichen Cultus. 2) Die kürzere Apologie nach der Ueberschrift an den römischen Senat (πρὸς τὴν Ῥωμαίων σύγκλητον), nach Zweck und Inhalt an die Herrscher Antoninus Pius und Marc Aurel, somit aus der Zeit nach dem J. 147, und verfaßt wie die erstere in Rom (apol. 1, 26. 56. 2, 1. 3. 6.). Sie verbreitet sich hauptsächlich über den Ursprung der Verfolgungen als Werk der Dämonen, womit sie im bunten Gemisch der Materien Einzelnes über Lehre und Leben der Christen wechseln läßt. Daß beide Apologieen ursprünglich nur ein Werk, nämlich die kürzere den später durch einen Zufall abgetrennten Schluß der größeren gebildet haben, dieser Einfall Boll's (Zeitschr. f. d. histor. Theol. J. 1842. H. 3. S. 3 ff.) widerlegt sich, auch abgesehen von der gänzlichen Verschiedenheit der beiderseitigen historischen Situation, bereits ausreichend durch das Abgeschlossene des Gedankenganges und die selbständigen Eingangs- und Schlußtheile einer jeden. Auf nicht minder unvollziehbare Vorstellungen führt die Vermuthung Grabe's und Volckmar's (Zeller's theol. Jahrb. J. 1855 S. 453 ff.), daß beide Apologieen wenn schon an sich unabhängig gearbeitet doch gleichzeitig überreicht worden seyen, die kürzere als Postscript und Beilage der größern. 3) Der Dialog mit Trypho n, das freigehaltene Protokoll des mit diesem angesehenen Juden in Ephesus gepflogenen Gesprächs über das Verhältniß des Christenthums zum Mosaismus, aus der Zeit nach 139 (c. Tr. c. 1. 120.). Hauptsatz ist die absolute Wahrheit des Christenthums, dargethan an den Typen und Weissagungen des in der Kirche geistig erfüllten Mosaismus, wofür Justin alle denkbaren Beweismittel mit oft tändelndem Scharfsinn zusammenträgt.

Alle übrigen Schriften mit dem Namen Justin's an der Stirne sind als unächt abzuweisen. Es gilt dies insbesondere von den fünf ihm bis heute oft noch zugeschriebenen aus dem 2. oder beginnenden 3. Jahrh. Ihre Unächtheit erhellt theils aus dem mehr oder minder Fremdartigen des gesammten apologetisch-dogmatischen Ideenkreises, welchem es an jeder positiven Berührung mit den Vorstellungen Justin's gebricht, so weit diese nicht neutrale Zeitmeinungen sind, theils aus dem Abstand ihrer Stilistik, deren logisch wohlgegliederte Anordnung des Stoffs, rhetorische Lebendigkeit, Gedrängtheit und Gewähltheit der Diktion, grammatische Correktheit, so durchweg von den Spracheigenthümlichkeiten Justin's abliegt, daß diese Kluft keine Frische der Jugend, keine Einwirkung hellenischer Muster, keine Verschiedenheit des Darstellungsgegenstandes überbaut. Dahin gehört: 1) der Brief an Diognet (s. d. Art.). 2) die Ansprache an die Griechen (λόγος πρὸς Ἕλληνας), eine rhetorische Apologie des Uebertritts zum Christenthum durch Nachweis des Unsittlichen der heidnischen Mythologie, auf welche schon die Inhaltsangabe bei Eusebius nicht paßt. Die Aufschrift des syrischen, kürzlich von Cureton (spicilegium Syriacum. Lond. 1855) veröffentlichten, ziemlich freien Textes nennt als Verfasser einen vornehmen Griechen und Senator, Namens Ambrosius, welchen Cureton ohne Grund mit dem Schüler und Freunde des Origenes (Euseb. h. e. 6, 18. 23.) für identisch nimmt. 3) Die Mahnrede an die Griechen (λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας, bei Euseb. h. e. 4, 18. und Photius cod. 125. 232. unter dem Namen ἔλεγχος), eine beredte Abfertigung des Hellenismus mit dem Nachweis,

daß derselbe weder als Volksreligion noch als Philosophie im selbständigen Besitz der religiösen Wahrheit sey, daher Nothwendigkeit eines höhern göttlichen Unterrichts. Am befremdendsten ist das schneidende Urtheil über die Philosophie, welches, jeder Ausgleichung feind, den Philosophen außer dem jungen Alter und ihrem Selbstwiderspruch bis hinauf in die obersten Prinzipien nichts Eigenes übrig läßt. Deßhalb an Stelle der inneren Offenbarung durch den weltgeschichtlichen Logos, welche nach Justin hauptsächlich den Antheil der Griechen an religiösem Wahrheitsbesitz vermittelt, hier ausschließlich die mechanische Auskunft von verstohlener Ausbeutung des A. T. 4) Die Abhandlung über die Einheit Gottes (*περὶ μοναρχίας*), eine äußerliche Aufhäufung von (größtentheils untergeschobenen) Aussprüchen griechischer Dichter und Philosophen für die Wahrheit des christlichen Monotheismus, mit Berücksichtigung auch einiger andern Lehren. Dem Mangel der Schriftbeweise, welche Eusebius (h. e. 4, 18.) in dem von ihm erwähnten Werke des Justinus über denselben Gegenstand las, läßt sich nicht abhelfen durch erkünstelte Zweifel an der Integrität (Tentzel, Grabe) noch durch sprachwidrige Deutung der Worte des Eusebius (Prudentius Maranus, Permaneder) noch und am wenigsten durch subtile Hineindeutung in den Text (Otto). 5) Der Tractat über die Auferstehung (*περὶ ἀναστάσεως*), eine Vertheidigung der Auferstehungslehre gegen Heiden und Gnostiker aus theils biblischen theils der Vernunft entlehnten Gründen. Gegen seine Aechtheit entscheidet außer dem völligen Mangel an historischer Beglaubigung und dem Ebenmaß der höchst exact und in eleganter Sprache durchgeführten Disposition zumeist die abstracte Behandlungsweise, welche sogar dafür der Entschuldigung zu bedürfen meint, daß sie mit weltlichen Waffen für das Heilige kämpft (c. 5.). — Quellen: nächst den Schriften Justin's selbst Eusebius (h. e. 2, 13. 4, 8. 11 sq. 16 sqq.), Hieronymus (vir. illustr. c. 23.), Photius (biblioth. cod. 125.) — Beste Ausgaben der Werke: Opera quae exstant omnia ed. *Prudentius Maranus.* Par. 1742. fol.; *Otto*, Jen. 1842. ed. 2. 1847 sqq. 3 T. 8. — Wichtigere Bearbeitungen: *Halloix* vita et documenta Just. phil. et mart. Duac. 1622. (wiederabgedruckt in vitae et documenta illust. eccl. orient. scriptt. Duac. 1636. II. p. 151 sqq.); *le Nourry* apparat. ad bibl. maxim. vet. patrum Par. 1703. I. p. 350 sqq.; *Prudent. Maran.* prolegomena in opera Just. p. I. sqq.; Möhler Patrologie. Regensb. 1840. I. S. 188 ff.; Semisch Justin der Märt. Bresl. 1840 ff. 2 Bde. (die zweite Ausgabe in durchweg umgearbeiteter Gestalt steht bevor); Böhringer die Kirche Christi und ihre Zeugen. Zür. 1842. I. S. 53 ff., Otto in Ersch und Gruber's allgem. Encyklopädie Sect. II. Bd. XXX. S. 39 ff. (eine ausführliche Uebersicht meist fremder Forschungen und Ergebnisse). Semisch.

Justinian I., byzantinischer Kaiser (527—565), ein Despot wie Wenige, der sich als höchsten Gesetzgeber der Kirche so gut als des Staates betrachtete, und dessen Despotismus in geistlichen Dingen die Quelle zahlreicher Verwirrungen und Zerrüttungen für die orientalische Kirche wurde. Zunächst wollte er den Heiden die Taufe gewaltsam aufzwingen und die letzten Reste des Heidenthums mit blutigen Zwangsmaßregeln unterdrücken. Die Verfolgung traf zuerst Staatsbeamte, welche, wenn sie sich nicht bekehren wollten, ihrer Güter beraubt, gemartert und hingerichtet wurden. Manche derselben erheuchelten das Bekenntniß des Christenthums, zogen aber bald wieder die Larve ab und opferten auf's Neue den Göttern. Nach Procop wäre diese Verfolgung zunächst aus der Habsucht Justinians geflossen, der sich der Güter der Heiden auf diese Weise unter ehrbarem Vorwande bemächtigen wollte. Da der Kaiser hörte, daß Athen noch immer der Sitz des Heidenthums sey, hob er (529) die dortige neuplatonische Schule auf, wodurch die Philosophen Damascius, Isidorus, Simplicius, Eulamius, Hermias, Diogenes und Priscianus veranlaßt wurden, in Persien bei dem König Chosroes, von dessen Vorliebe zur Philosophie sie übertriebene Schilderungen gehört hatten, eine Zufluchtsstätte zu suchen. Sie wurden zwar freundlich von demselben aufgenommen; da ihnen aber der Parsismus so wenig als das Christenthum zusagte, sehnten sie sich nach Griechenland zurück, und als Justinian nach blutigem Kampf den persischen Christen freie Religionsübung ausge-

wirkt hatte, mußte er bei dem Friedensschluß dasselbe Recht auch den Neuplatonikern im römischen Reiche zugestehen. Ebenso fruchtlos waren die Bemühungen Justinians, die freien Mainotten im Peloponnes, welche hartnäckig das Heidenthum festhielten, mit Zwang zu bekehren. Unter seiner Regierung wurden übrigens die Heruler, Abasger, Samaritaner, Oasenbewohner, die Juden in Borium, die Tzaner, ein Theil der Mauren und die Gadabitaner Christen. — Nicht minder tyrannisch verfuhr Justinian innerhalb des Christenthums, wo er sich zum dogmatischen Schiedsrichter aufwerfen wollte und sich über Dinge zu entscheiden anmaßte, von denen er nichts verstand. Daß er die chalcedonischen Synodalbeschlüsse so eifrig vertheidigte, geschah keineswegs, weil er sich dieser Synode untergeordnet hätte, sondern weil er aus exegetischen und dogmatischen Gründen (vgl. Eustath. vit. Eutych.) von ihrer Richtigkeit überzeugt war. Deßwegen war sein Hauptbestreben darauf gerichtet, die Monophysiten zur Wiedervereinigung mit der herrschenden Kirche zurückzuführen: er setzte monophysitische Bischöfe ab, schloß alle Nichtorthodoxen von allen Aemtern aus und bestimmte eine unerstreckliche Frist von drei Monaten, innerhalb welcher alle Häretiker zur orthodoxen Kirche übergetreten seyn müßten; bei Strafe allerlei zeitlicher Nachtheile. In Samaria erregte dieser Befehl einen förmlichen Aufruhr, gegen den ein ganzes Heer ausgeschickt werden mußte. Während aber also seine Neigung dem Concil von Chalcedon gehörte, wußte die durch des Kaisers Liebe zur Mitherrscherin über das Reich und zur Herrscherin über ihn selbst erhobene Theodora seine Beschlüsse meist für die Monophysiten zu stimmen. Als die Gespräche, welche der Kaiser zwischen Katholiken und Monophysiten anstellte, zu nichts führten, hoffte er die Letzteren dadurch zu gewinnen, daß er ihre Formel „Einer aus der Trinität ist gekreuzigt worden" gewähren ließ. Aber die Katholiken wurden dadurch erbittert, die Monophysiten nicht befriedigt. Der durch Theodora's Einfluß ernannte monophysitische Patriarch von Constantinopel Anthimus (535) wurde im nächsten Jahr von der katholischen Partei verdrängt, und Vigilius, der unter der geheimen Bedingung, den Monophysiten günstig zu seyn, zum römischen Bisthum befördert worden war (538), trug kein Bedenken, sich von seinem Eid zu entbinden. Als nun aber im J. 541 der Kaiser ein Schreiben an den Patriarchen Mennas erließ, in welchem er zu zeigen suchte, was für ein abscheulicher Ketzer Origenes sey, und den Patriarchen aufforderte, eine *συνοδος ἐνδημουσα* zu versammeln und zu veranlassen, daß Origenes und dessen Lehren verdammt würden, und als das kaiserliche Gebot auch wirklich vollzogen ward, so rächte sich Theodorus, indem er den Kaiser überzeugte, daß ein Verdammungsurtheil über die Häupter der antiochenischen Schule, über Theodor von Mopsvestia, den Lehrer des Nestorius, über Theodoret von Cyrus und Ibas von Edessa, die Monophysiten mit der Kirche aussöhnen werde. Justinian verdammte die unter drei Capiteln zusammengestellten Irrthümer (tria capitula) jener Kirchenlehrer um 544. Mit reichen Geschenken wurden die Unterschriften der vier Patriarchen und übrigen Bischöfe zu diesem Edikt erkauft. Da aber von Seiten der abendländischen Kirche sich manche Stimme gegen dieses Edikt hören ließ, und da der Arm des byzantinischen Despotismus dort nicht so mächtig war, so lud der Kaiser den Anfangs dem Edikt feindlichen Vigilius zu sich nach Constantinopel und wußte ihn dort so zu stimmen, daß er in einer Schrift (iudicatum) ebenfalls die drei Capitel verdammte. Doch machte der entschiedene Widerspruch der meisten abendländischen Bischöfe den Vigilius bald bedenklich, und er weigerte sich, das zweite Edikt des Kaisers gegen die drei Capitel (551) anzunehmen. Justinian berief jetzt die fünfte ökumenische Synode nach Constantinopel (553), aber Vigilius wohnte ihr nicht nur nicht bei, sondern vertheidigte auch die drei Capitel in dem Constitutum. Die Synode hob daher die Kirchengemeinschaft mit ihm auf und genehmigte nun durchaus alle bisherige kaiserliche Glaubensedikte. Vigilius, auf's Neue schwankend, trat endlich 554 auch den Beschlüssen der Synode bei, und als er auf der Rückreise nach Rom plötzlich vom Tod ereilt wurde, erkannte sein Nachfolger Pelagius I. sogleich die fünfte Synode an; aber ein großer Theil der abendländischen Bischöfe trennte sich jetzt von Rom wie von Constantinopel, und die Freiheit der Kirche fand kühne Vertheidiger gegen

die Willkür des Kaisers wie gegen den Wankelmuth des römischen Bischofs. Den letzten Versuch, die Monophysiten zur Kirche zurückzuführen, machte Justinian, als er am Ende seines Lebens die Lehre der Aphthardoketen zur Orthodoxie erheben wollte. Er wollte alle Bischöfe zwingen, seinem Edikt darüber beizustimmen, ließ den Patriarchen von Byzanz, Eutychius, der sich weigerte, deportiren, den römischen Bischof Agapetus mit dem gleichen Schicksal bedrohen, und der zur Verbannung verurtheilte Patriarch von Antiochia hatte bereits seine Abschiedspredigt fertig, als des Kaisers Tod (565) auch der Tod der neuen Lehre wurde. — Justinians schriftstellerische Produkte sind außer dem Corpus Juris, soweit dieses als sein, und nicht vielmehr seiner Juristen Werk betrachtet werden kann, theologischer Art, nämlich sein Rundschreiben über Origenes (Evagr. IV, 38. Cedren. Chron.), über die drei Capitel (Liberat. breviar. c. 24. Vict. Tunn.), über die Menschwerdung Christi (Vict. Tunn., Isidor. de script. eccl. 18.), ein libellus confessionis fidei; er verfaßte auch einen Hymnus (*ὁμογενης υἱος και λογος του ϑεου* etc.), den er im Jahr 536 einführen ließ (Theophan. p. 337) und der noch jetzt im Gebrauch seyn soll.

Th. Pressel.

Justus, St. Strum Justorum sunt multi. — Die Brüder Justus und Pastor waren 12 und 9 Jahre alt, als in der Diokletian'schen Christenverfolgung der Statthalter von Spanien, Dacian, nach Complutum (Alcala de Henares, bei Toledo) kam. Sie erfuhren nicht sobald, daß er das Verhör mit den Christen begonnen habe, als sie von ihren Büchern weg dahin eilten und sich als Christen zu erkennen gaben. Umsonst wurden sie grausam gegeisselt; ihre Geduld reizte Dacian so sehr, daß er sie sofort enthaupten ließ.

Wollen wir des h. Justus oder Justin, zweiten Bischofs von Strasburg nicht weiter erwähnen, so gibt uns sein Zeitgenosse St. Justus, Bischof von Lyon, einen Zug zur Karakteristik des 4. Jahrh. Mönche und mönchische Leute des Morgen- und Abendlandes suchten damals oft die Vollstreckung von Todesurtheilen zu verhindern und stellten die hingerichteten Verbrecher als Märtyrer und Selige dar. Ein Mensch, welcher in einem Anfall von Wuth mehrere Personen in den Straßen von Lyon ermordet hatte, flüchtete in die bischöfliche Kirche. Justus, um ihn zu retten, lieferte ihn gegen das Versprechen schonender Bestrafung in die Hände der Obrigkeit aus. Das Volk entriß ihr aber den Unglücklichen und tödtete ihn. Justus glaubte sich mitschuldig und seines Amtes unwürdig; er entfloh nach Aegypten, wo er unbekannt in einem Kloster lebte. Der Bitte, zurückzukehren, entsprach er nicht und starb dort um 390.

St. Justus, geborner Römer, folgte St. Augustin in seiner Mission in England nach und wurde 624 Erzbischof von Canterbury. Er starb den 10. Nov. 627.

Reuchlin.

Juvencus, Cajus Vettius Aquilinus, Spanier von Geburt, aus vornehmem Geschlecht, Presbyter in seinem Vaterlande im Constantinischen Zeitalter, einer der frühesten christlichen Dichter, der es versuchte, um dieselbe Zeit, wo das Christenthum den Thron der Cäsaren bestieg, römische Sprache und klassische Kunstform auf biblische Stoffe anzuwenden, und insbesondere den höchsten Gegenstand christlicher Geschichte und Kunstdarstellung, das Leben Jesu, in Sprache und Metrum des antiken Epos zu kleiden. Um's Jahr 330 verfaßte er seine historia evangelica in vier Büchern, mit einer Schlußwidmung an Constantin, — eine poetische Bearbeitung der evangelischen Geschichte in lateinischen Hexametern, dem Inhalt nach treu und sorgsam dem Text der vier Evangelien, besonders des Matthäus, sich anschließend, in Sprache und Ausdruck den lateinischen Dichtern der besten Zeit, einem Lucrez, Ovid und vor Allem Virgil, folgend, — eine Messiade im Gewand der Aeneis. Seine Vorbilder hat er nicht erreicht, aber glücklich nachgeahmt; eigener Invention enthält er sich in heiliger Scheu vor der Größe des Gegenstandes: es sind gegebene Formen, die er auf einen gegebenen Stoff anwendet, aber beide hat er mit Geschick und Liebe in einander gearbeitet. Die Sprache ist verhältnißmäßig rein, der Vers fließend, die Haltung einfach und edel, und merkwürdig bleibt das Gedicht immer als einer der ersten Versuche, auch auf dem Gebiet der Dicht-

kunst die Spolien des klassischen Alterthums zum Dienst und Schmuck des neuen Herrn der Welt zu verwenden. — In ähnlicher Weise hat Juvencus bald darauf auch Abschnitte des A. T., vor Allem die Geschichte der Genesis in seinem liber in Genesin, bearbeitet; dagegen ist von weiteren poetischen Werken desselben (nach *Hieron.* de script. ill. 84 soll er nonnulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia geschrieben haben) nichts Näheres bekannt. — **Ausgaben:** die historia evang. zuerst gedr. Deventer s. l. e. a. 4 (wahrscheinlich 1490), später in verschiedenen Ausgaben, z. B. in der Collectio Vet. Poet. eccl. von Fabricius, Basel, 1564; in der Bibl. M. Lugd. IV. 55 sqq.; von E. Reusch, Frkf. u. Lpz. 1710; zuletzt nach vaticanischer Handschr. von F. Arevale, Rom 1792. 4. und das I. Buch von Gebser (s. u.). — Von der Genesis hatte zuerst *Martene*, Nov. Coll. t. IX. 1200 Verse herausgegeben; neuestens hat *J. B. Pitra* (Spicilegium Solesmense, Paris, Didot. 1852, vergl. Prolegg. XLII. sqq.) nicht nur jene Verse über die Genesis bedeutend vermehrt, sondern auch weitere Fragmente über andere alttestamentliche Abschnitte, im Ganzen über 6000 Verse, hinzugefügt und um die Restitution des Textes wie um Nachweisung der Autorschaft des Juvencus sich namhafte Verdienste erworben. — Ueber Leben und Schriften des Juvencus vgl. außer den kirchengesch. Werken, z. B. Schröckh V, S. 277. Kurz, Handb. d. K.G. I, 2, S. 506, besond. Fabricius bibl. med. et inf. Lat. IV, p. 212; Gebser, de Juvenci vita et scriptis adj. lib. I. hist. evang. Jena 1827; Bähr, röm. Lit.Gesch. Suppl. I. und Pauly, Real-Enc. Bd. IV, S. 687. Wagenmann.

Ivo, Bischof von Chartres (Carnotensis), ist bekannt in der Rechtsgeschichte unter den Vorläufern Gratians als Verfasser einer Pannormia und eines decretum (worüber vgl. das Nähere im Art. Kanonen- und Decretalensammlungen). Man hat von ihm auch 287 Briefe (Paris 1584—85 u. 1610), welche manches Licht über die Zeitgeschichte geben und beweisen, daß Ivo in weiten Kreisen als Autorität in kirchlichen und kirchenrechtlichen Fragen gegolten hat, ferner 24 geistliche Reden, auf Synoden, an Festtagen u. s. f. gehalten, darunter z. B. eine große und beredte über die Bedeutung der Priestergewänder und eine ziemlich magere über das Gebet des Herrn und endlich ein kurzes Chronikon über die fränkischen Könige. In der Gesammtausgabe seiner Werke Paris 1647 fol. fehlt aber die Pannormia. Von Ivo's Leben ist kaum mehr bekannt, als was man aus seinen Briefen ersehen kann. Sein Geburtsjahr weiß man nicht. Nach den Einen von niederer (ex genere minime nobili; Gallia christiana VIII. p. 1126) nach den Andern von adelicher Herkunft (in agro bellovacensi natus nobili a sanguine nobilem animum traxit. Vita D. Ivonis in der Pariser Ausgabe von 1647) studirte er in Paris Humaniora und Philosophie, sodann im Kloster Bec unter Lanfranc Theologie, ward hierauf Vorsteher des Klosters St. Quentin 1078, dessen Namen er durch seine Gelehrsamkeit als Theolog und Kanonist berühmt machte, und endlich 1090 Bischof in Chartres, übrigens nicht ohne Anfechtung, denn sein Vorgänger war wegen Simonie vom Pabst abgesetzt, hatte aber in Frankreich so starken Rückhalt, daß Ivo seine Bischofsweihe nicht vom Metropolitan, sondern nur unmittelbar vom Pabst Urban selbst 1092 in Kapua empfangen konnte. Er gehört überhaupt zu denjenigen, durch welche Ansehen und Uebermacht des päbstlichen Stuhles in der Kirche Förderung fand, aber nicht aus Servilismus — denn auch dem Pabst gegenüber spricht er sich mit großer Freimüthigkeit wider die Mißbräuche der Curie aus — sondern weil er in dem römischen Universalismus Schutz gegen die Misere der lokalen und von einzelnen Familien ausgebeuteten Provinzialkirchenverwaltung suchte, während er doch wieder andrerseits das Ignoriren der provinziellen Eigenthümlichkeiten und Bedürfnisse durch die päbstliche Büreaukratie mißbilligte und bekämpfte, so daß die Lebensbeschreibung in der Pariser Ausgabe ihn sogar als einen Vertheidiger der gallikanischen Kirchenfreiheit rühmen zu dürfen glaubte. Bei den Streitigkeiten über die Investitur, welche die Zeit Hildebrands und seiner Nachfolger bewegten, nahm er eine vermittelnde Stellung ein, nicht aus Schwäche, sondern im Geist der Nüchternheit und Milde, in welchem er auch die Hitze der damaligen

hierarchischen Feuerreiter zu dämpfen suchte, als diese den hierin gegen den Kaiser Heinrich V. nachgiebig gewesenen Pabst Paschalis II. der Ketzerei zu beschuldigen angefangen hatten. Auch sonst tritt in seinen Briefen neben sittlicher Entschiedenheit, welche bei ihm dem Karakter seiner Zeit gemäß an das hochgespannte Ideal eines herrschend:n Klerus sich anzulehnen pflegt, humane Gesinnung, nüchterne Ueberlegung und Freimüthigkeit gegenüber von geistlicher wie weltlicher Macht zu Tage. (Vergl. die Auszüge in Neanders Kirchengesch. Bd. V.) Ivo war ein Mann von Gewicht nicht minder durch Karakter als Gelehrsamkeit. Als König Philipp I. seine rechtmäßige Gemahlin verstieß und die Frau eines andern ehelichte, ließ Ivo sich weder durch Versprechungen noch durch Vertreibung vom Amt und Gefangensetzung bewegen, den übrigen augendienerischen Bischöfen sich anzuschließen und die Uebelthat zu billigen, verhinderte aber ebenso entschieden, daß das Volk und die Großen ihm selbst mit Gewalt zu Hülfe kamen. Obwohl in der Reihe mit denen stehend, deren persönliche Autorität die römische Amtsgewalt zu jener unnatürlichen Höhe, auf der sie sich selbst und der Kirche zum Verderben ward, steigern half, wird doch dieser Mann unter denjenigen Rechtsgelehrten der alten Zeit zählen dürfen, welche zugleich als Kenner und als Priester des Rechts ihren Namen auf die Nachwelt zu vererben würdig waren. Evangelische Innerlichkeit geht ihm ab; auch wo er Bibelsprache redet, geschieht es ebenso, wie wenn er Kanones citirt; doch wenn man die Sprache und Denkart dieses Kirchenmannes mit den Phrasen der in unsrer Zeit die mittelalterliche Hierarchie befördernden Literatur vergleicht, so wird man dort Karakter, der in einem bewegten Leben ringt, hier Aermlichkeit finden, welche in aufgeworfenen Staubwolken wichtig thut. Er starb — nicht 1125, wie die Erbdruckfehler in den Compendien von Richter (4. Aufl. §. 72.) und Mejer (2. Aufl. S. 83) sagen, sondern — 1115. Vgl. auch Hist. litt. de France X. p. 102 VII. p. 150 u. sonst. **Hauber.**

K.

Kabasilas. In der byzantinischen Kirche des Mittelalters war außer Constantinopel kein Bisthum ausgezeichneter als das von Thessalonich. Wir sehen diese Stadt in den politischen und kirchlichen Bewegungen des 13. und 14. Jahrhunderts bedeutend hervortreten; zahlreiche Schriftsteller, vor Allen Eusthatius, erhöhten den Ruhm der dortigen Kirche, welche daher auch Innocenz III. in den abendländischen Kirchenverband hineinzuziehen den obgleich vergeblichen Versuch machte. Unter den Metropoliten von Thessalonich führen im 14. Jahrhundert zwei den Namen Kabasilas. Der ältere Nilus, um 1340 unter Johannes Cantacuzenus lebend, gehörte zur strengsten antirömischen Partei, weßhalb seine Schriften (besonders de primatu Papae ed. M. Flacius Illyricus. Francof. 1555) erst bei Protestanten Beachtung fanden (vgl. *Allatii*, De Nili Diatr. ed. Fabric. p. 59. 71. *Le Quien*, Oriens christ. II, p. 55. Hamberger, Zuverl. Nachrichten. IV. S. 545). Ungleich bedeutender ist der jüngere; Nicolaus Kabasilas, der Schwestersohn des Vorigen, von welchem wir hier handeln. Ueber das Leben dieses Mannes würden vielleicht seine in der Wiener Bibliothek handschriftlich vorhandenen Briefe genaueren Aufschluß geben (*Lambec.* Comment. tom. V. p. 183). Bis jetzt wissen wir nur, daß er anfangs Sacellarius zu Constantinopel war, daß er während der bürgerlichen Unruhen zuerst auf Seiten der Paläologen stand, dann aber mit dem Reichsverwalter Cantacuzenus sich befreundete und von diesem zu politischen Sendungen benutzt wurde. An dem Hesychastenstreit (s. d. Art.) nahm er und zwar im Interesse der Athosmönche und als Gegner des Barlaam und des Niceph. Gregoras Theil. Wahrscheinlich war er selbst Mönch und gelangte vom Laienstande rasch zur bischöflichen Würde, die er als Metropolit von Thessalonich und Nachfolger des Palamas um 1354 bekleidete (*Oudini* Comment. III. p. 843, 997, 1002, 1229. *Fabric.*

Bibl. Gr. XI. ed. Harl. p. 494). Von seinen rhetorischen, liturgischen, polemischen, d. h. gegen das lateinische Dogma gerichteten und dogmatischen Schriften (vgl. bes. *Oudin*, l. c. III. p. 982—994. *Cave*, Script. eccl. hist. II. p. 280. *Fabric.* l. c. X. p, 25—30) ist das Meiste ungedruckt. Sein Hauptwerk: *περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς λόγοι ἑπτά* wurde schon damals viel gelesen und abgeschrieben. Später äußerten Casaubonus und Du Pin sich rühmend nach handschriftlicher Kenntniß. Eine lateinische Uebersetzung, trocken und unlesbar, lieferte Jakob Pontanus (Ingolst. 1604 cum Philippi Solitarii dioptra, wieder abgedruckt in der Biblioth. PP. Lugdun. T. XXVI. p. 136) mit Weglassung des siebenten Buches. Neuerlich hat Dr. Albert Jahn in den „Lesefrüchten byzant. Theologie" (Studien und Krit. 1843. S. 724) mehrere Stellen im Original mitgetheilt und erläutert und somit das Gedächtniß des vergessenen Schriftstellers aufgefrischt. Vollständig ist das genannte Werk von dem Unterzeichneten griechisch nach drei Handschriften und mit einer ausführlichen Einleitung herausgegeben worden.

Diese sieben Bücher oder Reden „vom Leben in Christo" dürfen als merkwürdiges Probestück einer noch wenig gekannten und beachteten byzantinischen Mystik gelten und verdienen deßhalb, daß wir deren Inhalt und Abzweckung kurz karakterisiren. Ein mystisches Element enthält alle Theologie der Byzantiner. Denn sie schwebt und schwankt zwischen dogmatischer Spekulation und halb sinnlicher, halb geistiger Anschauung. Nicht kräftig genug, um das Dogma lebendig zu reproduciren, ergibt sie sich mit Vorliebe der Betrachtung des sichtbaren Kirchenthums in der Absicht, dessen Gestalten als Abbilder überirdischer Wirkungen und göttlicher Kräfte zu deuten. Die plastische Kunst, der Baustil und die Rhetorik der Byzantiner begünstigten dieses Streben. Schon die mystagogischen Katechesen des Cyrill v. Alex. knüpfen durch solche Deutung der rituellen Momente die innere Umbildung des Menschen an die Reihenfolge der sakramentlichen Verrichtungen. Pseudodionysius gelangt in der Erkenntniß des Göttlichen zu keinem positiven Resultat; indem aber das göttliche Wesen im ungewissen Helldunkel bleibt, soll es doch durch die Anstalten der kirchlichen Hierarchie, welche die himmlische abbildet, uns nahegebracht und von uns angeeignet werden. Der spätere religiöse Byzantinismus folgt diesem symbolisirenden Triebe so weit, daß er am liebsten die ganze Welt und ebenso die Kirche mit ihren Formen und Handlungen durch ideelle Anspielungen erklären will, wobei er in Gefahr kommt, das Uebersinnliche mit dem Sinnlichen einzutauschen, also eine unmittelbare Erfahrung und Berührung zu statuiren, welche die höchsten geistlichen Realitäten in dem Gläubigen zur Wirksamkeit bringt. Eine andere ebenfalls mystische Richtung, von Macarius und Anderen ausgehend, hat einen mehr praktisch ascetischen und contemplativen Karakter. Diese beiderseitigen Elemente finden sich bei Kabasilas geeinigt, aber so, daß derselbe, ohne den mystischen Zug seiner Denkart zu verleugnen, sich doch in mäßigen Grenzen hält und in allen Erklärungen eine lebhafte und in jener Zeit ungewöhnliche Empfänglichkeit für die eigentlich religiöse und sittliche Aufgabe des Christenthums verräth. An die Spitze stellt Kabasilas die Unterscheidung der jetzigen und der künftigen Welt, welche dergestalt ineinandergreifen, daß das in der einen Gezeugte von der andern aufgenommen und vollendet wird. Der Mensch soll aus dem dunkeln Zustande eines Embryo hienieden emporkommen, um jenseits der vollen Bewegung im Lichte fähig zu seyn. Die jetzige Welt gebiert den inwendigen Menschen und erzieht ihn für eine andere, nie alternde, wozu sie aus dieser letzteren die Bildungsmittel und Kräfte entnimmt. Die christliche Offenbarung dient diesem Zwecke dadurch, daß sie die Mächte des Jenseits in der Form eines Lebens in Christo auf den gegenwärtigen Boden verpflanzt. Christus selbst ist der substanzielle Uebertrag aus der überirdischen Welt in die irdische, und Kabasilas schildert den Heiland mit begeisterten Worten als den Ruhepunkt des menschlichen Verlangens und die Wollust der Gedanken (*τρυφὴ τῶν λογισμῶν*), als Verkörperung des unendlichen Gutes und als von Anfang ideell gegenwärtigen und dann wirklich erschienenen Prototyp des Menschengeschlechts. Welcher Mittel bedarf es nun aber, damit diese neue Lebenssubstanz in uns eingehe? Der

Schriftsteller nennt ein doppeltes; zuerst muß der mit der menschlichen Sünde gegebene spezifische Gegensatz und Abstand von Gott hinweggeräumt und ein Zufluß himmlischer Kräfte eröffnet werden, dann aber auch die Fähigkeit hinzutreten, jenes Aufgenommene thätig zu ergreifen und festzuhalten. Mit andern Worten: das Leben in Christo vollzieht sich in uns durch die beiden Werkzeuge des Sakraments oder Mysteriums und des menschlichen Willens. Indem das Sakrament die Naturseite des Menschen übernimmt und die Zugänge öffnet, welche dem höchsten Gut Aufnahme verschaffen, der Wille aber an die Spitze des Geistes und der Gesinnung tritt, wird durch das Zusammenwirken beider Prinzipien der Prozeß der Vergöttlichung (θέωσις) oder der Verähnlichung mit Christus vollendet. Die Entwickelung des ersten sakramentlichen Faktors weist auf Pseudodionysius zurück, die des andern hat Verwandtschaft mit der oben erwähnten praktischen Richtung des Makarius. Näher auf die Sakramentslehre der Griechen einzugehen, ist nicht dieses Orts. Sie schwanken in der Zahlbestimmung, zeichnen aber neben Abendmahl und Taufe besonders die Salbung mit dem Myron aus. Und ihre Auffassung unterscheidet sich von der lateinischen dadurch, daß jene sich mehr in das Geheimnißvolle der mit den Sakramenten verbundenen und innerhalb des Menschen vorgehenden göttlichen Akte vertieft, diese dagegen das kirchlich praktische und ascetische Moment am meisten berücksichtigt. Beachtet man dies, so haben die Ausführungen des Kabasilas in den ersten Büchern wenig Schwierigkeit. Die Taufe zunächst, wie sie auch übrigens als Erleuchtung, Siegel und Gnadengabe beschrieben werden mag, bedeutet ihrem Wesen nach den Anfang eines neuen Seyns (ἀρχὴ τοῦ εἶναι). Der Mensch hatte nicht mehr das ursprünglich ihm verliehene Seyn und war gleichsam in eine Ungestalt des nichtigen Stoffes zurückgesunken. Die Taufe aber gibt ihm die verlorenen Grundzüge zurück und übt einen wiederzeugenden und gestaltenden Akt, welcher nach dem Muster des Idealbildes seinem Leben die unkenntlich gewordene Form und Bildung abermals einprägt und aus dem Verborgenen an's Licht bringt. Alles eigenthümlich christliche Geistesvermögen, jede Erhebung über die menschlichen Naturgrenzen stammt aus dieser Quelle. Dies Alles bedeutet die Taufe nicht allein, sondern bewirkt es zugleich vermöge einer geheimen fast magischen Berührung von Wasser und Geist, ohne daß der Schriftsteller sonderlich bemüht wäre, Symbol und Sache zu scheiden. Das zweite Sakrament, das des Myron, früher mit der Taufe verbunden, erhält schon bei Dionysius einen selbständigen Werth. Nach Kabasilas ist Christus, wie durch seinen Tod der Grund der Taufe, so durch seine irdische Erscheinung der Ausgangspunkt des Myron. Die Menschwerdung Christi als des Gesalbten ließ die Fülle des Geistes aus der Höhe in das enge irdische Gefäß einströmen, damit von ihm aus der Geist in das Bette der Kirche hinübergeleitet werde. Die Geistessalbung bewirkt also Einführung in den besonderen Christenberuf. Die in der Taufe Neugestalteten werden durch das Myron zu thätigen Organen des Geistes und mit dessen Gaben ausgestattet. Dabei erinnert Kabasilas an die alte Priester- und Königsweihe und an die apostolischen Charismen.

Den dritten Grad der Vollendung fügt endlich das Abendmahl hinzu. Der Schriftsteller verfährt durchaus im Geiste der späteren griechischen Theologie, wenn er dem Abendmahl eine Art von Transsubstantiation beilegt, aber nicht der sichtbaren Elemente, die ganz in den Hintergrund treten, sondern der menschlichen Subjekte. Die Form der Eucharistie ist die des Genusses; folglich muß, was sie in uns hervorbringt, einer vollkommenen inneren Umwandlung, einer innigen Einverleibung und Vermählung (γάμος) mit Christo gleichen. Kabasilas geht so weit, aus dieser μεταβολή eine mystische Blutsverwandtschaft mit dem Heilande zu folgern, welche sogar die leibliche Abstammung an Unmittelbarkeit übertrifft. Christus wird in den Genießenden hineinversetzt und zu dessen anderem Selbst (ἄλλος αὐτός) erhoben, und diese Gemeinschaft ist um so unvergleichlicher, da Natur und Freiheit des Menschen in sie eingehen. Die gliedliche Angehörigkeit eines Naturorganismus verbindet sich mit dem freien Gehorsam

der Kindschaft. Das fünfte Buch scheint diesen Zusammenhang zu unterbrechen, doch gehört es als Anhang zum Vorigen, indem es in der „Altarweihe“ den heiligen Boden beschreibt, auf welchem unter bedeutungsvollen liturgischen Vorgängen das Mysterium zubereitet wird. Doch übergehen wir diese, obgleich höchst eigenthümliche Mystagogie und bemerken nur das Nöthigste über die letzten Abschnitte. Der physiologischen Mystik, welche einen Cyklus von Naturveränderungen des menschlichen Wesens beschreibt, tritt zuletzt eine Ethik zur Seite. Dem höchsten Gut muß nach dem zweiten Prinzip die höchste Tugend entsprechen. Die Tugend aber wird, und das gereicht dem Kabasilas zu großer Ehre, keineswegs in mönchische Schranken gefaßt. Nicht auf ascetischen Beschwerden noch auf Wagestücken der Enthaltsamkeit, sondern auf der rechten Gemüthsbeschaffenheit, also auf der entschiedenen Hingebung des Willens beruht alle Gesundheit der Seele, und dieser Tüchtigkeit hat der Mensch um so eifriger nachzutrachten, da sein Wissen und Erkennen jederzeit Stückwerk bleibt. Der Wille hat zunächst den sakramentlichen Segnungen sich widerstandslos anzuschließen. Dann werden ihm eine Reihe frommer Erwägungen (*λογισμοί*) zugeführt, welche einen Vorrath guter Gedanken im Inneren anhäufen und den Andrang schlechter und dämonischer Reize zurückweisen. Der weitere ethische Prozeß setzt den Willen den Affektionen der Freude und Traurigkeit aus, damit er durch die Betrübniß gereinigt, durch die Freude am Guten und an Gott aber den Schranken eines selbstischen Wohlgefallens entrückt werde. Lust und Unlust bilden die *ὑπερβολὴ τῆς θελήσεως*, und der Prüfstein der sittlichen Lust besteht in der Fähigkeit ohne Verminderung ihrer inneren Stärke sich auszudehnen und zum lebendigen Antheil an dem höchsten Allerfreulichen zu erheben. Endlich wird der Gipfel der Liebe erreicht und damit der völligste Gegensatz des Egoismus. Kabasilas ergeht sich in schwungvollen Aussprüchen, wenn er die Liebesgewalt (*φίλτρον*) schildert, welche, wie sie einst Gott zu den Menschen herabzog, so diese jetzt den Fesseln ihrer selbstischen Isolirung entreißt und nöthigt, für ihn, nicht für sich zu leben. Das Philtron erhebt zur vollkommenen Selbstentäußerung und Selbstvergessenheit, und das ist der Zustand dessen, in welchem Sakrament und Wille in höchster Weise zusammenwirken.

Man wird einräumen, daß dieses Denkmal historischen Werth hat und einen der Erinnerung würdigen Beitrag zu der Literatur der Mystik des 14. Jahrhunderts darbietet. Nach unserer Meinung gehört es zu den besten der späteren Byzantinerprodukte trotz mancher Thorheiten, ja Abgeschmacktheiten, an denen es natürlich auch hier nicht fehlt. Kabasilas läßt sich am ersten mit den lateinischen Mystikern in Vergleich stellen, weniger mit den deutschen, die er an Tiefe und Kühnheit nicht erreicht; auch beweisen vereinzelte Anklänge noch nicht, daß er aus occidentalischen Quellen geschöpft habe, so lange der Geist seines Werkes durchaus als der der griechischen Theologie erscheint. Die beiden neben einandergestellten Prinzipien des Sakraments und des Willens kommen freilich nicht auf Rechnung des Kabasilas allein, sondern des ganzen Mittelalters, da alle religiösen Bestrebungen dieses Zeitalters wesentlich durch die sakramentlichen Mittel einerseits und durch die persönliche, bald sittlicher, bald werkheiliger beurtheilte Anstrengung des Einzelnen, andrerseits bedingt und gefördert worden sind. Um so merkwürdiger wird aber die strenge Durchführung dieser Gesichtspunkte; der Schriftsteller empfindet den Dualismus seines „Lebens in Christo“ nicht, und höchstens bietet ihm die Idee der Liebe, weil diese am Sakrament und am Willen zugleich hängt, ein Mittel, über den Abstand seiner Prinzipien hinauszukommen. Unter den dogmatischen Ansichten des Kabasilas verdient noch Erwähnung, daß derselbe seiner Theorie von der versöhnenden Menschwerdung Christi eine beinahe Anselmische Construction gibt, von der sich jedoch noch andere Beispiele unter den Griechen vorfinden. — Vgl. meine Schrift: Die Mystik des Nikolaus Kabasilas vom Leben in Christo. Erste Ausgabe und einleitende Darstellung. Greifsw. 1849. Gaß.

Kabbala (קַבָּלָה von קִבֵּל empfangen) ist ein mehrdeutiges Wort, bei dessen Erwähnung die in gelehrten Dingen weniger Bewanderten sogleich an etwas Geheimnißvolles,

Unbegreifliches denken, die Geschichtskundigen an einen Punkt der Wissenschaft, der, neben manchen andern, lebhaft an die Thatsache erinnert, daß alles menschliche Wissen Stückwerk ist. Mit der christlichen Theologie steht zwar der Gegenstand, von welcher Seite man ihn auffasse, nur in einer entferntern Beziehung, und es kann daher nicht dieses Ortes seyn, uns in eine gründliche Auseinandersetzung desselben einzulassen, wie sie theils die Dunkelheit des Gegenstandes, theils die geringere Bekanntschaft des größern Leserkreises mit demselben empfehlen dürfte. Wir beabsichtigen bloß eine populäre Darstellung des Gewissern und Wissenswürdigern zu geben, und die Punkte auszuzeichnen, über welche erst weitere Forschungen, wenn überhaupt je welche, das gehörige Licht verbreiten werden. Ein Interesse für den Theologen knüpft sich immerhin insofern daran, als die Kabbala, ihrer wesentlichen Bedeutung nach, ein höchst eigenthümliches Capitel in der Geschichte der Religionsphilosophie bildet, in ihren Mitteln und Methoden aber ein noch viel eigenthümlicheres in der Geschichte der Exegese.

Das Wort selbst kann man unbedenklich mit Ueberlieferung übersetzen, nämlich im passiven Sinne des Empfängers, während das deutsche und lateinische (Tradition = Masora) den aktiven Sinn des Uebergebens, Mittheilens festhalten. Beide bedingen sich gegenseitig und im Talmud heißt es darum einfach: (Pirke Aboth 1, 1.) Mose empfing (קִבֵּל) die Thora auf dem Sinai und überlieferte sie (מְסָרָהּ) dem Josua. Wir werden also durch diesen, an sich noch ganz unbestimmten, Namen nur auf's Neue daran erinnert, daß bei den Juden, wie im Orient überhaupt in größerm Maße, das menschliche Wissen, das geschichtliche wie das theoretische, hauptsächlich auf einer Vererbung beruhte und daß selbst der etwaige Fortschritt oder die weitere Ausbildung desselben entweder das Bewußtseyn mit sich trug, auf einem ältern Grunde zu beruhen, oder das Bedürfniß fühlte, sich durch einen solchen zu legitimiren. Die höchste Bürgschaft für das zu Behaltende bestand also darin, daß die Kette dieser Ueberlieferung nirgends unterbrochen war, ähnlich wie dies in der katholischen Kirche der Fall ist, während die protestantische Anschauung nur auf die unverkümmerte Benutzung der Urquelle der Wahrheit, der an einem einmal bestimmten Orte niedergelegten Offenbarung, Gewicht legt. Daher die Sorgfalt, womit das Judenthum die Succession der Träger aller Wahrheit feststellt, von Mose abwärts durch Josua und die sogenannten Aeltesten auf die Propheten, von diesen durch Esra und die sogenannte große Synagoge auf die Lehrer jüngerer Zeit, deren einzelne Schulen oder Perioden gleichsam als in einem Erbzusammenhang stehend gedacht werden bis auf die neuere Zeit herab (רַבָּנִים, גְּאוֹנִים, אֲמֹרָאִים, תַּנָּאִים). Sofern nun die Wahrheit zeit- oder theilweise schriftlich bekannt gemacht worden, im Gesetz, in den Propheten, im Talmud, bezeichnet Kabbala näher dasjenige, was in dieser Form nicht zur allgemeinen Kunde kam, die neben der Schrift hergehende mündliche Ueberlieferung, seye diese nun eine bloße Erklärung jener, oder aber ein weit über sie hinausgehender Unterricht.

Indessen ist hier das Wort Kabbala nicht in diesem allgemeinen Sinne gebraucht. Vielmehr versteht man herkömmlich darunter ein besonderes, theologisch-philosophisches System, welches im Schoße des Judenthums entstanden und ausgebildet, äußerlich seine Verbindung mit diesem nie aufgegeben, zuletzt aber durch einige christliche Denker gewissermaßen eine allgemeinere Bedeutung erhalten hat. Während nämlich das Judenthum schon in vorchristlicher Zeit und später immer mehr durch ängstliches Halten an dem Buchstaben und an der Form einer wachsenden Verknöcherung entgegenging, und das Leben in den erdrückenden Schranken einer alles regelnden Gesetzlichkeit aufzehrte, reagirte naturgemäß der Geist in verschiedener Weise gegen diese ausschließliche Tendenz. Man kann, ohne damit den Begriff der Dinge erschöpfen zu wollen, den Essäismus, die alexandrinische Philosophie, ja selbst das Christenthum, aus diesem Gesichtspunkte betrachten und ihr Verhältniß zum Judenthume einerseits als ein befreundetes, andrerseits als ein gegnerisches darstellen. Auch mit der Kabbala hat es eine ähnliche Bewandtniß, nur daß hier besondre Umstände und Rücksichten der Sache einen andern Verlauf gegeben haben, abgesehen von aller innern Verschiedenheit. Während nämlich der Essäismus und das

Christenthum sofort das praktische Leben in Anspruch nahmen, jener in ascetischer Abschließung, dieses in lebendiger Mittheilung, und beide so Genossenschaften bildeten, welche nicht in die engen Grenzen einer Gelehrtenschule sich bannen ließen, der Alexandrinismus aber, obgleich einer solchen unendlich näher stehend, durch seine hellenische Schriftstellerei an das helle Tageslicht der Literatur und Bildung trat, blieb die Kabbala das Eigenthum weniger Eingeweihten, ohne Einfluß auf den allgemeinen Gang der Ideen und auf die Entwicklung der Gesellschaft. Man bemerke wohl, daß wir hier mit diesem Namen noch nicht diese oder jene bestimmte Schulphilosophie bezeichnen, um zum Voraus über deren Alter abzusprechen, sondern nur so viel sagen wollen, daß es gar nichts gegen sich habe anzunehmen: schon um die Zeit, da jene andere Erscheinungen auf dem Gebiete des religiösen und philosophischen Strebens in's Leben traten, habe die Spekulation im Schoße des orthodoxen Judenthums mit Problemen der Metaphysik sich beschäftigt, zwar mit einer gewissen Freiheit, insofern die Orthodoxie sich um dieselben wenig oder gar nicht officiell bekümmerte (wie denn im Talmud kaum einzelne Spuren davon sind), aber auch mit einigem Zwang hinsichtlich ihrer Bewegungen, nicht nur weil die Grundlehren zum Voraus fest standen, sondern namentlich weil in der Schrift ein unabweisliches Kriterium gegeben war, welches also gewissermaßen den Weg wies und jedenfalls die Methoden bedingte. War nun schon überhaupt der Unterricht im Judenthum ein mündlicher, auf das Gedächtniß gegründeter, ein solcher also, dessen Entwicklungsphasen nur zufällig eine Spur in der Geschichte lassen konnten, so mußte dieser philosophische Unterricht geradezu ein Mysterium werden, wenn nicht nothwendig in dem Sinne, daß man die Zeitgenossen mit Fleiß davon ausschloß, doch für die Nachwelt, die bei der geringen Zahl der sich dabei betheiligenden, bei der Abwesenheit authentischer schriftlicher Denkmäler, und bei dem Mangel an berücksichtigenden Zeugnissen, fast ganz auf ihre eigenen Muthmaßungen angewiesen ist. Die Geschichte der Kabbala, der jüdischen Metaphysik, ist annoch nicht sicher erkannt, und Gegenstand einer wissenschaftlichen Controverse. Bei der weitschichtigen Bedeutung des Namens kann der, welcher ihr ein hohes Alter zuschreibt, eben so wohl Recht haben, als der, welcher sie für ein Erzeugniß des Mittelalters hält; es frägt sich ja eben, ob dabei von metaphysischer Spekulation überhaupt, wovon man z. B. Elemente auch bei Onkelos findet, oder ob von dem bestimmten im 15. Jahrhundert erst den Christen bekannt gewordenen und später erst rückwärts verfolgten Systeme die Rede ist, welches vielleicht selbst verschiedene Stufen und Formen durchgemacht hat. Letzteres namentlich ist wohl zu beachten und muß das Endurtheil aufschieben machen, so lange die Entstehungsweise der ältesten kabbalistischen Schriftdenkmäler noch nicht klar erkannt ist. Wenn also auch die noch in neuerer Zeit nicht durchaus verschmäheten Mährchen von Offenbarungen, welche, von Adam, Abraham, Mose, Esra empfangen, die Grundlage der jetzt speciell so genannten Kabbala geworden wären, uns hier nicht weiter beschäftigen können, so hat doch die Vorstellung, daß einschlägige Spekulationen, ja damit zusammenhängender praktischer Aberglaube, Beschwörung, Magie u. dgl., wie sie bereits im apostolischen Zeitalter vorhanden gewesen, mit in die Geschichte der Kabbala hereingezogen werden dürfen, nichts durchaus Widersprechendes oder Befremdendes an sich. Nur fließen uns die Quellen zu spärlich, als daß wir überall mit Sicherheit den Zusammenhang aller Erscheinungen erkennen und beurtheilen könnten. Wir wollen also auch hier bloß angedeutet haben, daß die Kabbala wahrscheinlich ein Glied in der großen Kette der Denkformen und Glaubensarten war, welche in der Zeit zwischen Alexander und den Antoninen aus der gährenden Zersetzung und Mischung der ältern Religionen und Systeme als Elemente neuer Bildungen entsprangen, und daß die im N. T. bestrittenen Irrlehren und der Gnosticismus eben so gut wie der Neuplatonismus, jedes in seiner Weise, damit verwandt waren. Auf eine Kritik der Ansichten aber, ob sie rein jüdischen Ursprungs und Wesens, ob sie auch Fremdes aufgenommen, oder nach außenhin von dem ihrigen abgegeben, wollen wir uns nicht einlassen.

Es ist nun allerdings merkwürdig, daß wir von dieser speciell so zu nennenden Kab-

bala oder philosophischen Schultradition erst in den spätern Zeiten des Mittelalters eine documentirte Kenntniß haben, wenn man den jüngern Aussagen über ihr Alter nicht unbedingt Glauben schenken will. Letztere stellen gewisse Lehrer aus dem ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts, von denen gleich die Rede seyn soll, an die Spitze der im strengern Sinne so zu nennenden kabbalistischen Schule; allein so lange mit diesen Namen nicht conkrete Lehrsätze in Verbindung gebracht werden können, und das Alter der ältesten kabbalistischen Schriften zweifelhaft bleibt, ist damit nichts gewonnen. Gewiß ist nur, daß der Talmud an ganz vereinzelten Stellen seiner beiden Texte (Mischna und Gemara im Tractat Chagiga, passim) von einer Lehre spricht, die nur wenigen und ganz auserlesenen Personen mitgetheilt werden dürfe, und zwar sie mit Namen nennend, die nach der einmüthigen Erklärung der Spätern und Neuern nur von einer metaphysischen Spekulation verstanden werden können. Diese Namen sind מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית und מ' מֶרְכָּבָה, und müssen, nach dem Vorgang von Maimonides, übersetzt und erklärt werden, jener, das Geschäft oder Werk des Anfangs, mit Beziehung auf 1 Mos. 1., als die Wissenschaft von der Natur (חכמת הטבע) oder die spekulative Kosmologie, dieser, das Werk des Wagens, mit Beziehung auf Ezech. 1., als die Wissenschaft von der Gottheit (ח' האלהות) oder die spekulative Theologie. Daran knüpfen sich dann, nach der Weise des Talmuds, allegorische Erzählungen über die Heiligkeit und Gefährlichkeit dieser Wissenschaft, deren Kunde ein Blick in's Paradies genannt wird. Nur über deren Natur und Inhalt erfahren wir hier natürlich nichts Näheres, können also auch über das Verhältniß der hier erwähnten Spekulation zu der in Texten uns vorliegenden, möglicherweise viel jüngern, nichts Gewisses sagen.

Von solchen Texten sind hier vorzüglich zwei zu berücksichtigen, da ein dritter (סֵפֶר בָּהִיר), welcher in einer Ausgabe Amst. 1651 vorliegt und einem R. Nechonja ben Hakana aus dem 1. Jahrh. zugeschrieben wird, längst und allgemein für untergeschoben erkannt ist, wenn auch ein kabbalistisches Werk gleichen Titels schon im 14. Jahrh. erwähnt wird. Der erste dagegen, der hier wirklich in Betracht kömmt, ist das Buch der Schöpfung (ס' יְצִירָה öfter gedruckt, z. B. ed. Steph. Rittangel. Amst. 1642 mit lat. Uebers. u. Comm.; und von J. F. v. Meyer mit deutscher Uebers. u. Comm. Leipzig 1830. 4.), von der Mythe dem Abraham, von der Sage und mehreren Neuern dem berühmten R. Akiba († 120) zugeschrieben. Es ist ein ziemlich kurzer, in orakelhaft gedrungenen Sätzen abgefaßter Traktat, dessen Sprache, mehr durch den Inhalt als die Form dunkel, dem hebräischen der Mischna nicht unähnlich ist. Da überdies ein Buch unter gleichem Titel schon in der Gemara erwähnt und demselben dort wunderbare Kräfte zugeschrieben werden, auch R. Saadja von Fayum im 10. Jahrh. es schon commentirt haben soll, so glaubt man damit bis zu jener Epoche hinaufgehen zu können. Entscheidende äußere oder innere Zeugnisse sind nicht vorhanden. Der andere Text ist das berühmte Buch des Glanzes, der Sohar (ס' הַזּוֹהַר aus Dan. 12, 3., zuerst 1559 zu Cremona und Mantua, später öfters gedruckt z. B. Sulzbach 1684 fol., zum Theil mit allerlei Zugaben), seinem Inhalte nach für die Kenntniß der kabbalistischen Philosophie bei Weitem das wichtigere, seiner Form nach das schwierigere, seinem Ursprunge nach das am verschiedensten beurtheilte. Die Sage schreibt es einem Zeitgenossen des R. Akiba zu, dem R. Schimeon ben Jochai ebenfalls einem der im Talmud hochgefeierten Lehrer, von dessen großer Weisheit und Gesetzeskunde zwar, nicht aber von dessen Schriftstellerei daselbst die Rede ist. Die argwöhnische Kritik hat es für ein Erzeugniß des 13. Jahrh. erklärt, seit welchem es in der That erst in der Literaturgeschichte auftaucht, und es einem spanischen Juden Mose von Leon zugeschrieben. Eine besonnenere Untersuchung will einen Mittelweg empfehlen, und die Lehre zwar in ihren Grundzügen auf jenen R. Schimeon zurückführen, ja auf ältere Philosophen, die in dem Buche als solche ausdrücklich genannt sind, die Aufzeichnung derselben aber nicht nur überhaupt später, sondern auch nur stückweise und unzusammenhängend geschehen seyn lassen, so jedoch, daß das ganze Werk, wie es jetzt vorliegt, etwa im 8. Jahrh., und zwar im Orient vollendet gewesen,

erst in jüngerer Zeit aber im Abendlande bekannt worden wäre. Dies ist schon die Ansicht älterer jüdischer Geschichtschreiber und Bibliographen; sie wird jetzt gestützt zuerst auf die Sprache, welche die sog. chaldäische, d. h. die jüngere talmudische ist, wie sie bis zu der angegebenen Epoche der jüdischen Literatur im Morgenland gedient hat, hier aber sich nicht überall gleich bleibt, sondern bald mehr, bald weniger eine syrische Färbung annimmt; ferner auf mehrfach vorkommende Spuren der mittlern Zeit, z. B. Anspielungen auf den Talmud, auf die hebräische Punktation, auf die Herrschaft der Araber u. dgl. bei vollkommner Abwesenheit aller Beziehungen auf das Christenthum und die aristotelische Philosophie; endlich auch auf die Beschaffenheit und Anordnung des Buches als eines Ganzen. Es gibt sich nämlich im Allgemeinen als einen Commentar zum Pentateuch, wobei freilich der Text nicht der Gegenstand einer von uns so zu nennenden Erklärung ist, sondern nur der Rahmen für die philosophische Exposition, die indessen bei aller Willkür der Exegese doch nothwendig ungleich und unsystematisch wird; so daß kühne spekulative Theoreme mit Kritteleien über das Ritual und mit kindischer Casuistik manchmal bunt vermengt stehen, und mehr den ungeschickten und nachläßigen Sammler als den consequenten Denker verrathen. Dazwischen aber, an verschiedenen Orten, stehen besondere leicht auszuscheidende Abschnitte, Abhandlungen, Fragmente, wie man sie nennen will, in welchen R. Schimeon seine eigene selbständige Weisheit den umstehenden Schülern mittheilt, und die so den Kern des Ganzen bilden für denjenigen, welcher nach den Ideen und dem Systeme forscht. Solcher Stücke sind drei unter besondern Namen bekannt: das Buch des Geheimnisses (ס׳ דִּצְנִיעוּתָא), die große und die kleine Versammlung (ס׳ זוּטָא ,אִדְרָא רַבָּא). Die bei den Juden übliche Unterscheidung zwischen einem großen und kleinen Sohar beruht auf dem verschiedenen Reichthum der Ausgaben.

Wir haben uns nun nach dem Geiste und Gehalte dieser Grunddocumente der Kabbala zu erkundigen, und da begegnet uns sofort die Thatsache, daß wir den Inhalt beider nicht verschmelzen noch vermengen dürfen, insofern dieselben nicht etwa wie concentrische Kreise, ein größerer und ein kleinerer, sich zu einander verhalten, sondern bei einer, wenn nicht alles trügt, gleichen Grundidee, doch nach Gegenstand und Methode weit auseinander gehen. Das Buch Jezira eröffnet als abgesonderte Einleitung eine Aufzählung der 32 Wege der Weisheit (נתיבות חכמה), deutlicher gesagt, von 32 Attributen des göttlichen Verstandes (שׂכל), welche sich bei der Gründung und Ordnung des Alls thätig erwiesen. Warum es gerade 32 sind, zeigt sodann das Buch selbst, welches, diese Zahl in ihre Elemente auflösend, das ganze hier exponirte philosophische System eben aus Zahlen entwickelt und an denselben ablaufen läßt. Diese Form ist das sofort an dem Werke auffallende und so hervorstechend, daß man leicht auf den Gedanken gerathen könnte, es sey das Ganze überhaupt nur eine wunderliche theosophische Spielerei. Genauer betrachtend findet man, daß alle diese anscheinend so willkürlich zusammengestellten Zahlen die Signaturen des Daseyns und des Denkens in seinen Elementen, Erscheinungsformen und Beziehungen sind, so zwar, daß als Endergebniß die Idee herauszulesen ist, daß Gott der Urgrund aller Dinge, das All eine Entfaltung der Ureinheit, das Daseyn ein konkret gewordenes Denken ist, mit einem Worte, daß an die Stelle der heidnischen und populär-jüdischen Vorstellung von der Welt als einer außer und neben der Gottheit existirenden, sey's ihm gleichbürtigen, sey's von ihm aus dem Nichts gezogenen, ein pantheistisches Emanationssystem gesetzt wird, das allerdings nirgends klar beim Namen genannt, man möchte fast sagen, sich seiner selbst noch nicht klar bewußt ist. Die Darlegung des dieser Grundanschauung dienenden Gedankenprocesses würde hier zu weit führen, da bei der ungemein dunkeln Kürze der Exposition alles nicht nur abgeschrieben, sondern auch commentirt werden müßte. Indessen wollen wir doch dem Leser einen ungefähren Begriff von demselben zu geben suchen. Die Zahl 32 ist die Summe von 10 und 22. Letztere spaltet sich in 3 + 7 + 12. Es ist unverkennbar, daß diese Elementarzahlen sämmtlich zu denen gehören, die bereits im hebräischen Gesetze als heilige oder symbolisch-normirende vorkommen, vielleicht noch weiter in der Geschichte hinaufreichen. Die 22

aber sind die Buchstaben des Alphabets, mit welchen bekanntlich in weitern Kreisen, als den hier speciell berücksichtigten Kabbala getrieben worden ist. Das erste Capitel handelt von der Zehnzahl und ihre Elemente werden wirklich Zahlen (סְפִירוֹת) genannt, im Gegensatz zu den 22 Buchstaben. Jene Zehnzahl ist die Signatur des Weltalls. Die Gottheit in abstracto ist gleichsam als Null gedacht, wiewohl dies nicht ausdrücklich gesagt ist; die Eins ist sein Geist als das Prinzip des Schaffenden, in welchem noch alles Werden und Seyn verschlossen ist; die Zwei ist Geist aus Geist, d. h. das schaffende Prinzip, insofern die Urformen (Ideen) alles zu schaffenden in ihm vorhanden gedacht werden; die Drei ist Wasser, die Vier Feuer, das sind die idealen Grundlagen der materiellen und der geistigen Welt; die sechs letzten Zahlen, bezeichnet als die Signaturen von Höhe, Tiefe, Ost, West, Nord und Süd, stellen offenbar die sechs Seiten des Kubus dar, und somit die Idee der Form in ihrer geometrischen Absolutheit und Vollkommenheit. Man bemerke aber wohl, mit allem diesem ist noch nichts Reelles gesetzt, sondern erst die Idee des Möglichen und Wirklichen exponirt, gleichsam virtualiter der Grund der Dinge, als in Gott seyender, gelegt. Die wirklichen Dinge selbst werden dann in den folgenden Capiteln durch die 22 Buchstaben eingeführt; das Verbindungsglied zwischen beiden Reihen ist offenbar das Wort, welches in der ersten Sephire, dem Geiste, mit Stimme und Hauch noch Eins ist, sodann aber, diese Elemente scheidend, als Schöpfer und Substanz zugleich die Welt hervorbringt, deren Elemente somit sich als die Buchstaben erweisen, deren manchfache Verbindung alles Existirende nennt und vorstellt. Zunächst werden abgesondert aus den 22 die drei Mütter (אמ"ש), d. h. die überall in der Welt nachweisbaren Relationen von Satz, Gegensatz und Ausgleichung; oder in concreter Darstellung: in der Materie, Feuer, Wasser, Luft; in der Welt, Himmel, Erde, Luft; in den Jahreszeiten, Hitze, Kälte, Gemäßigte; im Menschen, Geist, Leib, Seele; im Körper, Kopf, Bauch, Rumpf; in der sittlichen Ordnung, Schuld, Unschuld, Gesetz u. s. w. Es folgen die sieben Doppelten (בגדכפר"ת), d. h. die Relationen der Dinge, die dem Wechsel unterworfen sind (Gegensätze ohne Ausgleichung), Leben und Tod, Glück und Uebel, Weisheit und Thorheit, Reichthum und Armuth, Schönheit und Häßlichkeit, Same und Verwüstung, Herrschaft und Knechtschaft. Zugleich aber bezeichnet die Sieben die Körperwelt, nämlich die sechs Enden (Seiten des Würfels) und den Palast des Heiligthums in der Mitte (die immanente Gottheit), der sie trägt; also sieben Planeten, sieben Himmelssphären, sieben Wochentage, sieben Wochen (zwischen Ostern und Pfingsten), sieben Pforten der Seele (Augen, Ohren, Nase, Mund) u. s. w. Ausdrücklich wird hier erinnert, daß aus der Combination der Buchstaben eine zugleich mathematisch gewisse, aber für den Verstand unübersehbare Menge von Worten (Häusern, d. i. Dingen) entsteht, aus je Zweien 2; aus je Dreien 6, aus je Vieren 24 u. s. w., mit anderm Ausdruck, daß die Buchstaben als Ausflüsse des Hauches oder Elemente des Wortes die idealen Grundlagen aller Dinge sind. Die zwölf einfachen endlich bringen die Relationen der Dinge, insofern sie unter die Kategorie der Allheit begriffen werden können. Ihr Bild ist das zwölfseitige regelmäßige Polygon, worein der Horizont getheilt wird; ihre Darstellung in der Welt gibt der Thierkreis und das Mondjahr; in dem Menschen zwölf (allerdings willkürlich bestimmte) Körpertheile und Thätigkeiten. Sie sind von Gott gemacht gleich einer Landschaft und gereiht wie zur Schlacht, d. h. wohl, zugleich zu harmonischem und widerstrebendem Wirken. Wirft man einen Blick auf die in jedem Zahlenkreise genannten conkreten Dinge, so findet man überall einen gewissen Parallelismus zwischen Welt, Zeit und Mensch, als den drei Grundformen des Endlichen, sie heißen darum zuletzt die drei festen Zeugen. Ueber ihnen allen als Einheit und König thront Gott; aus ihm fließt, gleich einem Zahlensystem, die Idee der Welt; diese Idee wird conkret, im Worte, in den Buchstaben des Alphabets, welche in wechselnder Verbindung und in verschiedenen Kategorieen die Schrift, die ausgeprägten Worte, also die Gesammtheit der Dinge bilden. Wie viel Willkürliches, Erhaschtes in allen diesen Combinationen liege, bedarf keiner Erinnerung: immerhin läßt sich die phi-

losophische Grundidee von dieser bunten und wunderlichen Schale mit nicht allzugroßer Mühe lösen.

Viel schwerer ist es, aus dem Sohar einen einfachen und faßbaren Kern metaphysischer Lehrsätze herauszuschälen, theils weil die Materialien dazu mehr zerstreut und unzusammenhängend sind, ja disparat zu seyn scheinen, theils weil die Einkleidung eine überladen bilderreiche und oft phantastische ist, so sehr, daß einem, trivial gesagt, oft bei'm ersten Lesen zu Muthe wird, als habe man einen Irr-redenden vor sich. Indessen mag folgende Skizze die Grundzüge des Systems wiedergeben, welches insofern ein vollständiges genannt werden kann, als es sich nicht, wie das im Buch der Schöpfung gegebene, bloß die Aufgabe stellt, die Entstehung der Welt zu begreifen, sondern auch über das Wesen Gottes und die Verhältnisse des Menschen spekulirt, also zugleich Theologie, Kosmologie und Anthropologie umfaßt.

Es geht aus von dem Begriffe der Gottheit als des an und für sich seyenden, ewigen, allumfassenden, alleinigen Urwesens, der immanenten Ursache, des aktiven und passiven Prinzips alles Seyns, für welches aber der Gedanke kein Maß, die Sprache kein Wort hat, insofern es als aller Attribute baar gesetzt seyn soll, weil jedes Attribut sofort eine Beschränkung constituirt, das Absolute aber die Beschränkung schlechthin ausschließt. Andere Systeme haben ihm darum den Namen des Nichts, des Leeren gegeben, die Kabbala nennt es das Schrankenlose, Unendliche, אֵין סוֹף. Die Gottheit tritt nun aus dieser ihrer Absolutheit heraus und offenbart sich, d. h. wird zugleich wirkend und erkennbar und zwar zunächst durch die Entfaltung ihres Wesens in Attributen, welche die Mittelglieder gleichsam zwischen dem Unendlichen und Endlichen oder der realen Schöpfung bilden. Dieser Attribute sind zehn. Sie heißen סְפִירוֹת. Man könnte geneigt seyn, dieses Wort mit dem griechischen *σφαῖραι* in Verbindung zu bringen und an eine begriffliche Scheidung des göttlichen Wesens und Wirkens in einer bestimmten Zahl von Kreisen denken, um so mehr als die Kabbala selbst die Sephiroth manchmal unter dem Bilde von verschieden gruppirten Zirkeln vorgestellt hat; indessen ist es doch einfacher, bei der hebräischen Etymologie stehen zu bleiben und an Zahlen zu denken, wie wir sie oben ganz ohne Zweifel gehabt haben und wie sie auch hier durch die mehrfach damit vorgenommenen arithmetischen Combinationen nahe gelegt werden. Die zehn Sephiroth sind also Gefässe des Unendlichen, welches ihr Inhalt ist, Erscheinungsformen desselben; das Reale an ihnen ist lediglich der Inhalt, so zu sagen das Licht, das sie aufnehmen, und dem sie als Grenzen dienen, gefärbten Gläsern gleich, in verschiedenen Weisen und Stufen es in sich bergend. Die Mittheilung des Inhalts an diese Gefässe, das Werden der Sephiroth, ist also zunächst eine Aus- oder Einstrahlung, mit einem andern Bilde, ein Ausfluß, eine Emanation; was wir sofort als eine der Grundideen des Systems auch für spätere Kreise der Spekulation festzuhalten haben. Verschiedene Bilder, von denen einige für das Ganze wichtig geworden sind, dienen zur Veranschaulichung des gegenseitigen Verhältnisses der Sephiroth, z. B. der Kubus mit seinen drei Dimensionen und sechs Flächen das Ganze als zehntes bildend. Sodann der Mensch mit seinen Gliedern, dessen Figur auch die bekannteste Darstellungsweise dieses Punktes abgegeben hat, bei welcher wir etwas verweilen müssen. Die zehn Sephiroth in ihrer Gesammtheit heißen daher auch der Urmensch (אָדָם קַדְמוֹן), gleichsam die ideale Gestalt der Gottheit, in welcher sie sich nach Ezech. 1, 26. Dan. 7, 13. offenbart, wobei indessen schlechterdings an keine anthropomorphistische Theophanie im vulgär-alttestamentlichen Sinne zu denken ist. Diese figürliche Darstellung, sonst auch oft der kabbalistische Baum genannt, ist folgende:

	1. כֶּתֶר	
3. בִּינָה		2. חָכְמָה
5. דִּין		4. חֶסֶד
	6. תִּפְאֶרֶת	
8. הוֹד		7. נֶצַח
	9. יְסוֹד	
	10. מַלְכוּת	

Die erste Sephire heißt also die Krone und stellt als der Inbegriff aller folgenden das Unendliche dar, zwar noch ohne Attribute, folglich unerkennbar, aber doch in seinem Unterschiede von dem Endlichen, somit gewissermaßen definirt, als die absolute Concentration des Wesens in sich, den Urpunkt; ihr entspricht (wie überhaupt jeder der zehn Sephiren einer der zehn im A. T. vorkommenden Gottesnamen) der Name אֶהְיֶה, ich bin, ohne weitere Begriffsbestimmung. In der Bildersprache der Kabbala heißt diese Sephire auch der Alte, oder das lange Gesicht (אֲרִיךְ אַנְפִּין), ein Ausdruck, in welchem vielleicht der Begriff der Persönlichkeit mit dem der Unendlichkeit zusammenspielt. Aus dieser ersten Sephire entwickeln sich dann parallel die zwei nächsten 2) Weisheit und 3) Verstand (denen die Gottesnamen יָהּ und יְהוָֹה zugetheilt werden), d. h. die aktive und passive Idee des Seyns, jene als männlich (Vater), diese als weiblich (Mutter) gedacht, das wissende und das gewußte, oder das erkennende und das erkannte Subjekt und Objekt, welche beide mit dem Wissen (Erkennen) דַּעַת, das aber nicht besonders gezählt wird, obgleich es auch der Sohn heißt, oder aber mit ihrer gemeinsamen Grundzahl, der Krone, die erste (metaphysische) Trinität in diesem System göttlicher Wesensbegriffe bilden. Wir sind hier offenbar auf einem Boden, aus welchem der Satz von der absoluten Identität des Denkens und Seyns naturgemäß wachsen mußte, wenn man auch etwa darauf hinweisen wollte, daß er hier noch nicht bestimmt und fertig entwickelt sey. Wenigstens so viel ist klar, daß das Erkennen Gottes, insofern es zugleich ein Erkanntseyn ist, nur ein Erkennen seiner selbst, nicht von etwas außer ihm seyn kann, mit andern Worten, daß alles, was da wirklich ist, zuvörderst in Gott ist, und nur durch Ausfluß aus ihm zu einer gewissen Sonderexistenz kommen kann. Die drei obern Sephiroth sind wie Haupt und Schultern am menschlichen Körper, oder wie der Geist in dem Menschen überhaupt.

Die sechs folgenden offenbaren nun weiter die Gottheit in den Sphären oder Momenten des Bau's (בִּנְיָן), d. h. des Werdens und Lebens. Und zwar erscheint dieses als ein inneres oder äußeres, und parallelisirt sich somit den zwei andern Elementen des Menschen, der Seele und dem Leibe. In jeder dieser zwei Sphären kömmt wieder wie oben ein thätiges und ein leidendes (männliches, weibliches) Prinzip zur Erscheinung, als gegensätzlich, sodann aber durch ein drittes, vermittelndes ausgeglichen, wodurch zwei neue Trinitäten entstehen. Zuerst die obere oder ethische (am menschlichen Körper Arme und Herz); ihre gegensätzlichen Sephiren heißen Gnade und Recht (doch nach andern Stellen Größe und Macht גְּדוּלָּה, גְּבוּרָה), die Verbindung beider Schönheit. Ihnen entsprechen die Gottesnamen 4. אֵל 5. אֱלֹהִים 6. יְהוָֹה (al. שַׁדַּי). Philosophisch ausgedrückt haben wir es hier mit den Begriffen von Expansion (Belebung) und Contraktion (Regierung) zu thun und mit der daraus entstehenden Harmonie; und der innerste Kern des symbolischen Ausdrucks ist, daß wie oben eine Identität des Denkens und Seyns, so hier eine Identität des Wahren und Guten gelehrt wird, deren Ergebniß dort das Daseyn, hier das Vollkommenseyn ist. Die untere oder physische Trinität heißt Sieg (nach einer andern Erklärung Glanz), Herrlichkeit und Grund; ihr entsprechen die Namen Jehovah Zebaoth, Elohe Zebaoth und El chaj, am menschlichen Körper Hüften und Zeugeglied. Das sind, wie schon aus den beigesetzten Gottesnamen hervorzugehen scheint, die Begriffe Bewegung, Menge und Kraft (doch sind hierüber die neueren Forscher uneins). Wir befinden uns somit schon ganz in der Nähe der realen Welt, obgleich immer noch auf dem Boden der Abstraktion uns bewegend; die drei letzten Sephiren sind die dynamischen Attribute der Gottheit, welche oben als die denkende, sodann als die wollende, hier als die handelnde oder schaffende gedacht ist; die Identität des wirkenden und des gewirkten ist die Natur.

Die letzte Sephire, das Reich oder Königthum, mit dem Gottesnamen Adonai, ist gleichsam der Gesammtbegriff der übrigen oder der Begriff (nur dieser) der Verwirklichung alles in Gott ideal oder virtualiter verschlossenen und aus ihm emanirenden, noch nicht diese Verwirklichung selbst in materieller Weise. Denn die drei genannten Trini-

täten, welche von spätern hebräischen Kabbalisten erklärend die intelligible, die sensible und die natürliche Welt genannt worden sind, dürfen ja nicht als über die Grenzen der Abstraktion heruntergehend gedacht werden. Durch anderweitige Combinationen der einzelnen Sephiroth nach der beschriebenen Tafel scheidet sich die Dreiheit der männlichen (2. 4. 7.) oder die rechte Säule, von der Dreiheit der weiblichen (3. 5. 8.) oder der linken Säule; die mittlere Säule aber (1. 6. 10.), wobei 9. übergangen wird, oder mit 10. verbunden, gibt die drei Hauptbegriffe des absoluten Seyns, des idealen Seyns und der immanenten Kraft als der drei Phasen der vorweltlichen Existenz, oder wenn man will, die drei Begriffe von Substanz, Gedanke und Leben. In dieser Verbindung hat die Krone den schon genannten andern Namen; die 6. Sephire heißt auch der König, der Messias, die 10. die Königin, die Matrone, die Einwohnung (שְׁכִינָה); die beiden letzten heißen auch die zwei Personen (פַּרְצוּפִין, πρόσωπα). Anderswo werden fünf Personen gezählt, insofern zu diesen noch die drei ersten Sephiren kommen. Fügen wir hinzu, daß die 6te als Ausfluß der 2ten auch Sohn, die 10te als Ausfluß der 3ten auch Geist heißt (letzterer also weiblich, als Mutter gedacht wird), so findet der Leser gleich die Berührungspunkte mit christlicher, resp. gnostischer Spekulation, aber auch die noch ungelöste Frage von der Art der hier zu statuirenden Verwandtschaft.

Diese zehn Sephiroth oder Gefäße (כֵּלִים) des Unendlichen, insofern sie zugleich als Vielheit und als Einheit gedacht werden, heißen auch eine Welt (עוֹלָם) und zwar, zum Unterschiede von den andern Welten, von denen gleich die Rede seyn soll, die Welt des Ausflusses (der Emanation, אֲצִילוּת). Es soll damit nicht gesagt seyn, daß die Entstehung der Dinge, außer jener Welt, auf eine spezifisch andere Weise geschehen ist, wodurch ja das System inconsequent würde, sondern es soll vielmehr zwischen dem Unendlichen und der Materie, wie dies das Bedürfniß aller Emanationssysteme ist, der Zwischenraum mit möglichst vielen Abstufungen des Seyns ausgefüllt werden, damit trotz der Entfernung der Wirkungen von der Ursache (in jedem Sinne dieses Wortes, nicht bloß dem räumlichen) das Werden begriffen werden könne. Dieser Zwischenraum nun wird hier ausgefüllt durch die zwei mittlern Welten, nämlich die Welt der Schöpfung (בְּרִיאָה) und die Welt der Bildung (יְצִירָה), in welchen wir überall noch nicht bei der stofflichen Wirklichkeit angelangt sind. Die erstere wird beschrieben als die Welt der reinen Geister, die andere als die der Engel und Himmelskörper. Schon an dieser Unterscheidung kann man merken, daß beide Namen nicht im populären Sinne zu nehmen sind. In der That handelt es sich dort um Ideen, hier um Kräfte oder Triebe, physische sowohl als ethische, nirgends um wirkliche Personen. In beiden Welten kehrt die Zehnzahl als Bildungselement wieder; jede ist als das Produkt der vorhergehenden gedacht, welche sich darein „verhüllt", also das Urlicht schwächer und dunkler abspiegelt; jede bildet für sich wieder eine Einheit. Bei den Ausdrücken Schöpfung und Bildung dürfen wir ebenfalls nicht bei dem gemeinen Begriffe stehen bleiben. Von einer vorhandenen Materie, welche geformt worden wäre, ist eben so wenig die Rede, als von einer Schöpfung aus Nichts, wie man sie gewöhnlich versteht. Allerdings sprechen die Kabbalisten von einer solchen, sie denken aber dabei an das Urnichts, den Ensoph, d. i. das Absolute, welches der Ausgangspunkt ihrer ganzen Metaphysik ist. Wie nun dadurch implicite die Präexistenz aller Dinge gesetzt ist, so kommen sie consequenterweise auch auf den Satz von der Unzerstörbarkeit oder Ewigkeit des Seyenden, indessen mit der wichtigen Nebenbestimmung, daß demselben, trotz der Art seines Entstehens, eine relative Selbständigkeit beigelegt wird, welche die Möglichkeit und Ursache des Falles und Verderbnisses (der Geister und der Natur) enthält. Dieser Punkt gehört nun, eben weil er zu den Prämissen nicht recht paßt und die moderne Formel zu seiner Erklärung noch nicht gefunden hat (vielmehr wohl eine ganz andere, wenn man sich den Fall als die Materialisirung selbst denken muß), zu den dunklern des Systems, aber letzteres kömmt sofort auf seinen natürlichen Grund und Boden zurück, wenn es mit dem Fall als Thatsache die Idee der Wiederbringung im vollsten Sinne, als Postulat verbindet. Ueberhaupt ist gerade in der Kos-

mologie Manches weniger klar, vielleicht weniger entwickelt worden, so sehr, daß die Frage, ob sie eine absolut oder nur relativ pantheistische sey, noch jetzt nicht erledigt ist. Es hat sich auch gerade in diesem Theile des Systems die poetisch-personificirende Einkleidung sehr breit gemacht, als eine manchmal höchst ansprechende, selbst erhabene (z. B. wenn die Sterne als die Buchstaben der Bilderschrift der schaffenden (sprechenden) Gottheit dargestellt werden), öfter verwirrende, z. B. wenn eine Menge von Engelnamen gleich als Regenten der einzelnen Sphären des All eingeführt, Tugenden, Laster, Naturkräfte, Zustände persönlich werden. In weitere Einzelnheiten dürfen wir nicht eingehen, um nicht allzu weitläufig zu werden. Wir fügen nur noch hinzu, daß die zweite Welt auch der Thron Gottes heißt; das göttliche, geistige, einende darin, was andere Philosophen etwa die Weltseele nennen würden, heißt Sandalphon (*συνάδελφος*? als der Bruder des gleich zu nennenden). Es ist zugleich das die dritte Welt, die der Naturkräfte, zusammenfassende, regierende Prinzip, und heißt dann der Engel Metatron (מְטַטְרוֹן, d. i. *μετὰ θρόνον*). Der Ausdruck Thron führt uns wieder auf Ezechiel, nach dessen bekannter Vision hier die bildlichen Ausdrücke gewählt sind, so daß die erste Welt der Glorie, die dritte den vier Thieren entspricht. Darauf folgt nun, als den Rädern des Gotteswagens entsprechend, die vierte Welt, die der Wirkung (עֲשִׂיָּה), d. h. die materielle, die Rinde der geistigen, die Kohle der göttlichen Lichtsubstanz. Wie nun dort zehn Klassen von Engeln als Leiter der Naturkräfte und Lebenstriebe auch im ethischen Sinne auftreten, die man sich aber nicht als persönliche Wesen, als populär sogenannte Engel zu denken hat, so hier 10 Klassen von Teufeln als Hüllen des Seyns, d. i. als Grade der Begrenzung von Intelligenz und Leben. Diese letztern zehn Sephiroth sind zuerst Wüste, Leere und Finsterniß (תהו, בהו, חֹשֶׁךְ), sodann die sieben Häuser der Verderbniß (der Laster). Ihr aller Haupt, oder ihre prinzipielle Einheit ist Sammaël (Gift-Gott), der Todesengel; ihm zur Seite steht als Personifikation des Bösen, die Hure (jenes die aktive, dieses die passive Seite des Begriffs), zusammen auch als Eines das Thier (חֵוְיָא) genannt.

Aus allen diesen metaphysischen Grundideen entwickeln sich nun ganz originelle Anschauungen über die Natur und Bestimmung des Menschen. Aus diesem letzten Theile des Systems in der Kürze folgendes: Der Mensch ist in seiner Gesammterscheinung mit Seele und Leib eine Darstellung des Universums, Mikrokosmus, der Leib ein Gewand der Seele wie die Welt Gottes, und diese Vergleichung wird in's Einzelne mit großem Aufwand von poetischen Bildern ausgeführt. Aber mit Gott selbst, seinem innern Wesen nach, enger verbunden, nimmt der Mensch in dem Systeme eine hohe Stelle ein, was schon zum Voraus daran zu erkennen war, daß die sich offenbarende Gottheit selbst der Urmensch genannt war, insofern die ganze Natur kein edleres Bild für den Begriff finden ließ. So ist der Mensch also auch zunächst das Bild Gottes und wie dieser eine Einheit und eine Dreiheit; letztere sich zerlegend in Geist (נְשָׁמָה), Seele (רוח) und Leben (נֶפֶשׁ). Das Erste ist das Prinzip des Denkens, das Zweite der Empfindung, das Dritte des Affekts und Instinkts. Wir glauben nämlich das dritte Wort so fassen zu können, während andere es als ein gröberes Seelenorgan, andere gerade als Leib verstehen; es ist jedenfalls nicht der Stoff selbst damit gemeint. Denn alle drei sind unmittelbare Ausflüsse der drei mittlern Sephiren, wornach auch ihre relative Dignität sich bestimmt. Eben dadurch ist nun, was wir die Präexistenz der Seelen nennen können, gesetzt; ja nicht nur diese, sondern in gewissem Sinne auch die Präexistenz des Leibes, insofern ein Urbild der Leiblichkeit und zwar für jeden ein besonderes, daher von Spätern יְחִידָה (Individuum) genannt, sich von der Gestalt, in welcher die Seelen vorweltlich existiren, loslöst und bei dem Zeugungsakte gegenwärtig ist und dem Erzeugten die Form gibt. Der Eintritt in's Leben und dieses selbst werden nicht als ein Uebel oder als ein Exil gedacht, obgleich allerdings die Seelen lieber immer bei Gott blieben. Es ist ein Erziehungsmittel für sie selbst und ein Erlösungsmittel für die Welt. Denn indem der Geist abwärts steigt, bis zur Berührung mit der Materie, gelangt er einerseits zum

klaren Bewußtseyn seiner selbst und seines Ursprungs und verlangt desto sehnlicher zu demselben zurückzukehren, andererseits hebt er aber zugleich das niedrigere, mit welchem er in Berührung gekommen ist, zu sich und mit sich, reinigend und verklärend, hinauf. Gott weiß das Schicksal der einzelnen Seelen voraus, nämlich in wie weit diese Berührung für sie eine verderbende, aufhaltende, beschränkende seyn wird, aber er bestimmt dieses Schicksal nicht; mit andern Worten, von Prädestination redet die Kabbala nicht, aber das Problem des Verhältnisses von Freiheit und Allwissenheit löst sie auch nicht; wohl aber führt sie, eben um dieser Freiheit vollen Raum zu lassen und doch die Apokatastasis, die Consequenz ihrer Grundidee, aufrecht zu halten, die Seelenwanderung ein (גִּלְגּוּל), d. h. eine unbestimmte Reihe erneuter Prüfungsleben, deren Abschluß eben nur mit der Erreichung des oben angedeuteten Zwecks der Geburt eintritt. Die Seelen sind in ihrer vorweltlichen Existenz schon männliche und weibliche und zwar paarweise verbundene, sie steigen zwar vereinzelt in's Leben herab, finden sich aber in der Ehe wieder zusammen, sich also ergänzend und zu Einem Wesen verschmelzend, und so gemeinschaftlich der Vollendung zustrebend, welcher sie im Himmel, in dem Tempel der Liebe (הֵיכַל אַהֲבָה) vereint mit Gott, der sie mit einem Kusse (dem irdischen Tode) zu sich nimmt, und in ihm aufgehend in Gedanken und Willen, in ewiger Seligkeit theilhaftig werden.

So weit, und zwar nur in den allgemeinsten Zügen, das kabbalistische System, wie es im Sohar niedergelegt ist. Es bedarf keiner Erinnerung, daß eine so eigenthümliche Philosophie, zugleich tiefsinnig und extravagant, poetisch reizend und theosophisch verschwommen, das Nachdenken weckend durch das, was sie enthüllt, und die Neugierde lockend durch das, was sie verdeckt, eine bedeutende Anzahl von Jüngern und Commentatoren finden mußte. Und diese nicht bloß in der Sphäre ihres Ursprungs unter den Juden, sondern auch darüber hinaus unter den Christen. Die Geschichte der kabbalistischen Schule hier zu erzählen, würde aber zu weit führen und ist nicht dieses Ortes. Wenige literärhistorische Notizen mögen genügen. Die Zahl der hieher gehörigen jüdischen Schriftsteller vom 13. bis zum 16. Jahrhundert ist sehr bedeutend; an Klarheit und an Festigkeit, sagen wir geradezu, an consequenter Ausbildung hat das System unter ihren Händen nicht gewonnen. Divergenzen und Sonderbarkeiten in Menge compliciren vielmehr das Studium, und kein Neuerer hat es noch gewagt, eine objektive und klare Darstellung aller Verzweigungen und Ausschreitungen des Gedankens in diesen jetzt fast vergessenen Schriften zu versuchen. Zu den berühmtesten Kabbalisten gehören R. Mose b. Nachman, Verf. des Buches Glaube und Hoffnung (אמונה ובטחון); R. Jose von Kastilien, Vf. von שַׁעֲרֵי אורה (Licht-Thore); R. Mose von Cordova, Vf. von פרדס רמונים (Granatengarten); R. Isaac Loria, Vf. von ס׳ הגלגולים (Buch der Wanderungen der Seelen); R. Chajim Vital, Vf. von עֵץ חיים (Lebensbaum); R. Naftali b. Jacob Elchanan, Vf. von עמק המלך (Königsthal); R. Abraham Cohen von Herrera (gew. Irira), Vf. von שַׁעַר השמים (Himmelsthor). Mehrere dieser Schriften sind ganz oder im Auszug mit allerlei exegetischem Apparat und einigen Sohartexten lateinisch zusammengedruckt in dem Werke: Kabbala denudata von Chr. Knorr von Rosenroth, Sulzb. 1677 ff. 3 Bde. 4. Vollständig findet man die Literatur verzeichnet in *Bartolocci's* Bibliotheca magna rabbinica und in *Wolf's* Bibliotheca hebraea T. II. u. IV. freilich nicht in der rechten Ordnung und Verarbeitung. Es sind dies eben Werke von bibliographischen Collektaneenschreibern, nicht von Systematikern und Philosophen.

Unter den Händen dieses jüngern Geschlechtes der Kabbalisten wurde aber die geheime Wissenschaft nicht nur ihrem philosophischen Gehalte nach studirt und gepflogen, sondern noch besonders nach zwei Seiten hin, von denen im Bisherigen noch nicht die Rede gewesen, weiter geführt als sie anfangs ging, obgleich damit nicht gesagt seyn soll, daß ihr etwas absolut neues aufgedrängt worden wäre. Wir meinen die praktische Anwendung und die hermeneutische Methode. Von Beidem noch ein Wort. Schon im Beginne

dieses Artikels haben wir darauf hingewiesen, daß in alter Zeit bereits philosophische Geheimlehre und Zauberei Hand in Hand gingen. Der Magier, von dem Ap.-Gesch. 13. die Rede ist, nannte sich mit arabischem Namen עלים, den Wissenden; in Ephesus Ap.-Gesch. 19. lesen wir von magischen Büchern; die sporadischen Erwähnungen der Kabbala im Talmud sind von Wundermährchen begleitet: wenn R. Chanina und R. Oschaia im Buch Jezira studirten, heißt es im Traktat Sanhedrin der Gemara, machten sie allemal eine dreijährige Kuh damit und lebten davon. Ueberall wo der menschliche Geist, anderswie als mit Hülfe der klaren, ihres Weges ganz sichern Verstandeskräfte in den Urgrund des Wesens der Dinge einzudringen sucht, oder eingedrungen zu seyn sich einbildet, liegt für ihn, oder doch für seine Bewunderer die Versuchung nahe zu glauben, daß damit auch die Schranke der menschlichen und natürlichen Kräfte in materiellen Dingen gebrochen sey. Kein Wunder also, daß die jüdischen Kabbalisten des spätern Mittelalters auf ihre christlichen Adepten den Begriff ihrer Wissenschaft nicht bloß als den einer spekulativen (עִיּוּנִית), sondern auch als den einer praktischen (מַעֲשִׂית) vererbten, d. h. auf deutsch, daß sich damit die Vorstellung verband, ein rechter Kabbalist müsse hexen können. Es versteht sich von selbst, daß wir hier zwischen theosophischer Ueberspanntheit und gemeinem Charlatanismus à la Cagliostro zu unterscheiden haben; im Leben selbst mag der Unterschied oft schwer zu treffen gewesen seyn. Der Wissenschaft und ihrer Geschichte kann davon nur dies angehören, daß die gehoffte oder geglaubte magische Wirkung, äußerlich durch Amulete, Talismane, Bannformeln, Zaubersprüche, Bilder, Zeichen und ähnliche Dinge vermittelt, auf gewisse Schriftstellen, Engelnamen, geheimnißvolle Buchstaben und deren Verbindung, ganz besonders aber auf den Namen Gottes zurückgeführt wurde. Letzterer, für den Uneingeweihten unaussprechlich, dem Kabbalisten aber bekannt, mochte er nun aus 4 (יהוה), 12 oder 42 (Zählungen, die wohl auf Combinationen aus dem Sephirensystem gehen) Buchstaben bestehen, hieß als solcher שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ der erklärte Namen, und der ihn zu gebrauchen verstand, war ein בַּעַל הַשֵּׁם, ein Meister des Namens. Allbekannte Zauberwerkzeuge, wie der Schlüssel Salomo's, der Schild Davids u. s. w., stammen aus diesem Ideenkreise. Liebhaber finden reichliche Unterhaltung in Hinsicht auf diese Dinge in Eisenmenger's entdecktem Judenthum, in Schudt's jüdischen Merkwürdigkeiten und ähnlichen Vorrathskammern von literärischem und historischem Auskehricht.

Interessanter ist dem Theologen die exegetische Kunst der Kabbalisten. Das Prinzip der mystischen Schriftauslegung ist ein uraltes und jener Schule nicht eigenes, was Jedermann aus der Kirchengeschichte (ja selbst aus der griechischen Literaturgeschichte) weiß. Wir treffen es bei Philo, im N. T., bei den Kirchenvätern, im Talmud, und so auch im Sohar, und je mehr dieser dem Geiste nach von dem heiligen Texte sich entfernt, desto mehr mußte letzterer durch Umdeutung dem neuen Systeme zinsbar gemacht werden. Eine Regel für solche Operationen gibt's bekanntlich keine andere, als das jedesmalige Bedürfniß und das subjektive Maß des Witzes. Indessen kamen frühe schon die Juden, vermöge der eigenthümlichen Constitution ihres Alphabets, auf allerlei Künsteleien, die sich in vereinzelten Beispielen schon in frühern Schriften nachweisen lassen, besonders aber in nachsoharischer Zeit zur Virtuosität ausgebildet wurden. Dahin gehört 1) die Gematria (γεωμετρία), d. i. die Kunst mit Hülfe des Zahlwerths der Buchstaben den geheimen Sinn des Textes zu ermitteln. Im ersten und letzten Verse der hebräischen Bibel stehen je 6 א, das bedeutet, daß die Welt 6000 Jahre dauern werde. Das erste Wort der Genesis hat den Zahlwerth 913. Ebensoviel zählen die Worte בְּתוֹרָה יָצַר, woraus erhellt, daß das Gesetz vor der Schöpfung existirte und diese durch jenes bewirkt wurde. Nimmt man noch das zweite Wort בָּרָא zum ersten, so hat man 1116; ebensoviel gilt בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה נִבְרָא, und so weiß man, daß Gott die Welt am Jahresanfang, also bei der Herbstgleiche schuf. Wie alt diese Methode sey, sieht man aus Apok. 13, 18., wo schon um dieses natürlichen Zusammenhangs der Denkformen willen die Entzifferung mit Hülfe des hebräischen Alphabets gesucht werden muß. Auch dies rechnet man zur Gematria, wenn biblische Zahlen, z. B. von Dimensionen an Gebäuden, in Buchstaben

ausgedrückt und daraus wieder Wörter gemacht werden. Ferner die Spekulationen über die hin und wieder im masorethischen Texte vorkommenden größern, kleinern, verkehrten, hängenden Buchstaben, z. B. 5 Mos. 6, 4. 1 Mos. 2, 4. 4 Mos. 10, 35. Richt. 18, 30., wohinter tiefe Geheimnisse gesucht werden, obgleich es ursprünglich wohl nur kritische Erinnerungszeichen mögen gewesen seyn. Man nennt dies besonders die figürliche Kabbala (צוּרִיּת). 2) Notarikon (von nota, Abkürzung), entweder wenn aus jedem Buchstaben eines Wortes ein neues gebildet wird, z. B. aus dem ersten Worte des 1 Mos. folgende sechs: בָּרָא er schuf, רָקִיעַ das Firmament, אֶרֶץ die Erde, שָׁמַיִם den Himmel, יָם das Meer, תְהוֹם den Abgrund, woraus man die wissenschaftlich richtige Gestalt des Weltalls neben der populären des Textes lernt; oder wenn von mehreren Wörtern die Anfangsbuchstaben zu einem neuen Worte verbunden werden: 5 Mos. 30, 12. מִי יַעֲלֶה לָנוּ הַשָּׁמַיְמָה wer bringt uns in den Himmel hinauf? Antwort: מִילָה die Beschneidung. 3) Temura, das Anagramm, und zwar das einfache, wenn man die Buchstaben eines Wortes versetzt; so lernt man, daß der Engel 2 Mos. 23, 23. (מַלְאָכִי) der Engel מִיכָאֵל war; oder das Künstliche, wenn nach bestimmter Regel jedem Buchstaben des Alphabets die Bedeutung eines andern gegeben wird, z. B. dem Aleph die des Tau, dem Beth die des Schin und so weiter von vorn nach hinten und rückwärts (Alphabet אַתְבַ"שׁ) s. die Ausleger zu Jer. 25, 25., oder dem ersten Buchstaben die des 12ten, dem 2ten die des 13ten u. s. f. (Alphabet אַלְבַ"ם) und umgekehrt. Je vielfältiger diese Spielereien sind, desto leichter gelangt man in jedem gegebenen Falle zu seinem Ziele, und, setzen wir hinzu, desto weniger Witz und Kopfbrechen kostet das Geschäft. Daher die christliche Theologie des 17. Jahrhunderts, die selbst zur Buchstabenklauberei eine große Neigung hatte und zudem ein bedeutendes polemisches Bedürfniß verspürte den Juden gegenüber, diese kabbalistischen Künste stark trieb und das christliche Dogma den Gegnern mit deren Hülfe überall im A. T. nachwies. (Z. B. בראשית = בן רוח אב שלשה יחידה תמה filius spiritus pater tres unitas perfecta.) Doch ist es vollkommen überflüssig, hier weiter von diesem kindischen Mißbrauche des Schriftwortes und des Scharfsinns zu reden.

Die Schicksale der Kabbala unter den Christen zu erzählen, muß der Unterzeichnete Kundigern überlassen, wozu auch, so weit die Sache in diese Encyklopädie gehört, in einzelnen Artikeln die geeignete Stelle sich finden wird. Wir beschränken uns hier auf einen allgemeinen Umriß. Schon im 13. Jahrhundert finden sich die ersten Spuren der Bekanntschaft mit kabbalistischen Ideen und Methoden bei dem Spanier Raymund Lullus, aber gleich hier und bei seinen unmittelbaren und mittelbaren Jüngern, vermengt mit denjenigen Elementen, welche dem nüchternen Verstande alles dieses jüdische Philosophiren eher als ein Gemisch von Excentricitäten und Aberglauben, denn als eine immerhin großartige Spekulation erscheinen lassen. Indessen währte es noch volle zwei Jahrhunderte, bis die Kabbala recht eigentlich in den Kreis der christlichen Geistesentwickelung hereindrang. Was ihr den Weg bahnte, war einerseits der Ueberdruß an der zur leeren Strohdrescherei gewordenen aristotelischen Scholastik, und die damit verbundene Hinneigung zu platonischen Ideen, welche freilich zunächst nur in ihrer jüngsten Gestalt, also wie sie bereits unter morgenländischem Einflusse zu Alexandrien ausgebildet waren, einigen jugendfrischern und phantasievollen Geistern sich empfahlen. Andererseits war es die aufkeimende Lust am Studium der Natur, welches aber noch ganz in seiner poetisch-träumerischen Kindheit sich befand, und um so mehr bereit war, mit Mysterien zu spielen, als es noch weniger Gesetze erkannt hatte. Dazu kam aber als Drittes ganz besonders der von den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte herab vererbte Glaube, daß alle Weisheit der Völker, zumal aber die platonische, eigentlich aus der Sphäre der hebräischen Offenbarung stamme, und daß, in viel ausgedehnterer Weise als die populäre Religionsgeschichte es annimmt, das jüdische Volk der Inhaber und Bewahrer eines Schatzes von Wahrheit und Erkenntniß sey, den nur die Zeit oder der Forschungseifer heben könnten. Was Wunder, daß die Behauptung der Kabbalisten, im Besitze eines solchen Schatzes zu seyn,

vollen Glauben fand, und ihnen Schüler zuführte. Je nachdem nun bei diesen das theoretisch-philosophische Bedürfniß vorwog, oder das Interesse an dem Verständniß der natürlichen Dinge, oder endlich auch der Trieb nach dem geheimnißvollen Uebernatürlichen, diente die Kabbala in mancher Weise den verschiedensten Bestrebungen und bildete im Zeitalter der Renaissance, wir möchten sagen, einen hervorstechenden Karakterzug in der Physiognomie einer Reihe merkwürdiger Denker und Literatoren, welche dabei ganz verschiedene Richtungen verfolgten und schlechterdings nicht in einander, als Jünger einer Schule, aufgehen. Darum ist es auch sehr schwer, die Grenzen zu stecken für das, was man als eine Wirkung des Einflusses der kabbalistischen Philosophie anzusehen hat; zwischen dieser und dem, was man sonst Theosophie nennt, sind die Unterscheidungslinien gar oft verschwimmende und bei der Allgemeinheit der Denkgesetze und der Gleichartigkeit der Stellung der Vernunft zur Natur muß nicht nothwendig jedes Begegnen auf gleichem Wege sofort als ein Beweis der gegenseitigen Abhängigkeit gelten. Der Zug zur Kabbala wurde unter den Christen außerordentlich genährt durch den Uebertritt vieler jüdischen Kabbalisten zum Christenthume, in welchem sie eine engere Verwandtschaft mit ihrer eigenen Gnosis erkannten, und sofort bei den Christen selbst durch die Erkenntniß, daß diese Gnosis eine geeignete Handhabe für die Bekehrung der Juden werden könne. Bekehrte Juden waren z. B. Paul Ricci, der Leibarzt Kaiser Maximilians und Verfasser des Buchs caelestis agricultura; Juda ben Isaak Abravanel (Leo Hebräus), der Sohn des berühmten portugiesischen Exegeten und Verfasser der dialoghi de amore u. a. m. bis tief in's 17. Jahrhundert herab. Von Christen wollen wir mit Uebergehung von ferner stehenden nur die zwei Koryphäen Jo. Pico della Mirandola und Jo. Reuchlin nennen, jenen als einen hochbegabten, enthusiastischen Synkretisten, wie er nur in einem Zeitalter gährender Wiedergeburt aufstehen konnte (conclusiones cabbalisticae secundum secretam disciplinam sapientiae hebr. 1486), diesen als den gediegenen Jünger der Klassiker, der mit einer damals ganz neuen Liebe zu den alten Sprachen einen den Philologen sonst fremden Zug zur Mystik verband und zur Stärkung im Kampfe gegen Scholasticismus und mönchische Verdumpfung Kraft in derjenigen Philosophie suchte, die am wenigsten Gebrauch von der Logik machte (de verbo mirifico 1494 de arte cabbalistica 1517). Letzterer gehört der Theologie in so mancher Beziehung an, daß von ihm später noch die Rede seyn wird. Seine und einige andere derartige Schriften sind gesammelt in dem Werke: Artis Cabbalisticae h. e. reconditae theologiae et philosophiae Scriptorum Tomus I. (Unicus) ex bibl. J. Pistorii Bas. 1587 fol. Das gewaltige Uebergewicht der religiös-kirchlichen, zugleich politisch-praktischen Interessen, das im zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts begann fühlbar zu werden, und welches den Geistern eine positivere Richtung, den Studien eine realistische Grundlage gab, hemmte die weitere Entwickelung und Verbreitung der Kabbala, und wenn Spätere vereinzelt darauf zurückgekommen sind, so war es nirgends auf eine genuine Reproduktion des schon Dagewesenen abgesehen, viel öfter auf die Benützung eines mysteriös klingenden Namens für Anschauungen, die in ihrer eigenen haltlosen Subjektivität keine hinlängliche Stütze fanden.

Ueber die Kabbala, als über einen obligaten Gegenstand der sogenannten orientalischen, ja biblischen Gelehrsamkeit reden fast sämmtliche ältere Archäologen und Isagogiker (z. B. Cunäus in s. respubl. hebr., Walton in s. prolegg., Hottinger in s. thesaurus philol., Leusden in s. Philologus hebr., Pfeifer in s. critica sacra und viele andere); man lernt aber bei ihnen im Grunde nichts von Belang. Viel mehreres, aber immer noch sehr Unvollkommenes bietet Buddeus in s. Philosophia Ebraeorum 1702, Dt. Hackspan in s. Miscellaneis, J. Braun in s. Selectis sacris l. V., Reimmann in s. jüdischen Theologie. Das Werk von *Gf. Cph. Sommer*, Specimen theologiae soharicae, Goth. 1734, ist, wie viele andere, die Fabricius in der Bibliographia antiq. p. 246 citirt, nur ein apologetisch-polemischer Versuch, die christliche Trinitätslehre in der Kabbala nachzuweisen. Von größerem philosophischem Gehalt sind J. G. Wachter, der Spinozismus im Judenthum, Amst. 1699; dessen Elucidarius cabbalisticus s. recon-

ditae Ebraeorum philosophiae brevis recensio, in welchen Werken indessen der polemische Ton vorherrscht. Ferner *Basnage,* histoire des Juifs T. III. und *Brucker's* hist. philosophiae im zweiten Bande, dem aber doch, wie es scheint aus Mangel an Quellenstudium, die ganze Geschichte zu kraus war, so daß er, sie nicht bemeistern zu können, auf jeder Seite naiv eingesteht. Von Neuern haben z. B. Tennemann, Tiedemann, Buhle in ihren bekannten allgemeinern Werken, nicht aber Ritter in dem seinigen auf die Kabbala Rücksicht genommen. Letzterer bringt dieselbe erst bei Gelegenheit von Pico und Reuchlin zur Sprache, ohne auf die Juden zurückzugehen. Die Reihe der neuern monographischen Untersuchungen beginnt mit J. F. Kleuker, über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten, Riga 1786. Doch blieben sie unter den Christen, denen die frühere Vertrautheit mit der rabbinischen Literatur jetzt sehr abgeht, nur vereinzelt. Tholuck's Programm de ortu cabbalae 1837 behandelt nur eine Vorfrage. Lutterbeck, im ersten Bande seines neutestamentlichen Lehrbegriffs, hat ein sehr lesenswerthes Kapitel über Jezira und Sohar. Fr. Jos. Molitor's umfangreiches Werk: Philosophie der Geschichte oder über die Tradition 1827 ff. Th. I.—III. ist weniger eine objektive Darstellung des historisch Gegebenen, als eine selbständige theoretische Meditation über den Geist der Geschichte überhaupt im Lichte einer eigenthümlichen Anschauungsweise. Das Beste zur Sache haben bis jetzt die israelitischen Gelehrten geleistet. Neben dem umfassenden Werke von *Ad. Franck,* la Kabbale ou la philosophie religieuse des hébreux. P. 1843, nennen wir *M. Freystadt,* philosophia cabbalistica et pantheismus 1832 und eine Reihe zerstreuter Artikel in Fürst's Zeitschrift: Der Orient (Literaturblatt) namentlich von M. H. Landauer im 6ten Bande, von Ad. Jellinek und andern im 10ten und 12ten. Der Letztgenannte hat auch neuerdings mehrere ältere kabbalistische Schriftchen bekannt gemacht. Leider sind die Artikel in jener sonst so verdienstvollen Zeitschrift immer so zerstückelt und skizzenhaft gehalten, daß das Bedürfniß nach etwas Vollständigerem immer wieder auf's Neue rege gemacht wird. Möchte uns in dem nächstens zu erwartenden neuen Bande von Ersch und Gruber's Encyklopädie endlich einmal die rechte Feder eine genügende, mehr abschließende Untersuchung bringen! Ed. Reuß.

Kades, קָדֵשׁ oder Kades-Barnea, קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ (die Identität beider Namen ergibt sich aus 4 Mos. 20, 14. vgl. mit 32, 8. Jos. 14. 6.), Ort im Süden Palästina's auf der südlichen Grenzlinie des Landes Kanaan so wie des Stammes Juda, 4 Mos. 34, 4. Jos. 15, 3. Hesek. 47, 19; 48, 28. vgl. Judith 1, 9.; verschieden von Kades, קֶדֶשׁ im Süden des Stammes Juda, Jos. 15, 23. Zuerst erscheint der Ort 1 Mos. 14, 7. bei dem Zuge Kedor Laomers und der mit ihm verbündeten Könige in die mittäglichen Gegenden Kanaans unter dem alten Namen Born Mispat, עֵין מִשְׁפָּט, woraus Ewald (Gesch. des Volkes Israel II. 197.) auf ein altes Orakelheiligthum schließt. In der weiteren Geschichte Abrahams kommt Kades nur als Ortsangabe vor; der Brunnen, bei welchem der Engel Jehova's der Hagar auf ihrer Flucht erschien, lag zwischen Kades und Barod, 1 Mos. 16, 14., und Abraham „wohnte zwischen Kades und Sur, und hielt sich zu Gerar auf", 1 Mos. 20, 1. Vom Horeb aus zogen die Israeliten unter Mosis Anführung nach Kades Barnea, welches von jenem 11 Tagereisen entfernt ist (5 Mos. 1, 2. 19.), wo sie lange Zeit blieben, 4 Mos. 20, 1. 5 Mos. 1, 46. Richt. 11, 15. Judith 5, 14. Von hier sandte Moses die Kundschafter nach Kanaan, die dorthin auch wieder zurückkehrten, 4 Mos. 13, 4—27; 32, 8. 5 Mos. 1, 20—25. Jos. 14, 7. Von hier aus suchten die Israeliten gegen den Willen Jehova's in das Land Kanaan einzudringen und wurden von den Amalekitern und Kanaanitern zurückgeschlagen, 4 Mos. 14, 40—45. 5 Mos. 1, 41—44; 9, 23. Hier nun ereignen sich die 4 Mos. Kap. 15—20. erzählten Begebenheiten, namentlich der Untergang der Rotte Korah, 4 Mos. 16., der Tod Mirjams, Kap, 21, 1., die Empörung des Volkes wegen Wassermangels und die Hervorrufung von Wasser aus dem Felsen durch Mosis Stab, V. 2—13; 27, 14. 5 Mos. 32, 51. Hesek. 47, 19; 48, 28., die Sendung von Boten an den König von Edom, um den Durchzug durch sein Land zu erbitten, und die Verweigerung des-

selben, Kap. 20, 14—21. Richt. 11, 16. 17. Von Kades Barnea endlich ziehen die Israeliten nach dem Berge Hor, Kap. 20, 22—33, 37.; ihr Zug von Kades bis zum Bache Sared dauert 38 Jahre, 5 Mos. 2, 14. Die Könige des mittäglichen Landes schlägt Josua von Kades Barnea bis Gaza, Jos. 10, 41. Nur einmal wird dann noch Ps. 29, 8. „die Wüste Kades" genannt, wie deren auch Hieron. Vit. Hilar. bei *Reland*, Pal. p. 756. erwähnt. Es geht hieraus hervor, daß, wie Tuch richtig bemerkt, der Name Kades wesentlich nur der pentateuchischen Erinnerung angehört und Spätere nur nach dem Pentateuch desselben Erwähnung thun. Ob hierher die Erwähnung im angeführten Psalmen auch gehört, oder ob David, „der auf seinen Zügen mehrfach diese Wüste kennen gelernt hatte", unabhängig davon seiner gedenkt, muß bei der großen Unsicherheit, die zur Zeit noch über die Verfasser der Psalmen herrscht, dahingestellt bleiben. So unbekannt somit Kades schon in der alten Zeit geworden ist, so daß schon Onkelos und die Peschittho es nach Petra versetzen (s. Tuch am u. a. O. S. 179. Anm. 1. vgl. *Reland*, Pal. p. 115), eben so unbekannt ist es bis in die neueste Zeit geblieben. Die Erwähnung bei Felix Fabri, daß er von Gaza aus südlich am zweiten Tage in einen Distrikt Chawata, von den Lateinern Cades genannt, gekommen sey, will nicht viel besagen, doch kann möglicher Weise noch eine Ahnung von der wahren Oertlichkeit darin liegen. Ganz unbestimmt verlegt es Burkhardt (Reisen in Syr. II. S. 733) in das Thal El-Araba, bestimmter setzt es Robinson (Pal. III. 140 f. 171 ff.) nach 'Ain el-Waibeh in der Araba, nordwestlich von Petra auf der Straße nach Hebron, wobei aber das schon bedenklich machen muß, daß hier auch keine Spur einer alten Ortslage sich findet. Für immer aber ist die Frage nach der Lage von Kades entschieden durch die Entdeckung Rowlands (bei *Williams* the holy City. p. 490 sqq. Tom. II. p. 466 sqq. ed. 2.), der dem nördlichsten Ende des Dschebel Helâl im O. gegenüber, ungefähr 12 engl. Meilen O.S.O. von Muweilih, fast genau südlich von Khalasa einen Ort Kadēs oder Kûdēs (wahrscheinlich Diminutivform قُدَيْس) fand, wo am Fuße eines nackten Felsen, der sich als einzelne große Masse am Saume der unmittelbar nach N. sich fortsetzenden Berge erhebt, ein reichlich sprudelnder Quell ('Ain Kudēs) entspringt, welcher in lieblichen kleinen Wasserfällen in das Bett eines Regenbaches sich ergießt, von dort sich gegen W. wendet und nach einem Laufe von circa 400 Schritten sich im Sande verliert. Nach der Angabe der Beduinen liegt dieser Ort 10 bis 11 Tagereisen vom Sinai, ganz übereinstimmend mit 5 Mos. 1, 2., und von ihm führt eine sehr gute gangbare Straße durch breite Wadi's nach dem Berge Hor, vgl. 4 Mos. 20, 22. — Ueber Kades: Ritter, Erdkunde. Bd. XIV. S. 1077—1089. Tuch, Bemerkungen zu 1 Mos. Kap. 14. in: Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellsch. I. 1847. S. 179—186. Arnold.

Kärnthen und Krain. Wir fassen beide Länder zusammen, da ihre spätere Geschichte zusammenfließt, obgleich ihre Geschichte anfangs von verschiedenen Punkten beginnt. Kärnthen stand früh mit Bayern in Verbindung und wurde erst zu Zeiten Otto III. als ein eigenes Herzogthum davon getrennt, erst 1336 fiel es an die Herzoge von Oestreich und ist seitdem bei diesem Herzogthum geblieben. In ältesten Zeiten erstreckte sich bis hierher das slavische Reich der Karantanen, die friedlichen Slaven wurden durch die beständigen Kriege mit den Germanen zur wilden Grausamkeit entflammt: doch wurde auch in dieser Zeit von Salzburg und Passau aus der Grund zur christlichen Kirche gelegt. Von Columban und Emmeran wird berichtet, daß sie die Absicht gehabt haben, die Slaven in diesen Gegenden zu bekehren, von Amandus aber und dem Apostel Bayerns, Ruprecht von Salzburg, daß sie wirkliche Versuche gemacht haben. Gesicherter wurden diese Erfolge, als die Karantanen in Abhängigkeit vom Frankenreich geriethen, indem sie gegen die Avaren die Hülfe der Bayern in Anspruch nehmen mußten. Der Salzburgische Bischof Virgilius sandte den Bischof Modestus und die Priester Wato, Reginbert, Kozhar und Latin in's Kärnthner Land. In der Mitte des 8. Jahrhunderts waren

selbst die Fürsten der Karantanen schon eifrige Christen, doch blieb das Volk im Ganzen dem Christenthum abgeneigt und bei Aufständen gegen die Herrschaft der Franken mußten auch die Priester das Land verlassen; erst unter Karls siegreicher Herrschaft erweiterten sich die Grenzen der christlichen Kirche bis in das Land der Avaren hinein, freilich auf eine fast nicht weniger gewaltsame Weise, als im Lande der Sachsen. Im Anfang des 9. Jahrhunderts sollen unter Ludwig dem Deutschen die Sprengel der Bischöfe von Salzburg und Passau nach dieser Gegend hin bestimmt worden seyn. Fast im ganzen 9. Jahrh. aber war das Volk der Slaven im beständigen Aufstand gegen die Franken begriffen, erst der Nachfolger des von den Kroaten erschlagenen Fürsten Chozil war ein Bundesgenosse des Kaisers Arnulf gegen die Großmährer. Unter jenem Chozil oder Hezil wurde bei den Wenden oder Winden, wie die Slaven hier genannt wurden, die cyrillische Kirchenordnung eingeführt, worüber die Salzburger bittere Klagen führten. Unter den sächsischen Kaisern wurde Kärnthen dann für immer ein Theil des deutschen Reichs, wurde 1269 noch einmal von den böhmischen Slaven unter Ottokar unterworfen, diesen aber schon von Rudolph von Habsburg entrissen, den Grafen von Tyrol als Lehn übergeben und fiel dann einem Vertrage zufolge, wie oben erwähnt, 1336 an Oestreich.

Im Herzogthum Krain (Krajnzi Markslaven) war von Aquileja aus das Christenthum schon früh verbreitet. Fortunatus, ein Diakon des ersten Bischofs zu Aquileja, Hermagoras, der ein Schüler gewesen seyn soll des Evangelisten Markus, soll im Verein mit dem Bischof Hermagoras den Grund zu dem Christenthum zu Aemona (Laibach) gelegt haben. Jene Gegenden wissen von vielen Blutzeugen zu erzählen. Nach den Kriegen mit den Markomannen soll das Christenthum besonders zwischen Drau und Save tiefere Wurzeln geschlagen haben. In späteren Zeiten scheinen aber die Patriarchen von Aquileja sich die Sorge für die christliche Kirche unter den Slaven nicht sehr zu Herzen genommen zu haben bis auf die Zeit des Bischofs Paulinus unter der Regierung Karls des Großen, der von Alcuin und Karl selbst durch Wort und That zur Verbreitung der christlichen Kirche aufgefordert wurde. Das Land wurde in kirchlicher Beziehung durch italienische Vikare verwaltet, einen Bischof gab es nicht im Lande, selbst Laibach war bis 1463 nur ein Archidiakonat von Aquileja. Klöster gab es in Krain erst seit 1156, von diesem Jahr ist der Stiftsbrief des Klosters Sittich. Im Jahre 1077 wurde Krain, wahrscheinlich die Mark Krain (Unterkrain) vom Kaiser Heinrich IV. förmlich dem Patriarchat von Aquileja geschenkt, und diese Schenkung von Friedrich II. 1214 erneuert, 1232 kam Krain an Friedrich den Streitbaren, Herzog von Oestreich aus dem Hause Babenberg. Auch Krain entriß Rudolph von Habsburg dem Böhmen Ottokar und belehnte seine Söhne Albrecht und Rudolph damit 1282. Im Reformationszeitalter verbreitete sich Luthers Lehre schon früh auch nach Kärnthen und Krain. In dem letztern Lande predigte zuerst die lutherische Lehre Primus Truber, von Ratschiza bei Auersperg in Krain gebürtig, seit 1531 Domherr zu Laibach, man entsetzte ihn des Amtes, aber mit Genehmigung der krainischen Landschaft und des Rathes von Laibach räumte man ihm die Spitalkirche ein (jetzt ein Waarengewölbe). Von hier auf Betrieb des Bischofs entfernt, ward Truber 1540 Pfarrer zu Leck, später zu Tüffer und endlich zu Ratschach, mußte nun aber das Land ganz verlassen, er begab sich nach Württemberg und legte hier mit Hülfe des östreichischen Baron Hans Ungnad und des Paul Vergerius eine slavische Druckerei an, um seine Landsleute mit evangelischen Büchern zu versorgen. Er war der erste, der mit Hülfe einiger Landsleute slavische Bücher drucken ließ theils in glagolitischer Schrift, z. B. das beneficium Christi, theils mit lateinischen Lettern (vergl. über diese Druckerei Chr. Fr. Schnurrer, Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert. Tübingen 1799). Nach Trubers Entfernung wirkten in Laibach seine Freunde Johann Scherer und Georg Jereschiz (Juri Kobila genannt). Im Jahre 1555 bekannten sich fast sämmtliche Landstände von Kärnthen und Krain zur evangelischen Kirche. Auf ihre Einladung kam Truber 1561 zurück nach Laibach, wo er zum Prediger ernannt ward, sein Amtsgehülfe war Sebastian Crell. Truber brachte

den ersten Buchdrucker Krains mit, Johann Mandel (Manlius). Nach Ferdinands I. Tode, der nachsichtiger gegen die Evangelischen war, weil er den traurigen Zustand der katholischen Kirche vor der Reformation aus eigner Erfahrung kannte, mußte Truber auf Befehl des Erzherzogs Karl das Land verlassen. Sebastian Crell ward Superintendent nach seinem Tode, 1569 folgte ihm in diesem Amte Christoph Spindler. Aus einem Bericht des Fürstbischofs Thomas Chrön an den Pabst über den Anfang seiner bischöflichen Verwaltung im Jahr 1597 geht hervor, daß nur der 20. Theil der Bewohner noch, und zwar aus dem niedrigsten Volk sich zum katholischen Glauben bekannte; jener Bischof soll 41,000 Protestanten zum Katholicismus bekehrt haben. Im Jahre 1572 unter Kaiser Maximilian wurde den Ständen und freien Städten freie Religionsübung zugestanden, und dies noch im Jahre 1578 unter Rudolph II. vom Erzherzog Karl bestätigt, aber theils fehlte den Evangelischen eine gehörige Verfassung, theils erstickten dogmatische, flacianische Streitigkeiten den warmen Eifer für die Reformation, dagegen entwickelten die Katholiken, besonders die Jesuiten eine ungemeine Thätigkeit. Schon 1579 wurden Prediger vertrieben, die Sendung von Abgeordneten an den Reichstag zu Augsburg 1582 war durchaus vergeblich, die katholischen Bestrebungen gewannen immer mehr an Kraft, den Evangelischen wurden immer mehr Hindernisse in den Weg gelegt, evangelische Beamte und Prediger abgesetzt, evangelische Bauern ausgewiesen. Als nach Karls Tode 1598 der nachherige Kaiser Ferdinand II. Herr von Kärnthen und Krain wurde, befahl er, alle evangelischen Kirchenlehrer in 14 Tagen aus dem Lande zu schaffen, die Kirchen zu sperren, Bücher und Schriften mit Beschlag zu belegen. Am 30. October desselben Jahres wurde den Predigern in Laibach (Chrön sagt, 1597 habe es dort neun evangelische Prediger gegeben) befohlen, in 24 Stunden die Stadt, in 3 Tagen das Land zu räumen. Dasselbe Schicksal hatten die evangelischen Prediger im December desselben Jahres in Kärnthen, vergebens waren dagegen die Klagen der evangelischen Stände im Jahr 1599. Im Jahre 1601 mußten endlich alle Evangelischen entweder ihren Glauben ändern, oder in 6 Wochen das Land meiden. In Laibach selbst wurden nur 6 Bürger katholisch, die übrigen wanderten aus nach Böhmen, Ungarn und Deutschland. Die in Krain damals noch verweilenden Prediger Felician Truber, der Sohn von Primus Truber, Georg Klement, Johann Svoilschek und Niclas Wurizh wurden nach Laibach in Haft gebracht. Seit der Zeit konnte sich die lutherische Lehre nur noch heimlich halten, die evangelisch Gesinnten mußten die katholischen Kirchengebräuche mitmachen, ihre evangelischen Bücher vergraben, doch vererbte sich die Neigung zur lutherischen Kirche vom Vater auf den Sohn; als Kaiser Joseph II. 1781 sein berühmtes Toleranzedict gab, traten die Lutheraner offen hervor, doch mehr in Kärnthen als in Krain.

Die Einwohner von Kärnthen und Krain bestanden nach Becher im Jahr 1840 aus: 730,829 Röm. Katholiken, 183 unirten Griechen, 199 orthodoxen Griechen, 17,739 Lutheranern und 326 Reformirten. Die Herzogthümer gehören zu 3 Bisthümern, 1) zu Laibach, einem Suffraganat der Erzdiöcese Görz mit 205 Pfarreien, 83 Curatien, 50 Beneficien, 676 Secular-Geistlichen, 44 Regular-Geistlichen; 2) das Bisthum Gurk, zur Erzdiöcese Salzburg gehörig, enthält 204 Pfarreien, 72 Curatien, 11 Beneficien, zählt 421 Secular-Geistliche, 17 Regular-Geistliche; 3) das Bisthum Lavant, ein Suffraganat von Salzburg mit 169 Pfarreien, 43 Curatien, 171 Beneficien, 405 Secular-Geistlichen, 72 Regular-Geistlichen. In Krain befinden sich 5 Klöster mit 67 Mönchen und 2 Klöster mit 55 Nonnen; in Kärnthen sind 8 Klöster mit 70 Nonnen.

Die Lutheraner in Kärnthen und Krain stehen unter dem Generalsuperintendenten zu Scharten. Sie haben im Klagenfurter Kreise 2 Pfarrbezirke mit 2 Geistlichen, im Villacher Kreise 14 Pfarrbezirke mit 14 Geistlichen, diese letzteren Gemeinden sind folgende: 1) Oriach, 1415 Seelen; 2) Bleiberg, 1000 Seelen; 3) Dornbach, 605 Seelen; 4) Eisentratten, 953 Seelen; 5) Fefferniß, 621 Seelen; 6) St. Peter am Feld mit einem Filial zu Widweg, 1624 Seelen; 7) Fresach, 1600 Seelen; 8) St. Ruprecht, 1429 Seelen; 9) Trebesing mit dem Filial Unterhaus, 1250 Seelen; 10) Fresdorf,

831 Seelen; 11) Watschig, 1168 Seelen; 12) Zlan, 1586 Seelen; 13) Weisbriach, 1173 Seelen; 14) Gnesau, 900 Seelen; 15) Feldkirchen, 800 Seelen.

Vergl. Anonymus de conversione Carantanorum, Waldau, die Geschichte der Protestanten in Oesterreich, Steyermark, Kärnthen und Krain. Anspach 1783. 2 Bde. Mittheilungen des historischen Vereins für Krain vom Jahr 1846—1854. 9 Jahrgänge. Victor Hornyansky, Protestantische Jahrbücher für Oesterreich. Jahrgang 2. Heft 5. 1854 und Heft 1. 1855. Auf der Stadtbibliothek in Hamburg befinden sich aus Raupachs Nachlaß noch mehrere Bände Manuskr. über die Protestanten in Kärnthen und Krain *). Klose.

Kain, s. Adam und seine Söhne.

Kainiten s. 1 Mos. 4, 17—24. Kain hat einen Sohn Henoch, von welchem nur erzählt wird, sein Vater habe eine Stadt gebaut und sie nach dem Namen dieses Sohnes genannt (חֲנוֹךְ wahrscheinlich = Einweihung). Wie in Folge der ersten Sünde die Kleidung eingeführt wurde, so wird hier nach der zweiten Sünde zuerst der Wohnung, dieser erweiterten Kleidung, gedacht. Gerade weil Kain unstet und flüchtig war und sich nirgends sicher glaubte, baute er sich künstlich einen „umschlossenen Ort mit unbeweglichen Wohnungen“ und verließ sich nun auf diese seine Stadt; und indem er Sohn und Stadt gleich benannte, pflanzte er seinem Geschlecht den Geist des Vertrauens auf irdische Kunst und Macht ein, der auch reichlich fortwucherte. — Die weitere Genealogie der Kainiten wird ganz kurz in Einem Verse niedergelegt und bis auf Lamech, den siebenten von Adam, fortgeführt. „Es ist nicht unwahrscheinlich, bemerkt Delitzsch, daß die ältesten Leser der Thora, welchen die kainitischen Namen noch durchsichtig waren, diese wie Anagramme und Skizzen der Persönlichkeit und des Geschicks ihrer Träger zu deuten wußten.“ Die kainitischen Namen Henoch, Irad, Mahujael, Methusael, Lamech sind übrigens mit den sethitischen (Kap. 5.) theils identisch (Henoch und Lamech), theils nahe verwandt (Kain erinnert an Kenan, Irad an Jared, Mahujael an Mahalaleel, Methusael an Methusalah). Buttmann, Tuch, Ewald u. A. haben auf diese Erscheinung die Ansicht gegründet, beide Genealogieen seyen ursprünglich eine einzige gewesen. Allein dieser Hypothese widerspricht die Urkunde einfach und bestimmt. Vor Allem ist der Geist der beiden Linien der entgegengesetzte; sodann ist die Verwandtschaft bei mehreren Namen mehr eine äußere als innere, wie z. B. Irad (עִירָד) wahrscheinlich mit der Stadt zusammenhängt, die seines Vaters Namen trug, während Jared Herabsteigen, Demüthigung bedeutet, und ähnlich Mahujael = der von Gott Geschlagene, Mahalaleel = Lob Gottes ist, ähnlich Methusael und Methusalah; ferner erscheinen die Namen in ganz verschiedener Ordnung, und die kainitische Genealogie weiß Nichts von einem Seth, Enos, Noah, während in der sethitischen die Namen der Weiber und Kinder Lamechs nicht vorkommen. Endlich erzählt die Genesis gerade von den identischen Namen Henoch und Lamech Näheres und Entgegengesetztes, als wollte sie absichtlich der Verwechselung vorbeugen. Namensgleichheit ist ja auch heute noch in verwandten Familien häufig genug und, wie Hävernick bemerkt, aus der geringeren Anzahl von Namen in der Urzeit leichter erklärlich. Noch zutreffender ist wohl die Vermuthung Baumgarten's, daß „die sethitische Linie durch ihre Namen sich als an die Stelle der natürlich erstgebornen, aber ausgearteten Linie getreten bezeichnen wollte“; denn die entsprechenden Namen treten in der sethitischen Linie immer später hervor (nur Mahujael und Mahalaleel sind gleichzeitig), und die aufgezeigte Verschiedenheit der Namen gewinnt von hier aus eine noch karakteristischere Bedeutung. — Die ganze genealogische Reihe der Kainiten zielt offenbar auf das letzte Glied, auf La-

*) Vgl. über die Bildung der neuen evangelischen Gemeinde in Laibach und Krain, — die gegenwärtig 330 Seelen zählt (mit der Filiale Cilli in Steyermark sind es 480), eine eigene Kirche und Pfarrhaus, eine eigene Schule nebst Schulhaus besitzt, — die kleine, anziehende Schrift: Geschichte der evangelischen Gemeinde in Laibach v. Theodor Elze, ev. Pfarrer in Laibach. Villach 1856. Die Gemeinde steht auf dem Boden der Union. Anm. d. Red.

mech hin, welcher ebenso die vollendete Ausprägung des kainitischen Wesens darstellt, wie Henoch, gleichfalls der siebente von Adam, die des sethitischen. Während aber die heilige Linie fortgeführt wird, ja ihre Fortführung Hauptthema der Genesis ist (vgl. d. A. Geschlechtsregister), weicht dagegen die kainitische Genealogie mit Lamech und seiner Familie ab, hiemit das Loos alles gottlosen Wesens symbolisirend, welches gerade im höchsten Triumphe seiner Entfaltung sein Ende erreicht. Nicht einmal bis zur Sündfluth, in welcher das gesammte kainitische Geschlecht und Wesen unterging, ist der Stammbaum fortgeführt. Dagegen erhalten wir über die Familie Lamechs noch einige Notizen, die sich bei der Spärlichkeit der ganzen Erzählung schon durch ihr einfaches Daseyn als desto bedeutungsvoller zu erkennen geben, und die, recht gewürdigt, zeigen, wie viel doch die Genesis mit ihren kurzen Hieroglyphen über die Urzeit lehrt und lehren will. — Dreierlei ist es, was über Lamech und seine Familie berichtet wird. Lamech nahm für's Erste zwei Weiber, Ada und Zilla. Er verletzte damit die ursprüngliche Ordnung der Ehe (1, 27; 2, 23 f.), erniedrigte das Weib zu einem Gegenstand sinnlicher Lust und brach der Polygamie Bahn. — Für's Andere lenkt die Genesis unsern Blick auf die Kinder Lamechs. Ada hatte zwei Söhne, Jabal, den Vater der Zeltbewohner und Nomaden, der also das Hirtenleben großartiger betrieb, und Jubal, den Erfinder der Saiten- und Blasinstrumente. Zilla hatte einen Sohn Tubalkain, dessen Name schon zeigt, daß der Ahnherr, der Brudermörder, bei diesem Geschlecht in Ehren stand, und der allerlei Werkzeuge von Erz und Eisen, also namentlich wohl auch Waffen verfertigte. Außerdem wird noch eine Tochter der Zilla genannt, Naema, d. h. die Liebliche, sie gilt im Orient für die Erfinderin des Putzes und Schmuckes. Es kann auffallen, daß die Genesis so die Anfänge der Cultur den Kainiten zuschreibt, während sie von den Sethiten nichts Aehnliches berichtet. Darin liegt offenbar die Erinnerung, daß die ganze äußere Cultur (wie der Staat) zunächst in Folge der Sünde ihre Ausbildung erhielt. Schon die mühevolle Bebauung des Ackers, welche als Strafe auf die erste Sünde gesetzt war, hatte die Menschen zu allerlei Erfindungen und Künsten treiben müssen; der Stadtbau Kains war ein weiterer Fortschritt; in Lamech's Familie finden wir nun die Richtung auf die künstliche, mechanische Beherrschung der Natur und auf die Verschönerung des Lebens durch äußere, irdische Mittel schon sehr entwickelt. Die Cultur ist ein Gut innerhalb der Sündenentwicklung (wie der Staat), aber nicht das Gut; sie ist mit den Gefahren des irdischen Wohllebens, der Gottesvergessenheit, Selbstüberhebung verbunden, wie sogleich an Lamech zur Erscheinung kommt. Wenn Schiller, Hegel und andere neuere Denker die Sünde als die Mutter der Bildung und Geistesentwicklung preisen, so ist zu sagen, daß es allerdings eine Folge der Sünde ist, daß es die Menschheit bloß zur Cultur gebracht hat; bei einer normalen, sündlosen Entwicklung wäre etwas viel Höheres, Vollkommeneres erreicht worden, die Verklärung in Gott. Aeltere und neuere christliche Gelehrte, wie Gerhard Vossius (de orig. et pr. idol. I, 16), Bochart (Chanaan I, 42), E. Nägelsbach (der Gottmensch I, S. 363), Heim (Bibelstunden I, S. 62 f.) erkennen hier zugleich die historische Grundlage mythischer Göttergestalten, indem sie in Jubal Apoll, in Thubalkain Vulkan, in Naema Venus sehen. Und gewiß ist es auch wissenschaftlich richtiger und fruchtbarer, wenn man so den historischen Lichtspuren nachgeht, welche die Genesis in den dunkeln Labyrinthen der heidnischen Mythologie andeutet, als wenn man mit Buttmann (Mythologus I, S. 164 ff. II, S. 1 ff.), Tuch, Ewald, Hupfeld u. A. auch die biblischen Berichte über die Urzeit in Mythen auflöst und sich dadurch die Grundlage unter den Füßen wegzieht, von welcher aus allein eine Antwort nicht bloß auf die mythologischen, sondern auf noch viel wichtigere Fragen gegeben werden kann. Vgl. noch über Lamech und seine Verwandtschaft mit dem asiat. Gott Lames oder Lemus Movers, Phönicier S. 477 und Nork, bibl. Mythol. I, S. 235 ff. Ueber „die Bedeutung der Kainiten im mytholog. Prozesse“ E. Nägelsbach a. a. O. S. 353 ff. H. Lüken, die Traditionen des Menschengeschlechts oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden. Münster 1856. S. 148 ff. 163 f. — Das dritte endlich, was uns von

Lamech erzählt wird, ist sein racheschnaubender Schwert- und Siegesgesang, das älteste Gedicht, indem so auf die Anfänge der Musik unmittelbar die der Poesie folgen. Wir erkennen hier sogleich den Mißbrauch der eben erst erfundenen Waffen zum Menschenmord, das Prahlen des Mannes vor seinen Weibern und wohl auch den Stolz des Vaters auf die Erfindungen seiner Kinder, hauptsächlich aber den Troz des Menschen gegenüber von Gott, indem Lamech großsprecherisch und frech die von Gott über Kains Mörder verhängte Rache überbietet, als wollte er sagen: „Was ist Jenes Allmacht gegen mein Schwert!“ (Herder.) Hier bricht die Geschichte der Kainiten ab. Sie begann mit einem Mord und schließt mit einem Mordlied, einer Verherrlichung des Mords, während Kain doch in seinem Gewissen noch geschlagen gewesen war; sie begann mit Troz gegen Gott und schließt mit verstärktem Troz. Damit ist die kainitische Entwicklung hinlänglich karakterisirt.

Literatur. Die Commentare zur Genesis von Baumgarten und Delitzsch, Tuch und Knobel; Roos, Einleitung in die bibl. Geschichten von der Schöpfung bis auf die Zeit Abrahams §§. 118—120., Kurtz, Gesch. des A. B., 2. Aufl., I, §. 23., E. Nägelsbach a. a. O. S. 348 ff.; Ewald, Gesch. Israels I, S. 308 ff. Oetinger, Bemerkungen über den Abschnitt 1 Mos. 4, 1—6, 8. Tüb. Ztschr. 1835, I.

Auberlen.

Kainiten, eine der Sekten der Ophiten, s. Ophiten.

Kaiphas (*Καϊάφας*, aus dem aram. כַּיְפָא, das nach Targum zu Spr. 16, 26. Niederdrückung bedeutet, besser aber mit כֵּיפָא Fels nach anderer Aussprache in Verbindung gebracht wird, Ewald, Isr. Gesch. 5, 33. denkt an unsern Namen Steinmez), Hoherpriester der Juden unter der Regierung des Kaisers Tiberius, Luk. 3, 2. Nach Josephus Antt. 18, 2, 2. hieß er eigentlich Joseph und führte den Beinamen Kaiphas. Unter diesem ist er allein bekannt und kommt noch in den Stellen Matth. 26, 3. 57. Joh. 11, 49; 18, 13. 14. 24. 28. und Apg. 4, 6. vor. In den letzten Jahren des Landpflegers Valerius Gratus, der während seiner eilfjährigen Verwaltung 15—27 n. Chr. bei dem seit Herodes eingeführten Streben, die Hohepriesterwürde herabzudrücken, nicht weniger als vier Hohepriester abgesetzt hatte, unter denen Annas, Sohn Seths, der erste war (Joseph. Antt. 18, 2, 1. 2. 20, 9, 1.), wurde er zur Hohepriesterwürde befördert, und wußte sich in derselben über die 9 Jahre dauernde Verwaltung des Pontius Pilatus in derselben zu halten, bis er im Jahr 37 n. Chr. unter dem Nachfolger desselben, Marcellus abgesetzt wurde (Joseph. Antt. 18, 4, 3.). Schon dieser Umstand weist auf eine gewisse Schlauheit seines Karakters hin, welche sich auch in dem Verhöre mit Jesu, Matth. 26, 59—66. zeigt, in welchem er zwar die gesetzlichen Formen des Prozeßverfahrens beobachtet, aber durch einen rabulistischen Kniff V. 65 f. plötzlich zur Verurtheilung des Angeklagten wendet, ohne daß die Beisitzer die Rechtsverdrehung und Beherrschung des Collegiums merken sollten. Mit dieser Schlauheit verband sich rasche Besonnenheit und Entschlossenheit, die vor keinem Mittel zurückbebte, wenn nur der Zweck erreicht wurde, wie uns dieselbe aus seinem Votum bei einer früheren Gerichtssitzung über Jesum, Joh. 11, 49 f. 18, 14. klar vor die Augen tritt. Bei dieser jesuitischen Gesinnung, die Entschlossenheit und Schlauheit paarend stets über sich selbst täuschte, läßt es sich auch wohl denken, daß er unter der Hand zum Sturze der Söhne Annas' beigetragen hat, bis er selbst als Schwiegersohn desselben (Joh. 18, 13.) den hohepriesterlichen Stuhl bestieg. Denn Annas, der in hohem Alter starb, rühmt Josephus (Antt. 20, 9, 1.) als den glücklichsten Mann seiner Zeit, weil seine fünf Söhne sämmtlich nach ihm die hohepriesterliche Würde erlangt hätten, woraus zu schließen ist, daß sowohl vor als nach Kaiphas, Söhne dieses Mannes das Hohepriesteramt bekleideten. Allein da uns Annas zugleich mit ihm als Hohepriester genannt und, Luk. 3, 2. Apg. 4, 6., dem Kaiphas vorangestellt wird, so ist noch über das gegenseitige Verhältniß derselben zu sprechen. Und hier ist (vergl. den Art. Annas) nichts sicherer, als daß die Hohepriesterwürde und die Stelle eines Vorstandes im hohen Rathe nicht an eine und dieselbe

Person gebunden war, wie denn auch Selden, de synedriis et praefecturis juridicis veterum Ebraeorum, libri 3. Lond. 1650, 4 t. 2, 654 sqq. bewiesen hat, daß die von Josephus überlieferte Reihe der Vorsteher des hohen Rathes anders laute als die der Hohepriester. Dies geht aus Joh. 11, 49. hervor, wo Kaiphas nur als einer aus der Versammlung bezeichnet wird, was ihn als Vorstand derselben auszuschließen scheint. Wenn nun Annas die Stelle des Vorstandes im hohen Rath begleitete, so erklärt sich vollkommen, warum Jesus, Joh. 18, 13., zuerst zu ihm und erst dann zu Kaiphas geführt wurde (V. 24.). Was ihm unter dem Landpfleger Marcellus die Absetzung durch den syrischen Prokurator Vitellius zuzog, wissen wir nicht, dafür aber durch Josephus (Antt. 18, 4, 3), daß Jonathan, des Annas Sohn, sein Nachfolger wurde. Vaihinger.

Kalande, Kalandsbrüder. Im 13. Jahrh. entstand, wie es scheint in Sachsen, und verbreitete sich bald über das nördliche und mittlere Deutschland, ja bis nach Ungarn und Frankreich eine — zuerst 1220 im Kloster Ottberg erwähnte — Brüderschaft, die den Namen Kalend- oder Kaland-Gesellschaft, auch Kalanz- (Kalands-)Brüderschaft oder Kalender-Herren (fratres Calendarii) hatte, weil sie unter priesterlicher Leitung sich regelmäßig am ersten Tag eines Monats (Calendis) versammelte. Ihr Zweck war Veranstaltung gemeinschaftlicher Andachtsübungen und Feste, gegenseitige Unterstützung und Verrichtung guter Werke, namentlich Fasten und Almosenspendung. Insbesondere sorgte die Gesellschaft für eine feierliche Beerdigung ihrer Mitglieder und deren Familien, sowie für die denselben bestimmten Seelenmessen. Hiezu sammelten sie die nöthigen Gelder. Es war also in katholisch-kirchlicher Form dasselbe, was in moderner Associationsweise die Leichenkassen und Leichen-Vereine sind. Die Gesellschaft konnte aus geistlichen und weltlichen Personen, aus Männern und Frauen bestehen. Der Vorstand hieß Dechant, unter ihm war ein Kämmerer oder Kassenverwalter. Im übrigen war es eine freie durchaus nicht klösterliche oder Ordensgesellschaft und stand unter der Oberaufsicht des Diöcesanbischofs, von dem sie — nicht vom Pabste — ihre Bestätigung erhielt. Nach dem Muster der Zunftversammlungen wurden die Calanden, d. h. die an den Calenden gehaltenen monatlichen Sitzungen des Vereins, in denen auch die Aufnahme neuer Mitglieder erfolgte, mit einem fröhlichen Gastmahle geschlossen, das aus dem Ueberreste der Kasse bestritten wurde. Nach und nach hatten sich durch Stiftungen und Vermächtnisse so reiche Fonds gesammelt, daß die monatlichen Zweckessen zuletzt in schwelgerische Zechgelage ausarteten, und daß es sprüchwörtlich wurde: „man hält einen großen Caland," oder „er calendert die ganze Woche." Auch über diese Ausartung kam die Reformation mit ihrer evangelischen Zucht und gemeindlichen Ordnung, und nicht bloß in der evangelischen, sondern auch fast überall in den katholischen Orten wurde dem Unwesen durch gänzliche Aufhebung der Brüderschaft ein Ziel gesetzt. Ihre Einkünfte wurden eingezogen und zu gemeinnützigen Anstalten verwendet. Am längsten erhielt sich ihrem ursprünglichen Zwecke getreu die Kalandbrüderschaft zu Brilon in der Erzdiöcese Köln, welche erst im Anfang unseres Jahrhunderts aufgelöst worden ist. Der Kaland zu Braunschweig bestand noch in neuester Zeit wenigstens dem Namen nach fort. Die Besitzungen der Kalandsbrüderschaften hießen Kalandsgüter und die Zinse derselben Kalandszins. Literatur: *J. Feller*, diss. de fratrib. Kalend. Francof. 1692. 4. Blumberg, Chemnitz 1721. 12.

Die Capitels- und Pastoral-Conferenzen hießen früher auch Kalend-Gesellschaften, weil sie regelmäßig am ersten Tag eines jeden Monats abgehalten wurden. (S. Aschbach, Kirchenlexikon u. d. A.) H. Merz.

Kalb, goldenes. Kälberdienst. Vom erstern ist die Rede 2 Mos. 32, 1—29. vgl. 5 Mos. 9, 7—21., von letzterm 1 Kön. 12, 28. 32. 2 Kön. 10, 29; 17, 16. Hosea 8, 5. 6; 8, 5. 6; 10, 5; 13, 2. Psalm 106, 19. vgl. Amos 4, 4.

Der herkömmliche Ausdruck Kalb verwirrt nur die Sache und das Verständniß dieser Thiersymbolik. Es muß Stier heißen. Dafür spricht schon das hebräische Wort, dann die älteste Uebersetzung, und namentlich die Sache selbst mit ihrer Analogie.

In allen Stellen des A. T. ist das Wort gebraucht עֵגֶל, עֶגְלָה, das nicht ein Kalb, d. h. ein saugendes Rind, bezeichnet, sondern ein grasendes und weidendes junges Rind, nicht bloß ein einjähriges, wie Micha 6, 6., sondern ein dreijähriges, 1 Sam. 16, 2. Jesaj. 15, 5. Jerem. 48, 34., das man sogar schon zum Pflügen und Dreschen, Richter 14, 18. Hosea 10, 11. vgl. 4, 16., gebrauchte. Doch haben wir allerdings darunter ein noch nicht gebrauchtes, in der Blüthe seiner ungeschwächten Kraft stehendes Rind zu denken, juvencus, juvenca. Das eigentliche (saugende) Kalb heißt בֶּן־בָּקָר, בֶּן־תּוֹר, עֵגֶל בֶּן־בָּקָר, 1 Mos. 18, 7. 3 Mos. 1, 5; 9, 2. 1 Sam. 14, 32. vgl. 6, 7. 10. Die älteste Uebersetzung, die alexandrinische, übersetzt zwar gewöhnlich durch *μόσχος*, bisweilen auch durch *δάμαλις*, womit sonst auch פָּרָה, die junge Kuh, wiedergegeben wird. Allein auch das griechische *μόσχος* unterscheidet sich auf dieselbe Weise von *μοσχάριον*, besonders bei den LXX. Daher werden auch andere hebr. Ausdrücke für Stier, wie תּוֹר, שׁוֹר, בָּקָר und פַּר (letzteres Richter 6, 25. vom siebenjährigen Stier) durch *μόσχος* übersetzt. Luther gebrauchte das Wort Stier nicht. Aber auch das Wort Farre ist nicht erst durch ihn aufgekommen, da es sich schon in dem St. Galler vocabularius aus dem 7. Jahrhundert findet. *Μόσχος* steht für die obigen hebr. Ausdrücke 1 Mos. 12, 16. 24. 35. 2 Mos. 21, 33; 21, 1; 22, 1. 9. 10; 30, 10. 11. 14; 34, 19. 3 Mos. 4, 3. 4; 5, 11. 20. 4 Mos. 7, 3. 5 Mos. 14, 4; 22, 1. 4. 1 Sam. 12, 3. Esra 6, 17, 7, 17. Hosea 13, 2. Psalm 106, 19. 20. Philo gebraucht für das goldene Kalb neben *μόσχος* auch *ταῦρος*, de ebriet. M. I, 371, de special. legg. M. II, 320. Auch Hebr. 9, 12. 19. vgl. 13. wechselt auf diese Weise *μόσχος* mit *ταῦρος*. Offenb. Joh. 4, 7. ist *μόσχος* mit Bengel, Heinrichs, de Wette, Ebrard durchaus von einem Stier zu verstehen, wie schon Lactantius erklärte.

Für diese Erklärung des goldenen Kalbes als eines Stiers spricht auch die Sache selbst mit ihrer Analogie. Stierbilder symbolisiren im Alterthume Gottheiten, niemals Kälber. Der Stier mit seinen Hörnern ist ein natürliches Symbol sowohl der Kraft überhaupt, als besonders der männlichen Zeugungskraft in der Natur. In den Urzeiten war überall der Thierdienst verbreitet, vgl. Ottfried Müller, Prolegomena, J. G. Müller, Huitzilopochtli, und Geschichte der amerikanischen Urreligionen. Röth freilich in seiner Geschichte der abendländischen Philosophie I. 187 ff. ist der Ansicht, daß der Thierdienst erst aus der symbolischen Bilderschrift entstanden sey, während die Geschichte den umgekehrten Gang zeigt, Thierverehrung auf den Urstufen, wie bei den Amerikanern, Zurücktreten desselben in bloße Attribute der anthropomorphisirten Götter, wie bei den Griechen. Bei den Aegyptern ist der Thierdienst so alt, daß man seine Einführung in die zweite Dynastie verlegte. So Manetho; *Μεθ' ὃν καὶ δεύτερος ΧΩΟΣ, ὅτε καὶ ὁ Ἆπις καὶ ὁ Μνεῦις, ἀλλὰ καὶ ὁ Μενδήσιος τράγος θεοὶ ἐνομίσθησαν*, bei Euseb im Syncellus p. 56. Bunsen, Anhang zu Bd. III. S. 11. vgl. II. 103. III. 7. Besonders war der Stierdienst im Alterthume sehr verbreitet. In Indien ist überhaupt das Rind heilig, besonders steht der Stier in nächster Verwandtschaft mit dem Gotte Schiwa. Bei den Persern geht Alles aus dem Urstier hervor, und der Stier gehört wesentlich in die Nähe des Gottes Mithras. In Vorderasien sitzt Baal auf einem Stier (R.E. Bd. I. 639), und Moloch hat wie Melechet (Astarte) den Rinderkopf (Movers I. 377). Die Griechen, die in den Zeiten des ausgebildeten hellenischen Anthropomorphismus den Thierdienst der Barbaren, besonders der Aegypter, verabscheuten, und zuletzt gar nicht mehr begreifen konnten, haben doch auch später noch viele Reste früheren Thierdienstes erhalten, wozu besonders die Thierattribute und Thierverwandlung gehören, wie unter anderen O. Müller anschaulich gemacht hat. Daher konnte bei diesem Volke *ταῦρος* genannt werden *πάντα τά μεγάλα καὶ βιαία*. Eustath. voce *βοῦς*. Daher ist das ältere Bild und Symbol des Dionysos der Stier, später behielt er bloß die Stierhörner oder die Andeutungen derselben. Aber er hieß fortwährend der Rindersohn, *βουγενής*, und man rief ihn als höheren Stier an. Pausan. VI. 26. Zeus sogar erscheint im Mythus als Stier, und Minotaurus im Namen, Bild und

Mythus. Wie der Astarte Bild, so ist auch das der Artemis und der Juno Lacinia eine goldene Kuh. Die persische Artemis in Ninive ist eine mit Stieren fahrende Tauropolos. Wie die universelle Fruchtbarkeit bald im Wasser geschaut wird, bald in der Sonnenwärme, so wurde auch der Stier mit beiden in enge religiöse Verbindung gesetzt. Selbst bei den Griechen fanden sich Flußgötter als Stiere abgebildet, Aelian. V. H. 2, 33., der Ocean heißt stierköpfig, *ταυρόκρανος*, dem Meergott Poseidon war der Stier heilig, und seine Priester hießen Stiere. Und wie andererseits die asiatischen Sonnengötter Baal, Moloch, Mithras sehr starke Stierattribute haben, so finden wir Rinder in der mythischen Umgebung der griechischen Sonnengötter. So hatte Helios 360 Rinder, und ähnlich ist es mit den Rindern des Apoll, Herakles, Augeias, Geryoneus. Hier sind die Rinder Tage, bei den Orphikern Monate. Proclus zu Hesiod. S. 168. Bei keinem Volke hatte sich aber bekanntlich der Stierdienst bestimmter ausgeprägt als bei den Aegyptern, bei denen, wie wir gesehen haben, schon seit den Urzeiten der Apis und der Mnevis verehrt wurden, und das bis in die spätesten Zeiten hinab, sowohl lebendig, als auch in Bildern, Mela I. 9. 7. Strabo XVII. 805. Der Apis stand als *αἴτιος φορᾶς καρπῶν καὶ εὐητερίας* (Aelian. H. An. XI. 10.) mit dem Sonnengott und Nilgott in enger Beziehung; der Mnevis war Sonnenstier und Sonnengott in Heliopolis. Der Bacis (Onuphis) in Hermonthis wurde im Tempel des Sonnengottes verehrt, war der Sonne geweiht und wurde für ein Bild der Sonne gehalten. Macrob. Saturn. I. 21. Auf dieselbe Weise wurde die Erdgöttin Isis als Kuh gedacht.

Es liegt auf der Hand, daß das goldene Stierbild, welches Aaron den aus Aegypten in die arabische Wüste gekommenen Israeliten verfertigte, sich an den ägyptischen Stierdienst anschloß. Dies ist auch die natürliche und gewöhnliche Ansicht, die von den alten und jetzigen Gelehrten festgehalten wird, wie Bochart, Selden, Rosenmüller, Winer, Movers, Kurtz, Hengstenberg u. a. Nach Aegypten weist auch die eherne Schlange und andere Formen des Cultus. Vgl. Josua 24, 14. Hesek. 20, 7. 8; 23, 3. 8. Dagegen kann die Ansicht Philo's de ebriet. M. I. 311. de spec. legg. M. II, 320, dem Millius folgt, in keinen Betracht kommen, nach welcher Typhon in diesem Stierbilde verehrt worden wäre. Allein Typhon war kein Stiergott, sondern eher ein Schlangenungeheuer. Vatke I, 393. sieht im goldenen Stierbild eine uralte kananitische Symbolik, und sogar die älteste Form der israelitischen Volksreligion. Im Anschluß an diese Ansicht denken Daumer und Ghillany noch bestimmter an Molochsdienst. Abgesehen von der Willkürlichkeit der positiven Gründe für diese Annahme, so war in der damaligen Zeit der Bilderdienst größerer Cultusbilder bei den Kananitern noch nicht aufgekommen (s. d. Art. Baal I. 638), in der Genesis findet sich keine Spur von solchem Thierdienst. Auch stimmt das, was über die Verehrung des goldenen Stiers 2 Mos. 32. erzählt wird, von den Opfern, Opfermahlzeiten und Gelagen, vom Singen und Tanzen, weit besser mit der ägyptischen orgiastischen Festfeier zusammen, wie sie Herodot II, 60. III, 27. karakterisirt, als mit dem mit Menschenopfern verbundenen Molochsdienst, von dem sich 2 Mos. 32. keine leise Andeutung vorfindet, die doch selbst nicht fehlen würde, falls sich die Sache wirklich so verhalten hätte. Uebrigens sollte der goldene Stier Aarons keinen heidnischen Gott darstellen, sondern Jehova, und sein Fest sollte ein Fest Jehova's seyn. Bloß Tobias 1, 5. macht aus diesem Bild ein heidnisches Bild *τῇ Βάαλ τῇ δαμάλει*, also wohl die Baaltis, Beltis, d. h. Aschera, die wie Isis auch als Kuh gedacht werden konnte. Vgl. Reiche zu Römer 11, 4. Allein gegenüber von 2 Mos. 32. kann das apokryphische Buch keinerlei Autorität ansprechen. Vgl. Michaelis Mos. Recht V. §. 245. Hengstenberg Beiträge II. 159. Movers Phönizien I. 380.

An und für sich war die Thiersymbolik auch der orthodoxen hebräischen Religionsanschauung nicht geradezu entgegen. Nicht nur zeigen sich Thiergestalten und Thiergesichter in prophetischen Visionen, unter denen namentlich auch Stiergesichter, Hesek. 1, 10; 10, 14. Offenb. Joh. 4, 7., sondern solche Thiersymbole werden auch pla=

stisch am Tempel und an heiligen Gegenständen angebracht. Dahin gehören die zwölf Rinder im Vorhofe des Tempels, welche das eherne Meer tragen, 1 Kön. 7, 25. 29. Geflügelte Cherubim befanden sich auf dem Deckel der Bundeslade, und eingewoben in die Teppiche und den Vorhang der Stiftshütte, — eingeschnitzt in dem Getäfel und in den Thüren des salomonischen Tempels, auf den Gestellwänden der Waschbecken im Vorhof, abwechselnd mit Rindern und Löwen, — und im Allerheiligsten standen sie in erhabener Gestalt neben der Bundeslade. S. R.E. Bd. I. S. 227. Thiere symbolisiren überhaupt göttliche Kräfte und Eigenschaften, die Cherubim die gegenwärtige Majestät Gottes, das Stierhorn ist ein Zeichen königlicher Herrschaft, *βασιλείας παράσημον* nach Philo Byblius. So konnte also das Thiersymbol allgemeiner und abstrakter gefaßt werden, nicht bloß nach der spezifisch heidnischen Anschauung, welche das einzelne Thier selbst göttlich verehrte, den Stier als die männliche Zeugungskraft der Gottheit in der Natur, sondern als Symbol der göttlichen Stärke. So war das Symbol überhaupt, und das Stiersymbol insbesondere, als bloßes Symbol einer Eigenschaft des Einen Gottes dem monotheistischen Prinzip so wenig zuwider, als das Thier- und Stierattribut dem hellenischen Anthropomorphismus. Aber anders war es mit der Verehrung des einzelnen Thieres oder Thierbildes, anders mit der Anwendung des Symbols. Ursprünglich allerdings fußen beide auf derselben kindlich antiken und symbolisch religiösen Naturanschauung, und die Thiersymbole und Attribute weisen in der Regel auf einen vorangegangenen Thierdienst. Während aber in der Darstellung der Gottheit als eines Thieres die größte Gefahr einer Verletzung des monotheistischen Prinzips lag, woher das zweite Gebot solche wie jede Gottesbilder untersagte (2 Mos. 20, 4 ff.; 23.), war die Thiersymbolik nicht mehr spezifisch heidnisch und unverfänglich, weil es als bloßes Attribut des Einen Wesens sich kund gab. Während daher die Thiersymbolik an sich der orthodoxen hebräischen Anschauung nicht entgegenstand, so widerfuhr dagegen dem Cultus des goldenen Stiers, trotz dem, daß das Volk und Aaron mit demselben Jehova verehren zu wollen behaupteten, doch der entschiedenste Widerspruch Gottes, 2 Mos. 32, 33 ff., des Gesetzgebers Moses, V. 21. 26. 30. 5 Mos. 9, 7 ff., und des Erzählers V. 25. Man kann fragen: Warum denn Moses die Verehrung der ehernen Schlange gestattete, die doch nachher ebenfalls für heterodox erklärt wurde? 2 Kön. 18, 4. Der Unterschied zwischen dieser und dem goldenen Stier muß einerseits in dem verschiedenen Karakter des Cultus gelegen haben, andererseits aber auch in der Natur der Sache selbst, insofern die Schlange die in einem einzelnen Geschichtsmoment erwiesene göttliche Heilkraft symbolisirte, beim Stier aber die Gefahr nahe lag, ihn selber als Gott zu verehren, wenn auch unter dem Namen Jehova, so doch der Sache und dem Cultus nach als Naturgott. Als später bei der Schlange Aehnliches drohte, wurde auch sie entfernt.

Als in der Folge der Jehovastierdienst sich erneuerte, wurde er vom streng orthodoxen Standpunkt mit derselben Consequenz und mit demselben Rechte mißbilligt. Dahin sind zunächst mit De Wette (Archäol. §. 228.), Bertheau, Rüetschi u. A. die Stellen aus dem Buche der Richter von gegossenen und geschnitzten Bildern Jehova's zu zählen, 17, 3 ff.; 18, 14. 17. 30. zu Dan, und 8, 27. des Gideon. Daß diese Bilder mißbilligt wurden, vgl. 8, 27; 17, 6. Allerdings ist nicht ausdrücklich gesagt, daß das Stierbilder waren. Allein es können nicht wohl andere seyn, da man von anthropomorphischen Bildern Jehova's nichts weiß, dagegen auch nicht so gar lange nachher Stierbilder Jehova's ausdrücklich erwähnt werden. Auch bei den Assyrern und Persern wurden in den ältern Zeiten keine Götter in menschlicher Gestalt angebetet, wohl aber mit thierischer. Dagegen ist das in Verbindung mit jenen Bildern erwähnte Ephod nicht mit Gesenius, Ewald, Batke, Stuber als ein Stierbild zu fassen, sondern mit Bertheau, Otto Thenius (zu 1 Sam. 21, 10.), Vaihinger (R.E. Bd. IV. S. 85) für das Schulterkleid des Priesters.

Sehr bestimmt taucht der Stierdienst Jehova's wieder auf unter Jerobeam I.,

der sich eine Zeitlang in Aegypten als Flüchtling aufgehalten hatte. Er führte den Stierdienst in Verbindung mit dem Höhendienst ein (vgl. Bd. VI. S. 174). Es wurden für diesen Cultus besondere, nicht levitische Priester aufgestellt, man opferte, räucherte und gab den beiden Stieren den Zehnten, 1 Kön. 12, 28 ff. 2 Kön. 10, 29. Amos 4, 4; 8, 14. Dieser Cultus wird ebenfalls ausdrücklich als ein Jehovadienst bezeichnet. Ueberhaupt hütete sich Jerobeam vor eigentlichem Götzendienst, und als solcher wurde dieser Dienst auch nach der orthodoxen Mißbilligung nicht angesehen, wohl aber wie der damit zusammenhängende Höhendienst als illegaler Jehovadienst.

Weniger vom religiös-dogmatischen als von kritisch-exegetischem Interesse bleiben noch zwei vereinzelte Fragen über den goldenen Stier Aarons übrig: Woher kamen die Israeliten zu dem vielen Gold, das sie Aaron gaben? Und: Wie konnte Moses den goldenen Stier verbrennen, zerreiben, und zu trinken geben?

Die erste Frage hängt mit der andern zusammen: Woher nahm man das viele Gold überhaupt für Cultusgegenstände, für die Stiftshütte, das Ephod Aarons u. s. w. vgl. 2 Mos. 28. Wir kennen die damaligen Verhältnisse der Israeliten viel zu wenig im Einzelnen, um über solche Angaben absprechen zu dürfen. Zudem haben große Nomadenvölker gewöhnlich mehr Gold, als man sich nach den sonstigen Verhältnissen vereinzelter Nomadenhorden zu denken geneigt ist, das sie dann vorzugsweise zu religiösem Gebrauch zu verwenden pflegen. Man denke an die zu Eroberungszügen vereinigten Hunnen, Mongolen, Tartaren. Eine Antwort auf obige Frage gibt der Erzähler selber, 2 Mos. 11, 2; 12, 35. 36. Ist ferner das Bild auch allerdings nicht als ein kleines zu denken, so ist doch nicht anzunehmen, daß es massiv von Gold war, wie Winer will. Der Ausdruck מַסֵּכָה, Guß, hat zur Wurzel נָסַךְ, das ebendeßwegen die Doppelbedeutung gießen und decken hat, weil ein solcher Metallguß in der Regel die Decke war eines hölzernen (ὑπόξυλος) geschnitzten Bildes, פֶּסֶל, פָּסִיל, vgl. oben Bd. II. S. 228. Dies war der gewöhnliche Gebrauch bei Bildern von edlem Metall, περίχρυσα. Vgl. Jesaj. 40, 19; 30, 22., und daselbst Kimchi, Hensler und Gesenius. Vgl. auch die Ausdrücke צִפָּה, חִפָּה, inaurare. So denken sich das goldene Stierbild Rosenmüller und Hengstenberg. Nur sind die schwierigen Worte 2 Mos. 32, 4. וַיָּצַר בַּחֶרֶט nicht auf dieses innere hölzerne Bild und dessen Bildung durch den Meißel zu beziehen, wie Hezel und Rosenmüller wollen, sondern nach der alten Erklärung Jonathans, die von Kurtz wieder aufgegriffen wurde, zu übersetzen: Und er sammelte es (das Gold) in eine Tasche. Die philologische Begründung dieser Uebersetzung stützt sich auf 2 Kön. 5, 23.

Mit dieser Beantwortung der ersten Frage ist zum Theil auch die der zweiten gegeben über das Verbrennen, Zerreiben und Trinken des goldenen Stiers, 2 Mos. 32, 20. 21. 5 Mos. 9, 21. Hosea 8, 6. Verbrannt wurde eben das hölzerne Eingeweide. Was das zu Staub Zerreiben und Verpulvern belangt, so muß dies allerdings auf das Gold bezogen werden. Da ein chemisches Verfahren doch immer sehr zweifelhaft bleibt, so ist eher an ein mechanisches zu denken. Moses ließ das mit dem Goldstaube angefüllte Wasser die Israeliten trinken, welche symbolische Handlung den Abscheu und die Verfluchung des Bildes ausdrücken sollte. Dieser symbolische Gebrauch muß ein gewöhnlicher gewesen seyn. Josias verfuhr mit den Baals- und Ascherabildern auf eben dieselbe Weise. Mithin muß die Sache auf irgend eine Weise ausführbar gewesen seyn.

Vgl. *Seldenus*, de Diis Syris I. 4. *Bocharti*, Hierozoicon I. 339 sqq. Winer, biblisches Realwörterbuch. Hengstenberg, Beiträge II. 155 ff. Kurtz, Geschichte des alten Bundes II. 302 ff.

J. G. Müller.

Kalderon. Don Pedro Kalderon de la Barca Hennao y Riaño, kommt hier zunächst als der gefeiertste dramatische Dichter Spaniens oder als ein Gipfelpunkt spanischer Culturblüthe, sodann als religiöser Dichter, insbesondere endlich auch als specifisch katholischer Dichter in Betracht. In der ersten Beziehung ist er ein wichtiges

Phänomen für die Kirchengeschichte seiner Zeit, in der zweiten gehört er der Geschichte der religiösen Poesie an, in der dritten dient er als katholisches Seitenstück zu dem protestantischen Shakespeare zur vergleichenden Würdigung der Confessionen.

Die Lebensjahre Kalderons gehen beinahe mit den Jahren des 17. Jahrhunderts zusammen. Er ward nämlich zu Madrid geboren am 1. Januar 1601, und starb den 25. Mai 1681. Er war Sprößling eines adlichen Geschlechts, welches väterlicher Seits ebenso seinen Ursprung aus dem abgelegenen Thale Carriedo bei Burgos ableitete, wie das Geschlecht seines berühmten Vorgängers in der dramatischen Meisterschaft Lope de Vega. Seinen ersten Unterricht erhielt er im großen Collegium der Compañia, einer Jesuitenschule zu Madrid, und bezog sodann die Universität Salamanca, wo er besonders eifrig Mathematik, Philosophie, Civilrecht und kanonisches Recht studirte. Sehr früh aber ergriff ihn die dramatische Begeisterung seiner Zeitgenossen. Schon im 14. Lebensjahr soll er sein erstes Schauspiel „el Carro del Cielo" geschrieben haben, und nach dem Zeugniß seines Biographen Vero Tassis hat er schon vor Vollendung seines 19. Jahres durch seine Komödieen auf den spanischen Bühnen Epoche gemacht. In den Jahren 1620 und 1622 nahm er an dem bei der Beatifikation und Kanonisation des Isidoro gehaltenen poetischen Wettkampf Theil. Vom 19. bis zum 25. Jahre bewegt er sich in den vornehmen Kreisen der Hauptstadt, tritt dann in den Soldatenstand, dient in Mailand und in Flandern. Doch auch im Lager dichtet er für die Bühne, und Philipp IV., welcher die immer größere Identität des spanischen Theaters und des religiös-politischen Welttheaters von Spanien auf die Spitze trieb, berief ihn bald an den Hof, um ihn für seine Lieblingsergötzung, die Bühne, zu beschäftigen. Schon im Jahr 1630 huldigte der berühmte Lope de Vega seinem Genius, 1637 wurde er als Ritter von St. Jago eingekleidet, drei Jahre darauf rückte er noch einmal mit den Ritterorden für kurze Zeit in's Feld, allein im Jahre 1651 trat er in den Priesterstand. Nicht lange nachher erhielt er eine Kapellanstelle in Toledo, der dramatische König konnte ihn jedoch wieder nicht entbehren, und gab ihm noch eine Stelle bei der königlichen Kapelle dazu, die ihn nach Madrid rief; dazu kam noch die Verleihung einer sicilischen Pfründe. Indessen dienten alle diese geistlichen Würden nur zur Basis für den unaufhörlichen Fleiß seiner dichterischen Muse. „Während eines Zeitraums von 37 Jahren verfaßte er die Autos sacramentales (geistliche Schauspiele für das Frohnleichnamsfest) für Madrid, eine Zeitlang auch die Autos für Toledo, Sevilla und Granada, bis, wie Vero Tassis sagt, diese Art von Festlichkeiten in den letztgenannten Städten aufhörte. Wenn diese Dichtungsart seinem tief religiösen Sinne besonders zusagte, und mit seinem geistlichen Stande in Einklang stand, so blieb er doch bis in's hohe Alter in der Composition weltlicher Schauspiele, und sonstiger Poesieen nicht minder thätig. Sein Biograph gibt die Zahl seiner Autos auf mehr als hundert, die der Komödien auf mehr als hundert und zwanzig an; er spricht ferner von zweihundert Loas (Vorspiele), geistlichen und weltlichen Inhalts, hundert Saynetes (Divertissements) und einer unzähligen Menge von Canzonen, Sonetten, Romanzen und anderen Gedichten über verschiedene Gegenstände u. s. w." Nach von Schacks Geschichte der dramatischen Literatur und Kunst in Spanien (Bd. 3. S. 279) beläuft sich die Zahl der unzweifelhaft von Kalderon verfaßten Komödien auf hundert und einundzwanzig. Ueber die verschiedenen Ausgaben vgl. denselben III. S. 42. Im Jahre 1663 wurde Kalderon in die Congregation von St. Pedro aufgenommen, einem Priesterverein, den er später zum Universalerben seines Vermögens machte. Der Dichter überlebte seinen Gönner Philipp IV., blieb aber im besten Verhältnisse zum Hofe, dem er fortwährend seine Festspiele besorgte. Mehrere Literatoren haben sein Todesjahr um 7 Jahre über den wirklichen Schluß hinaus datirt. Sein Grab im Kloster St. Salvador wurde 1840 wieder gefunden, und seine Asche wurde nach der Kirche von Atocha gebracht, welche eine Art von National-Pantheon bildet. Kalderon hat glücklicher als Cervantes, Camoëns und manche andere große Dichter schon bei seinen Zeitgenossen den vollen Tribut der Bewunderung und der irdischen Vergeltung gefunden, als „das Ora-

kel des Hofes, der Neid der Fremden, der Vater der Musen, der Luchs der Gelehrsamkeit, das Licht der Bühnen, die Bewunderung der Menschen« (Vera Tassis). Freilich hat er dafür später auch eine Zeitlang mit seinem Jahrhundert in den Schatten zurücktreten müssen. In der spanischen Bühne des 17. Jahrhunderts lebte sich das katholische Mittelalter als antiprotestantisches und jesuitisches, als Inquisitionsmittelalter vollkommen aus; gegen den Einfluß der auswärtigen Literatur war das Land fast hermetisch abgeschlossen. Einzelne Stimmen, welche sich gegen die Sittlichkeit des Schauspiels überhaupt, oder im Interesse klassischer Erinnerungen und Grundsätze gegen diese unbegrenzte Romantik aussprachen, eine Romantik, welche mit den Zeiten und Räumen, mit Geschichte und Geographie mährchenhaft spielte, weltlich und geistlich, Mythologie und katholische Orthodoxie, Scholastik und rhetorische Blumengewinde, Volksnaivetät und Hofphrasen, Puppen und Karakterzüge durcheinandermengte, mußten erfolglos verhallen. Desto stärker war später die Reaktion der französischen Bühne, der französischen Grundsätze, und vielleicht war es unsern deutschen, ursprünglich meist protestantischen Romantikern vorbehalten, die wirkliche Schönheit jener Poesie in's Licht zu rücken. Mit Ueberschwänglichkeit hat dies besonders A. W. v. Schlegel gethan, und dabei auch wieder insbesondere Kalderon zu einem einzigen Gestirn in der spanischen dramatischen Literatur gemacht. Dieser Ueberschätzung Kalderons im Verhältniß zu den übrigen spanischen Dichtern ist von Schack in dem angeführten Werke einigermaßen entgegengetreten. Kalderon war der Zögling eines National-Drama's, welches an Reichthum die Dramen von ganz Europa aufwiegen konnte, er sah unter seinen Vorgängern Cervantes, Lope, Tirso, Alascon; Rojas und Moreto waren seine namhaftesten Nachfolger. Er fand ein hochgebildetes Schauspiel vor; die verschiedenen Gattungen von Theaterstücken bezeichnet; an Reichthum der Erfindung war Lope de Vega nicht zu übertreffen. Was ihn auszeichnet, ist die romantisch vollendete Durchbildung und Gestaltung der überlieferten Elemente; namentlich die reine, scharfe, rasche Folge der Handlungen im Ganzen, die feine und edle Ausarbeitung im Einzelnen; dabei überall die Eigenthümlichkeit seines heitern, witzigen, religiös-ernsten, phantasiereichen und bis zur musikalischen Lyrik bewegten Geistes. Indessen wird Schlegel darin Recht behalten, daß Kalderon den letzten Gipfel der romantischen Poesie bildet, daß in ihm alle Pracht derselben verschwendet ist, »so wie man bei einem Feuerwerke die buntesten Farben, die glänzendsten Lichter und wunderlichsten Figuren der feurigen Springbrunnen für eine letzte Explosion aufzusparen pflegt.«

Das eben ist das heimlich Grauenhafte in jeder mittelalterlichen glanzvollen Weltvollendung und Prachterscheinung, die in ihrem Kern vom Wurm zerfressen ist. Den glanzvollsten Moment des alten mittelalterlichen Katholicismus bildet das Lateranconcil Innocenz III., die große Scheinsynode, als deren eigentlichster Herzensgedanke der Keim der Inquisition zu betrachten ist. Die glanzvollste Höhe des antiprotestantischen jesuitischen Katholicismus aber bildet eben jene dramatische Prachtperiode Philipps IV., deren reichster Träger uns in Kalderon erscheint. Wenn man von den geistigen Erben des Mittelalters reden will, so sind andere Geister zu nennen; aber es ist nicht zu läugnen, Kalderon hat seinen vollen bunten Prachtmantel geerbt.

Es mag dieselben Ursachen haben, daß im 16. Jahrhundert in Italien mit den Gräueln der Inquisition (des römischen Pastorale) auch die Süßigkeiten der Pastoralpoesie und der Klingklang der Sonnette zur Lebensfrage des italienischen Volkes werden konnte, daß gegen das 18. Jahrhundert hin am Hofe Ludwigs XIV., neben der Maitressenwirthschaft, den ruchlosen Glücksspielen und Dragonnaden, die klassische Kanzelberedtsamkeit erblüht, und daß im 17. Jahrhundert die autos sacramentales in Spanien mit den auto's de fe, welche die Flammen des Weltgerichts darstellen sollen (s. M'Crie S. 283), unaufhörlich abwechseln. Jedenfalls befinden wir uns hier im Centrum solcher »Eitelkeit der Eitelkeiten.« Scheinbar ist die große Weltversöhnung bis zur nahen Weltverklärung gediehen. Die grauenhafteste Wirklichkeit ist zum andächtigen Schauspiel

des Volks geworden, das Auto da fe. Das Theater dagegen mit seinen buntesten Heiterkeiten ist zur eigentlichen Lebenswirklichkeit der Nation des großen Reiches geworden, in welchem die Sonne nicht untergeht, namentlich unter Philipp IV., der in der Bühne seine eigentliche Residenz findet. Geistliche Würdenträger und Inquisitoren (auch Lope de Vega leitete ein Autodafe, wie er auch unter Alba und auf der Armada gedient hatte) sorgen für die Bühne, für die Komödie; Komödianten sorgen für die geistliche Erbauung des Volkes in den verschiedenen geistlichen Schaustücken, namentlich den Autos, den Frohnleichnamsstücken (autos sacramentales) und den Feststücken zur Weihnachtsfeier (autos de navimiento), zu denen noch die Comedias divinas und die geistlichen Hirtenspiele kamen. Spanien verbrennt seine Ketzer, vertreibt seine Moriskos zu hundert Tausenden, reinigt also das Lager seiner Lebendigen, während es die Beatificationen und Kanonisationen seiner todten Heiligen mit dramatischen Wettkämpfen celebrirt. Spanien selbst ruht auf den Lorbeeren seiner Heiligkeit; es hat seiner neuen Welt das Kreuz gebracht, und dafür seinen Goldstrom gewonnen, den Halbmond im Westen vernichtet, der katholischen Welt nach dem Dominikanerorden auch den Jesuitenorden geschenkt, und nun geht seine Existenz immer mehr auf in ein großes dramatisches Schauspiel. Unterdessen aber gehen die Niederlande verloren, Portugal reißt sich los, die Goldquellen versiegen, der Nachfolger des prachtreichen Philipp IV., Karl II., ist in seiner Persönlichkeit nur ein armer Schattenkönig, und der spanische Erbfolgekrieg folgt auf die Entzückungen, welche die Dramen Kalderons der Nation bereitet haben. England ist wie aus dem Meer emporgestiegen über den Trümmern der Armada. Dies ist der kirchenhistorische Moment, welchen Kalderon bezeichnet.

Demnächst kommt er in Betracht als religiöser Dichter. Die religiöse Dichtung der Spanier, insoweit sie von ihrer allgemeinen nationalen Dichtung unterschieden werden kann (denn kirchliche Motive treten fast überall hervor), hat früh mit dem Erwachen der spanischen Literatur als Legendendichtung begonnen (s. G. Ticknor, Geschichte der schönen Literatur in Spanien, deutsch von Julius, 1. Bd. S. 9 ff.). Sie bildet sich im Verfolg zur geistlichen Romanze aus (ebend. 108). Mit dem Aufblühen des geistlichen Drama's entwickelt sich auch die religiöse Lyrik (s. Diepenbrock, Geistlicher Blumenstrauß, vgl. Ticknor II. S. 136 ff. 169). Ihrer anmuthigen Einfachheit, welche der evangelischen Anschauung mit der Schilderung der Hirtenliebe Christi und der ihr entsprechenden Weltentsagung noch am nächsten kommt, steht die geistliche Poesie im reichsten Farbenschmuck gegenüber. Ueber das allmählige Hervorgehen des geistlichen Schauspiels aus einzelnen dramatischen Momenten, besonders in der Ostervigilie und in der vorangehenden Charfreitagsfeier vgl. man Alt, Theater nnd Kirche (Berlin 1846. S. 342) und den Art. Geistliche Dramen. Bd. IV. 740. Merkwürdig ist es aber und höchst bezeichnend, daß das geistliche Drama in Spanien durch Lope de Vega und Kalderon noch einmal den höchsten Aufschwung nahm, während dasselbe in England, in Frankreich und selbst in Italien in andere, weltliche Formen übergegangen war. Kalderon wurde nun auch in dieser poetischen Gattung (seine kleinen Gedichte, Lieder, Sonette und Romanzen sind verloren gegangen) der eigentliche Meister, welchem Lope Bahn gemacht (s. Schack 3, 106). Freilich lauten die Urtheile über seine geistlichen Schauspiele sehr verschieden. Sismondi hat ihn „den Dichter der Inquisition“ genannt; Schack dagegen ist besonders von diesen Kalderonschen Dichtungen begeistert, und zwar führt er das günstige Urtheil von Karl Rosenkranz (S. 110) an. „In seinen religiösen Schauspielen,“ sagt dann wieder Theod. Mundt (Dramaturgie, Berlin 1846. S. 262), „deren Grundelement ein zwar begeisterungsvoller, aber zugleich starrer und undurchbrochener Katholicismus ist, verbinden sich rein poetische, biblische und legendenhafte Elemente (besonders die scholastischen sind hinzuzufügen). Das christliche und kirchliche Element erscheint hier oft rein in einer feierlichen Transfiguration, zu welcher die Poesie in flammender Gewalt alle ihre Zauberwirkungen aufbietet.“ Ein geistreicher Romantiker, Freiherr von Eichendorff, hat durch sein Werk: Geistliche Schauspiele von Don

Pedro Kalderon de la Barca, dem Cultus der romantisch religiösen Geister, welche nichts Höheres kennen als die geistlichen Dramen Kalderons, eine hohe Freude bereitet (obgleich die Sammlung nicht vollständig ist). Schack führt die hiehergehörigen Werke an (III. 110); die namhaftesten sind: der standhafte Prinz, die Andacht zum Kreuze, der wunderhafte Magus. Es ist nun nicht zu verkennen, daß die Empfindungen der kirchlichen Pietät, mitunter auch allgemein religiöse Empfindungen, hier einen reichen, warmen, ja bisweilen glühenden Ausdruck gefunden haben. Den Ausdruck des evangelischen Glaubens und Versöhnungsfriedens aber wird man nicht in seinem Vollklang bei ihm vernehmen. Am meisten läßt sich das prophetische Element vermissen. Ein Dichter, welcher die Stellung eines wahrhaften Genius in seinem Volke einnimmt, kann nicht so ahnungslos mit der Volksandacht und der Welt des Hofes schwimmen, wie dies Kalderon thut. Wie so ganz anders steht Dante über seiner Zeit! Von jenem Prophetenadel kein Hauch, keine Spur in diesen geistlichen Schauspielen! Der Geistesblick Kalderons sah den Niedergang des goldstrahlenden spanischen Mittelreichs nicht von Weitem, als es schon nahe mit seiner Herrlichkeit zu Ende war, er versetzte Volk und Land noch mehr in die geistige Selbstberauschung und Betäubung durch seine vergoldeten Weihrauchwolken. Er theilte die religiös-sittliche Richtung seiner Zeit, seines Volkes im vollsten Maße. Die moralischen Winke gleiten nur über die Oberfläche dieser mit den ewigen Grundsätzen des Christenthums und der Humanität gründlich zerfallenen kirchlichen Herrlichkeit. Im Wesentlichen steigert der Dichter die unheilvolle Richtung. Er gibt einem schon mirakelsüchtigen Volke auch auf der Bühne Mirakel auf Mirakel, die sicher hier keine rein ästhetische Bedeutung haben, z. B. im wunderhaften Magus, in der Kreuzerhöhung, in dem Marienbild von Toledo. Sein Ketzerhaß ist der ganz traditionelle, wenn er ihn auch vorübergehend mit scheinbarer Bewußtheit einem Plump in dem Mund legt (das Marienbild). Die katholische Verführung des persischen Prinzen Siroës von seinem Vater Chosroës (Kreuzerhöhung) erinnert ganz an die Verführungen kaiserlicher Söhne zum Abfall von ihren Vätern, welche die Päbste sich öfter in kirchlichem Interesse erlaubten. Es ist wahr, diesen Cultus der Satzungen hüllt der Dichter in die glanzvollsten Gewänder. Allein seine Poesie hat auch als Poesie betrachtet nicht die reine warme Farbe des Lebens. Sein kräftigstes überall wiederkehrendes Mittel ist die Allegorie. Die am häufigsten in dem Frohnleichnamsspiel wiederkehrenden Figuren sind folgende (s. Schack II. 481): Außer dem göttlichen Vater zuerst die bei der Erlösung concurrirenden göttlichen Eigenschaften, sodann Christus in den verschiedensten Gestalten (Hirt, Kreuzritter, Bräutigam), die heil. Jungfrau, der Teufel, die Sünde u. s. w. Auch der Götzendienst, das Judenthum oder die Synagoge, der Alkoran oder der Muhamedanismus treten als Personen auf. Der Mariencultus Kalderons könnte allerdings als eine Prophetie der neuesten Fortschritte auf dieser Bahn betrachtet werden: „Auf der Ewigkeiten Thron Hob dich Gott von Anfang schon Dir zu ew'gem Preis und Ruhme als Gott Vater und Gott Sohn" (Marienbild). Dies streift beinahe an die bekannte muhammedanische Vorstellung oder Beschuldigung, die dritte Person in der Gottheit sey nach der Lehre der Kirche Maria. Wie stark aber wird wieder Maria mit ihrem mirakulösen Bilde identificirt! „Und als Fürsprach will zu ew'gen Tagen dieses Bild allein Sich zur Ehr und uns zum Heile aller Sünder Mutter seyn."

Als Weltdichter tritt Kalderon in einen bestimmten Gegensatz zu Shakespeare. Er ist vorzugsweise der Dichter der katholischen Weltanschauung, wie Shakespeare der protestantischen, und bildet so mit ihm die lange Reihe jener Parallelen, welche uns in dem Gegensatz von Spanien und England, Südamerika und Nordamerika, Albertinische und Ernestinische Linie, Oestreich und Preußen, Napoleon und Friedrich der Große, wie in so manchem Anderen auffallen. Von dem Gegensatze des Glaubens reden wir hier nicht, sondern von dem Gegensatze der Bildung, des geistigen Typus. Wenn beide Dichter in der formalen Bühnengerechtigkeit ungefähr gleich große Meister sind, wenn Kalderon

Vorzüge haben mag in dem festlichen Pomp, in dem musikalischen Wohllaut der Sprache, in der dialektischen Uebung, Shakespeare dagegen den Vorzug der Natürlichkeit, der handelnden Rede, des Tiefsinns, und wenn man bei Kalderon die Frage aufwerfen könnte, ob er wirklich ein Genie sey im vollen Sinne des Wortes, oder nur ein brillantes Talent, während bei Shakespeare jeder Zug den Stempel des Genius an sich trägt, so macht erst jener Gegensatz sie entschieden zu den großartigsten Antipoden. Fassen wir zunächst den Geist der beiderseitigen Dichtungen in's Auge, wie er sich in den innern Motiven derselben kund gibt, so ist der Grundton bei Shakespeare die ideelle, freie, religiös=sittliche Anschauung, bei Kalderon die Satzung. So enthüllt uns z. B. Shakespeare in Romeo und Julie den Gegensatz der conventionellen Zwangsheirath und der wahrhaft bräutlichen Liebe und Ehe, und der Schauplatz ist hier mit Recht Italien. Im Hamlet gibt er uns eine Anschauung des grübelnden humoristischen Tiefsinns in seiner Verschuldung, und der Träger ist mit Recht ein germanisches Ingenium, welches in Wittenberg studirt hat. Im Kaufmann von Venedig verherrlicht er die Idee der freien Gnade, und diese tritt billig dem Bilde eines verstockten Juden gegenüber, an welchem die Gesetzlichkeit in ihrer Selbstvernichtung, ihrem Widerspruch gerichtet wird. Diese Gesetzlichkeit ist nun aber eben die Seele der Kalderon'schen Motive. Darum fühlen wir uns bei ihm auch selbst bei der religiösesten Handlung in die enge Endlichkeit gebannt, die der Satzung eigen ist, während die Shakespear'schen Anschauungen den Blick in die Unendlichkeit eröffnen, das Gefühl des Ewigen vermitteln. Wenn z. B. der Brite das Walten der Gerechtigkeit bezeichnet, so bezieht es sich vor Allem auf die Gesinnung, wie sie sich in karakteristischen Akten verwirklicht, und in einem Siegesmomente oder in einer Katastrophe ihre Vergeltung oder ihr Gericht findet, während die Kalderon'sche Vergeltung vor Allem die verletzte Satzung in's Auge faßt, die Verletzung durch eine Reihe von positiven Verstrickungen hindurchtreibt, und dann etwa auf dem Punkte abstraft, wo sie zur Welt geboren ist (m. vgl. Drei Vergeltungen in Einer). Die kirchlichen Satzungen stehen natürlich bei Kalderon oben an, hierauf folgen die nationalen Satzungen der Ehre (bei dem „Arzt seiner Ehre“ zum Gräuelhaften gesteigert), der Liebe, der Freundschaft; selbst das natürliche Verwandtschaftsgefühl ist in dem vorgenannten Stück (drei Vergeltungen) fast als fatalistische Satzung behandelt. Und so wird er nach dem Gesetze der Extreme zum öfteren ein wenig naturalistisch. Wie aber in der Theologie die jesuitische, ethische Casuistik als die unmittelbare Folge der dogmatischen Satzung auftritt, so ist dies auch der Fall in dem Kalderon'schen Drama, und daher ist die Casuistik ein Haupthebel seiner Handlungen. Immer wieder blickt das Todtengerippe der Casuistik aus den bunten Guirlanden seiner Monologe und Dialoge hervor: Liebe und Pflicht (die große Zenobia), Vasallentreue und Kindesliebe (das Leben ein Traum), Dankbarkeit und Liebe, Liebe und Freundschaft, Freundschaft zu dem Einen und zu dem Andern: die peinlichsten Conflikte nehmen kein Ende. Der Casuistik aber steht die Dialektik billig als Schildknappe zur Seite. Sie ist ein zweiter Haupthebel der Kalderon'schen Dramen. Selbst die Kalderon'schen Frauen sind vielfache ganz gewiegte Dialektiker, z. B. Mariamne, wenn sie dem Herodes zu beweisen sucht, er dürfe ihr den verhängnißvollen Dolch nicht geben. Auch Shakespeare versteht sich auf die Dialektik bis zum Gesprächspiel, allein seine Dialektik behält doch den Wahrheitszug der Individualität, während die Kalderon'sche Dialektik die sprechenden Karaktere oft in hohem Maße beeinträchtigt. Bei dem Ersteren waltet das Leben vor, bei diesem die Schule. Es ist aber eben die Schule des Mittelalters und der Mönchsorden, welche mehr dazu diente, die Karaktere zu verwischen als zu entfalten. Bei allem Talente Kalderons für die Karakterzeichnung ist er diesem Einfluß vielfach erlegen, während Shakespeare's Karaktere die Thatsache veranschaulichen, daß die Freiheit des persönlichen Karakters mit dem Protestantismus geboren ist. Läßt Shakespeare auch gemeine und rohe Karaktere in dem drastischen Ausdruck ihres Wesens erscheinen, so gewinnen sie doch ihre volle Beleuchtung durch den Gegensatz und durch ihr jämmerliches

Geschick, während die Schlingel bei Kalderon fast immer eine Ausflucht wissen, und in der Drangsal selbst oft mehr spöttisch als ernstlich rufen: den Beichtvater her! Und nun die Bewegung, die Handlung selbst! Bei Shakespeare ein bedeutungsvoller, großer Gang der Geschicke in Wechselwirkung mit tiefliegenden, intellektuellen Selbstbestimmungen, bei Kalderon auf der objektiven Seite die „Verwickelungen des Zufalls" oder nach der religiösen Beziehung hin das Mirakel, auf der subjektiven Seite die listigste und leidenschaftlichste Intrigue, welche manchmal ein so luftiges Gewebe bildet, daß man in der That eine sehr große Abwesenheit des Verstandes der Spielenden, oder das ungeheuerste Walten südlich leidenschaftlicher Verblendung einrechnen muß, um das Gewebe auch nur einen Augenblick haltbar zu finden. Wir wollen nicht untersuchen, inwiefern auch dieses ungeheure Intriguenspiel, die endlichste Endlichkeit menschlicher Handlungsweise mit der ganzen Anschauungsweise des Dichters zusammenhängt, und übergehen ebenso seine fabelhaften Ungenauigkeiten (wie er z. B. Gaza nach Kleinasien verlegt, den Nil bei Babylon fließen läßt) und Anachronismen (welche der Jesuitenschule, die ihn bildete, nicht zum Ruhme gereichen); nur ist zu bemerken, daß Shakespeare in dem letztern Punkte bei kleinen Versehen oder Humoren den Karakter der Zeiten, der Länder, der Nationen sehr richtig schildert, und daß auch seine Intriguen und Verwickelungen einen bedeutsamen Eindruck machen, besonders seine Komödie der Irrungen, welche in dem Zauberschein, worin sie die Stadt Ephesus erblicken läßt, einen lebendigen Commentar zu dem Bilde derselben Stadt in der Apostelgeschichte (18, 13 ff.) bildet. Was die Ereignisse und Ausgänge anlangt, so bleibt Kalderon in den Dualismus verstrickt, nach welchem sich fatalistische Momente mit abstrakten oder leidenschaftlichen Willensbestimmungen kreuzen (die ersteren z. B. vorwaltend in dem „Maler seiner Schande" und dem Richter von Balamea). Die Momente des Geschicks und der Selbstbewegung bilden dagegen bei Shakespeare eine lebendige Einheit. Shakespeare räumt mit seinen Schelmen in der Regel rein auf, bei Kalderon gehen Viele frei aus, wenn sie nicht seine bestimmten Satzungen gebrochen haben. Vielfach werden bei dem Letzteren das Duell und der Ehrenpunkt eine Nöthigung zur Ehe, während doch die Liebe sattsam vorhanden ist, und die einfachste Bewerbung hinreichte. Den Gegensatz tragischer Momente, welche uns auf der einen Seite die Vollziehung einer rächenden Satzung zeichnen, auf der andern das erschütterndste lebendige Walten der Gerechtigkeit Gottes, wollen wir nur nennen. In Beziehung auf die Form endlich ist hervorzuheben, daß sie bei Shakespeare so recht eigentlich aus dem Kern seiner dramatischen Geschichte erwächst, während sie bei Kalderon mehr als eine sich zu dem Gegenstande äußerlich verhaltende, umgelegte Pracht erscheint. Der Spanier hat dabei allerdings drei bis sechs glanzvolle Bilder, wo der Britte Eins bis Zwei hat; aber diese letztern springen dann auch aus der Idee der Sache hervor, und äußern die vollste Wirkung. Dort ringt die festliche Phrase und der höfische Weltton mit der Naivetät; hier spricht das lebendige Zeitalter selbst, wenn auch vielfach nach oben noch etwas manirirt, nach unten noch etwas roh. Nun aber bringen wir in Anschlag, daß Shakespeare als Persönlichkeit durch seine aufdämmernde Weltanschauung unendlich gehoben worden ist; unserem Dichter dagegen hat das potenzirte spanische Mittelalter des 17. Jahrhunderts unsäglich geschadet. Ein ursprünglich inniges frommes Gefühl, eine reiche Phantasie, ein zarter festlicher Natursinn, ein köstlicher heiterer Witz, ein schöner Verein von strengem Ernst und schalkischem Humor blickt uns aus der schweren romantischen Verpuzzung an, freilich mehr rührend als erhebend, denn der priesterliche Dichter gibt uns keine Zeugnisse von prophetischem höherem Beruf; er blieb gefesselt von dem unheimlichen Weltglanz seiner Zeit und des spanischen Hofes zur Zeit Philipps IV. selbst. Und daher gibt es wohl auch noch eine höhere Romantik als diejenige, welche man in Kalderon in der vollendetsten Weise repräsentirt sieht.

Eine vollständige Ausgabe der Schauspiele Kalderons erschien zu Madrid (1760—1763, 9 Bde. in 4.). Eine neue kritische Ausgabe begann Keil (Leipzig 1820—23). Doch erschienen nur 3 Bde., enthaltend 30 Komedias. Eine andere Ausgabe in 4 Bdn.

beendete derselbe Leipzig 1830. A. W. Schlegel besorgte in seinem „Spanischen Theater" 2 Bde. (Berlin 1803) einzelne Stücke. Gries übersetzte eine Auswahl von Kalderon'schen Stücken, welche zuerst in 7 Bänden erschien (Berlin 1815—26), dann in 8 Bdn., 1840—41. Unter den sonstigen Uebersetzern ist v. der Malsburg hervorzuheben (Leipzig. 6 Bände 1819—25). Jos. Freih. v. Eichendorff gab eine Auswahl der geistlichen Schauspiele Kalderons heraus in 2 Bänden (Stuttgart, Cotta, 1846. 53). Literaturgeschichtlich ist über den Dichter besonders verhandelt worden in Bouterwecks Geschichte der Poesie und Beredtsamkeit (12 Bde. in der Abtheilung: spanische Literatur), v. A. W. Schlegel in seinem Vorwort zu dem spanischen Theater, und in den Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur (s. 14 Vorl.). Die bedeutendsten monographischen Werke über die spanische Literatur, welche ausführlich von Kalderon handeln, sind die oben angeführten: von Schack, Geschichte der dramatischen Literatur und Kunst, 3 Bde. (Berlin 1845; s. 3 Bd.); und G. Ticknor, Geschichte der schönen Literatur in Spanien. Deutsch mit Zusätzen von N. H. Julius, 2 Bde. Leipzig, Brockhaus, 1852 (s. 2. Bd.). J. P. Lange.

Kaleb (כָּלֵב) war der Sohn des Jephunne aus dem Stamme Juda, 4 Mos. 13, 6. und erscheint als Haupt oder Fürst einer der Abtheilungen dieses Stammes, in welcher Eigenschaft er z. B. für die Landesvertheilung Kanaans von Mose ausgewählt wurde, 4 Mos. 34, 19. Anderwärts (4 Mos. 32, 12. Jos. 14, 6. 14.) wird er aber ein Kenizziter (קְנִזִּי) genannt oder sonst mit den Nachkommen des Kenas in den engsten Zusammenhang gebracht (Jos. 15, 17.). Beide Angaben lassen sich nur durch die Annahme vereinigen, daß derjenige Theil des Stammes Juda, an dessen Spitze Kaleb stand, sich mit den im südlichen Palästina wohnenden Kenizziten (s. d. Art.) so stark vermischt hatte, daß er ihnen zugezählt und daher Kaleb selbst ein Kenizzite genannt werden konnte. Einen Beweis solcher Vermischung gibt eben Richt. 1, 13 ff., welche Erzählung die sonst befremdende Erscheinung erklärt, daß die Kenizziten den Landstrich mit den zwei Brunnen im Gebiete Kalebs besaßen. Nach anderer Auffassung der Stammes- und Volksverhältnisse konnten aber die Kenizziten auch dem Kaleb untergeordnet werden, in welchem Sinne es zu verstehen seyn wird, wenn 1 Chr. 4, 15. Kenaz als Enkel Kalebs erscheint, während Richt. 1, 13. Othniel, der Sohn des Kenaz (Richt. 3, 9. 1 Chr. 4, 13.), der jüngere Bruder Kalebs heißt und dessen Tochter Achsa zum Weibe erhält zum Lohne für die bei Eroberung des Stammgebietes geleisteten Dienste (s. Bd. III, 662 unter: Ehe). 1 Chr. 2, 18 ff. werden drei Söhne Kalebs aufgezählt, dann drei weitere Glieder und endlich noch drei Nachkommen des Chezron ihm beigeordnet; 2, 42 ff. wird dann — nach Bertheau's scharfsinniger Vermuthung — in genealogischer Form ein Theil des Gebietes Kalebs beschrieben, der in vier Distrikte zerfällt, während weiter 2, 50 ff. eine andere Reihe von Nachkommen Kalebs, von seinem Sohne Chur ausgehend, ebenfalls mit geographischer Bedeutung der Namen, angegeben wird. Die Kürze dieser genealogischen Reihen läßt freilich im Einzelnen noch Manches dunkel, doch hat Bertheau den Sinn derselben im Ganzen gewiß richtig getroffen. — Von Kaleb selber wird uns übrigens Folgendes erzählt: als einer der von Mose in's Land Kanaan abgesendeten Kundschafter ermuthigte er nach seiner Rückkehr das Volk, den Angriff zu wagen, 4 Mos. 13, 6. 30; 14, 6 f. Dieser bewährten Treue wegen wurde er — außer Josua der einzige der aus Aegypten ausgezogenen Israeliten — gewürdigt, das Land der Verheißung zu betreten (4 Mos. 14, 24. 38.; 26, 65. 5 Mos. 1, 36. 1 Makk. 2, 56.) und erhielt in demselben einen eigenen Landstrich zum bleibenden Besitzthum, nämlich die Stadt Hebron mit Umgegend, aus welcher er zuvor die gefürchteten Enakiter (s. Bd. III, S. 789) vertreiben mußte, wie er denn überhaupt mit seinen Verwandten und Sippen bei Eroberung des Landes unter den Ersten voranging, Jos. 14, 16 ff.; 15, 13 ff. Richt. 1, 12 ff. Zwar wurde die Stadt Hebron selbst später den Priestern zugetheilt, aber Kaleb behielt das Wichtigste, nämlich die Felder und Dörfer, die zu der Stadt gehörten, Jos. 21, 11 f. Und so finden wir noch zu Davids Zeiten den Bezirk Kalebs im Süden des Landes als

einen besondern Kreis des Stammes Juda erwähnt; 1 Sam. 30, 14. und 25, 3. wird der in dortiger Gegend seßhafte Nabal ein Kalebite genannt, die Benennung „Kaleb-Ephratha," 1 Chr. 2, 24. läßt auch schließen, daß sich sein Gebiet noch weiter nördlich bis gegen Bethlehem ausdehnte.

Vgl. Ewald, Gesch. Isr. I. S. 298. 430; II. S. 288 ff. (1. Ausg.).; v. Lengerke, Kenaan I. S. 204. 309 f. Not. 563 f.; 647 ff.; Bertheau, Comment. z. B. d. Richter S. 20 ff. u. z. BB. d. Chronik S. 18 ff.; Winer, R.W.B. I, 207 f. 654. Rüetschi.

Kalender. Der christliche Kalender (mit dem wir es in diesem Artikel nur zu thun haben), wie er jetzt in Gebrauch ist und für jedes Jahr besonders aufgestellt wird, besteht aus einem Verzeichniß aller Tage des Jahres, nach Monaten und Wochen, mit Angabe sowohl der Fest- und Feiertage, als der Erscheinungen an Sonne, Mond und Planeten: wozu noch Angaben theils auf das bürgerliche Leben bezüglich, zuweilen auch aus der Geschichte zu kommen pflegen. Diese Zugaben, wie auch den rein astronomischen Inhalt lassen wir bei Seite. Das theologische Interesse, in welchem er hier zur Sprache kommt, bezieht sich nur auf den kirchlichen Bestandtheil, das Fest- und Heiligenverzeichniß; weil aber die Festordnung mit der Zeitordnung zusammenhängt, so ist dies letztere mit zu berücksichtigen: zumal da der Kalender, nach diesen wesentlichen Bestandtheilen, dem chronologischen und liturgischen, aus der Kirche hervorgegangen und das ganze Mittelalter hindurch in deren Händen geblieben ist.

Ursprung des christlichen Kalenders. Der Kalender stammt nämlich aus dem christlichen Alterthum, nur mit dem Unterschied, daß er ursprünglich nicht für jedes Jahr besonders, sondern in seiner allgemeinen Fassung, für alle Jahre gültig, aufgestellt wurde. Das christliche Alterthum aber hat die Form des Kalenders aus dem klassischen Alterthum, von Griechen und Römern empfangen.

Insbesondere von den Römern, von denen her auch zahlreiche Kalendarien oder Bruchstücke derselben noch erhalten sind, welche zu öffentlichem Gebrauch gedient haben, sey es daß sie nur locale Geltung hatten, oder einen größern Bezirk, eine Stadt, eine Provinz, ein ganzes Land umfaßten. Sie enthalten theils einige astronomische Angaben (womit die Kalender der Griechen reichlicher ausgestattet sind), theils den Ansatz religiöser Feste und bürgerlicher Festlichkeiten, die entweder eine religiöse Anknüpfung haben, wie manche öffentliche Spiele, oder einen geschichtlichen Anlaß, wie die Feier von Siegesfesten, u. a. m. Sehr merkwürdig ist es nun in zwei Kalendern aus der Mitte des 4. und 5. Jahrhunderts, welche ganz dies Gepräge haben, christliche Bestandtheile zu finden: wodurch der Uebergang der alterthümlichen Einrichtung zu christlichem Gebrauch augenscheinlich wird. Der eine ist ein Kalender, der zur Zeit Constantins II. in Rom verfaßt, von dem Kalligraphen Furius Dionysius Filocalus geschrieben und in einem chronographischen Sammelwerk vom J. 354 auf uns gekommen ist, herausgegeben unter andern bei *Kollar*, Annal. Vindobon. Vol. I. p. 961 sqq. Derselbe erscheint, abgesehn von seinen astronomischen und astrologischen Angaben, als eine Ueberarbeitung des alten heidnischen Kalenders, aus dem, unter Beibehaltung seiner übrigen Festangaben, die eigentlichen Opfer- und Tempelfeste weggelassen sind, ohne daß schon christliche Feste aufgenommen wären. Doch enthält er eine christliche Spur in der Aneignung der christlichen Woche, die neben der heidnisch-römischen aufgeführt wird. Es wird nämlich das Jahr, anfangend vom 1. Jan., einestheils durch die Buchstaben A — h in steter Wiederkehr von 8 zu 8 Tagen, anderntheils durch die Buchstaben A — g ebenso von 7 zu 7 Tagen eingetheilt: das erstere nach der heidnisch-römischen, das andere nach der christlichen Wochenrechnung. Also hat diese, ohne schon die römischen Nundinen verdrängen zu können, hier Aufnahme gefunden, nachdem Kaiser Constantin im J. 321 mit der Sonntagsfeier die christliche Wochenrechnung gesetzlich sanktionirt hatte. Der andere ist ein Kalender, der unter Kaiser Valentinian III. im Jahr 448 verfaßt ist durch den Polemeus Silvius; herausgegeben von den Bollandisten Acta Sanct. Jun. T. VII. p. 176 seqq. Er ist gleichfalls noch ganz nach heidnisch-römischer Art angelegt; enthält aber zum

erstenmal christliche Fest- und Feiertage, obwohl in sehr geringer Zahl, nämlich vier Feste Christi und sechs Gedächtnißtage von Märtyrern. — Hingegen der älteste rein christliche, nur theilweise erhaltene Kalender ist ein gothischer, der wahrscheinlich noch im vierten Jahrhundert in Thracien entstanden ist; das Bruchstück von 38 Tagen (der November und das Ende des vorhergehenden Monats) hat sieben Tage mit Heiligennamen besetzt, zwei mit Namen aus dem neuen Testament, drei aus der allgemeinen Kirche, zwei von den Gothen; abgedruckt bei *Mai*, Script. vet. nov. Collect. T. V. P. 1. p. 66—68. *de Gabelentz et Loebe*, Ulfilas Vol. II. P. 1. p. XVII. seq. s. dazu Krafft, Kirchengeschichte der germanischen Völker Bd. I. Abth. 1. S. 371. 385—387.

Das ist also in der Form des römischen Kalenders ein christlicher Inhalt; doch gab es schon zuvor solche Verzeichnisse von Heiligentagen, die nach dem Datum der Feier geordnet waren, ohne aber in einen vollständigen Kalender eingetragen zu seyn. Das älteste Verzeichniß dieser Art ist ein römisches aus der Mitte des vierten Jahrhunderts, das gleichfalls in dem schon gedachten chronographischen Sammelwerk erhalten ist: es besteht aus einem Verzeichniß römischer Bischöfe, zwölf an der Zahl, und einem Verzeichniß von Märtyrern an 24 Tagen, unter denen aber ein Fest Christi, das seiner Geburt, und ein Fest des Petrus, seine Stuhlfeier am 22. Febr., sich befinden, alle übrigen sind wirkliche Märtyrerfeste und zwar fast durchgängig einheimischen Ursprungs. Demnächst ist ein ähnliches Festverzeichniß der Kirche von Carthago auf uns gekommen, welches Bischöfe und Märtyrer, auch mehrentheils einheimische Namen, umfaßt und wahrscheinlich dem Ende des fünften Jahrhunderts angehört. Die Verzeichnisse der letzterwähnten Art, von der wir schon aus dem dritten Jahrhundert Nachricht haben, enthalten also die eigenthümlich christliche Grundlage, woraus sowohl die Kalender als auch durch Erweiterung derselben die Martyrologien hervorgegangen sind. — Näheres über diese ältesten Kalender und Festverzeichnisse gibt meine Abhandlung über den Ursprung der christlichen Kalendarien, vor dem K. preußischen Staatskalender für 1855 S. 6—25.

Die mittelalterlichen Kalendarien. Da ursprünglich das Gedächtniß der Märtyrer vornehmlich nur an dem Ort, wo sie gelitten hatten, gefeiert wurde, so hatte jede Gemeinde ihr besonderes Festverzeichniß, also auch ihren eigenen Kalender. Und so blieb es auch später, als ein mannichfacher Austausch der Namen von statten ging und insbesondere im Abendlande das römische Festverzeichniß und Kalendarium zu großer Verbreitung gelangte: denn neben den allgemein verehrten Heiligen fanden sich in den einzelnen Ländern und Diöcesen immerhin Heilige, die nur einen localen Cultus hatten. Bei dieser Mannigfaltigkeit der mittelalterlichen Kalender und bei ihrem allgemeinen kirchlichen Bedarf sind dieselben in sehr großer Zahl auf uns gekommen und eine wichtige Quelle für die Geschichte des Cultus. Zwar bis zum 8. Jahrh. fehlt es sehr daran: doch läßt sich dieser Mangel auf verschiedene Weise ersetzen, namentlich durch die Sakramentarien, aus denen die betreffenden Festverzeichnisse sich unmittelbar ergeben. Viele von jenen Kalendern sind publicirt; noch mehr sind handschriftlich vorhanden, da sehr häufig den Handschriften liturgischer Bücher, auch den Handschriften der Bibel, namentlich des Psalters ein Kalender vorgesetzt ist. Alle diese Kalendarien sind keineswegs auf einzelne Jahre gestellt, sondern allgemein gültig; sie pflegen aber mit dem Hülfsmittel versehen zu seyn, um für jedes Jahr die beweglichen Feste, zunächst das Osterdatum, abzuleiten: dadurch unterscheiden sie sich nämlich von den vorhergenannten Kalendern, daß sie nicht allein die Buchstaben A—G stets wiederkehrend mit dem Anfang vom 1. Jan. für die Berechnung der Wochentage enthalten, sondern auch die Zahlen I—XIX zur Bezeichnung aller Neumonde, die jedesmal in dem sovielten Jahre des 19jährigen Cyklus an demjenigen Monatstage eintreffen, welchem diese Zahl beigesetzt ist. Einen Monats-Kalender mit einem solchen Buchstaben- und Zahlen-Verzeichniß nennt man einen immerwährenden (julianischen) Kalender: denn mittelst desselben findet man für jedes beliebige Jahr, sobald man dessen Sonntagsbuchstaben nebst der Ziffer des 19jährigen Cyklus kennt, den Wochentag jedes Datums und alle Neumonde das Jahr hindurch. Aus dem

letztern folgt sogleich das Datum des Frühlingsvollmonds, und daraus, nach Bestimmung seines Wochentags mittels des Sonntagsbuchstabens, das Datum des Osterfestes. Anleitung zu dieser Berechnung gibt das chronologische Hauptwerk des frühern Mittelalters von Beda, de ratione temporum, so wie viele andere Computisten, s. meine Kirchenrechung, Berlin, 1841. S. VI. ff. Nicht selten ist auch den Kalendern eine Ostertafel für eine Reihe von Jahren beigefügt.

Von den zahlreichen Kalendarien des Mittelalters verdienen einige hervorgehoben zu werden, die eine gelehrte Bearbeitung erhalten haben. Von den griechischen ein Kalender aus Constantinopel, wahrscheinlich aus dem 8. Jahrh., der Regierung des Kaisers Constantin Kopronymus, der zugleich die Angabe der evangelischen Lectionen enthält; unter dem Namen *Μηνολόγιον τῶν εὐαγγελίων ἑορταστικὸν* sive Kalendarium ecclesiae Constantinopolitanae ist er aus einer Handschrift der Bibliothek Albani herausgegeben von Morcelli, Rom. 1788. 2 Vol. 4. Von den lateinischen vor allem ein Kalender— eigentlich nur ein Festverzeichniß, ohne den vollständigen Monatskalender — aus Rom, wie es scheint in der ersten Hälfte des 8. Jahrh., nämlich zwischen Gregor II. und Gregor III. verfaßt, mit Angabe der römischen Stationen (soweit darin die Feste gefeiert wurden) und der evangelischen Lectionen; aus einer mit Gold geschriebenen Handschrift des Klosters der Genovefa zu Paris ist er herausgegeben von Fronto, Par. 1652, und daraus in dessen Epistolae et Dissertationes ecclesiasticae, Veron. 1733. 8. p. 107—233. Ferner ein marmorner Kalender aus Neapel, der wahrscheinlich zwischen 840 und 850 durch Bischof Johannes IV. angewendet und in der Kirche S. Giovanni maggiore aufgestellt ist, wo er im Jahre 1742 gefunden wurde; herausgegeben von *Mazochi*, In vetus marmoreum S. Neapolit. ecclesiae Kalendarium Commentarius. Neapoli 1744, 3 Bde. 4. und gleichzeitig von *d'Anfora*, Il vetusto Calendario Napoletano con varie note illustrato. Napoli 1744, 9 Theile 4., von denen der erstere nur die sechs ersten, der andere die neun ersten Monate commentirt hat; den bloßen Text gibt auch *Mai*, Script. vet. nov. Collect. Vol. V. p. 58—65.

Bemerkenswerth ist dann gegen Ausgang des Mittelalters die Uebertragung des Kalenders, der im Abendlande bis dahin fast durchgängig lateinisch abgefaßt erscheint, in die Landessprachen. Nur im Angelsächsischen findet sich schon vor Ablauf des 10. Jahrh. ein metrisches Kalendarium, welches zum Schluß auf die Auctorität des Königs der Sachsen sich beruft, der die Beobachtung dieser Festzeiten in Britannien gebietet; mitgetheilt aus einer Cottonianischen Handschrift von *Hickesius*, Ling. vet. septentr. thesaur. P. I. (Antiq. liter. septentr. Lib. I.) p. 203—207. Aus dem 13. Jahrh. ist ein französischer Kalender in der K. Bibliothek zu Paris (Anc. cat. 194 s. *Paris*, Les mss. franc. de la bibl. du roi T. VI. p. 165 n. 7190.). Deutsche Kalender kommen nicht vor dem 14. Jahrh. vor, aus welchem eine ganze Anzahl erhalten ist: namentlich einer in der K. Bibliothek zu Berlin (Libr. pictur. A. 92.), drei in der K. Bibliothek zu Wien (Hoffmann, Verzeichn. der altd. Hdschr. der K. Hofbibl. zu Wien S. 272. 353.), einer in der Univ.-Bibliothek zu Gießen (Wigand in Haupt's Zeitschr. für deutsches Alterth. Bd. VI. S. 484), einer in der K. Bibliothek zu Brüssel (*Warzée*, Rech. bibl. sur les Almanachs Belges p. 174 n. 5.), einer in der K. Bibliothek zu Kopenhagen: der letzte, aus der Gegend des Mittelrheins, ist herausg. von Liliencron in Haupt's Zeitschr. a. a. O. S. 349—369.

Die handschriftlichen Kalendarien sind häufig mit Miniaturmalereien geschmückt, und zwar sind ganz gewöhnlich die entsprechenden Thierkreisbilder den Monaten beigesetzt; nicht selten sind deren Beschäftigungen vorgestellt, ländliche und häusliche Arbeiten oder Zustände, wie sie jedem karakteristisch sind, — aber auch Ereignisse der evangelischen Geschichte, so wie die Apostel und andere Heilige, die in den jedesmaligen Monat fallen. Hauptdenkmäler dieser Art aus dem Ende des 15. Jahrh. sind das Gebetbuch der Anna von Bretagne, Gemahlin Ludwigs XII., in der K. Bibliothek zu Paris und ein Gebetbuch in der Bibliothek des Arsenals. Vergl. meine Mythologie und Symbol. der christl. Kunst I, 2. S. 288; 23 f. 230. 383.

Endlich ist noch ein russischer Kalender zu erwähnen, auf Holz gemalt, in Gestalt eines griechischen Kreuzes, der muthmaßlich der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. angehörte, in der vaticanischen Bibliothek, bekannt unter dem Namen der capponischen Tafeln, als ein Geschenk der Marchese Capponi: die vier Kreuzesarme enthalten den vollständigen Monats-Kalender, die Tafel in der Mitte die beweglichen Feiertage und zwar vom vierten Sonntage vor den Fasten bis zum Sonntage nach Pfingsten; jeder Tag hat sein Bild mit dem darüber geschriebenen Namen des Heiligen oder des Sonntags in slavonischer Sprache. Dieser Kalender ist mit Abbildungen und Commentar herausgegeben von Nic. Carm. Falconius (Rom 1755 kl. Fol.), und in demselben Jahr von Jos. Sim. Assemanni. Der letztere hatte ein umfassendes Werk unternommen: *Kalendaria ecclesiae universae* praemissis uniuscujusque ecclesiae originibus, wovon sechs Bände erschienen sind mit dem besondern Titel: Kalendaria ecclesiae Slavicae sive Graeco-Moschae Rom 1755 4.): da nun die vier ersten Bände mit dem Ursprunge der slavischen Kirchen sich beschäftigen, so bringt er es im Ganzen nicht weiter, als zum Abdruck jenes russischen Kalenders mit ausführlichem Commentar im 5. und 6. Bande.

Die ersten gedruckten Kalender. Diese haben natürlich ganz die Einrichtung der handschriftlichen und sind ebenso noch allgemein, für jedes Jahr passend, ausgestellt. Die frühesten sind in Holz geschnitten und in Kupfer gestochen; nämlich der Kalender des Johannes de Gamundia, wo nur der Mond-Umlauf hinzugekommen ist nebst der monatlichen Tages- und Nachtlänge (vom J. 1439), in Holzdruck herausgegeben im J. 1468, neuerdings mittelst desselben Holzstocks, der noch vorhanden ist, wiederholt, bei Becker, Holzschn. alter deutscher Meister, Gotha 1810. Liefr. II. Kl. A.Bl. 17. und bei Falkenstein, Gesch. der Buchdruckerkunst, Leipz. 1840 zu S. 53 f.; und der Kalender des Sandeo Botticelli v. J. 1465, in Kupferstich erschienen mit einer Folge von Planeten-Blättern, die vollständig im brittischen Museum sich findet (das erste Blatt mit dem Kalender ist auch in dem K. Kupferstichkabinet zu Berlin). — Darauf erfolgt der erste Druck eines Kalenders für bestimmte Jahre nach der Bearbeitung des Johannes Regiomontanus zu Nürnberg im Jahr 1475, eine deutsche und eine lateinische Ausgabe, und oft widerholt: der Kalender ist nämlich unmittelbar für die Jahre 1475, 1494 und 1513, als die ersten Jahre einer dreimaligen 19jährigen Periode, gestellt, doch so, daß daraus die Data für die übrigen Jahre derselben abgeleitet werden können, also reicht er von 1475 — 1531. Aber diese Spezialisirung bezieht sich nur auf den astronomischen Bestandtheil, auf Bestimmungen für Mond und Sonne; der Kirchen-Kalender ist noch in seiner Allgemeinheit verblieben: er enthält mithin außer den Buchstaben A — G für den Wochenkreis nur die Heiligennamen und zwar nach älterer Weise an einer beschränkten Zahl von Tagen, nicht aber die Eintheilung in Wochen und die beweglichen Feste. — So behalten auch noch die ersten eigentlichen Volkskalender die frühere Einrichtung bei, die jedoch fast an allen Tagen mit Heiligennamen besetzt sind: wie die Kalender von Augsburg 1481, 1483, 1495, Erfurt 1505 und Zürich 1508. Erst nach der Mitte des 16. Jahrh. kommen Kalender für ein bestimmtes Jahr, nämlich mit der demselben angepaßten Wochen- und Festordnung, zu allgemeinerem Gebrauch.

Die gregorianische Kalenderreformation. In solchen Kalendern ist also auch das Osterfest mit den übrigen beweglichen Festen, wie sie jährlich verschieden eintreffen, aufgezeichnet. Aber die Methode, nach der jenes Fest bisher berechnet wurde, hatte sich längst als unzureichend erwiesen, wenn dasselbe nach der ursprünglichen Regel beobachtet werden sollte. Daher schon manche Versuche gemacht waren, die Kirchenrechnung zu verbessern, bis diese Verbesserung im letzten Viertel des 16. Jahrh. zu Stande kam.

Für die Beobachtung des Osterfestes war nämlich in der alexandrinischen Kirche seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. die Regel angenommen, und von dem Nicenischen Concil, indem es dieser Kirche die Berechnung des Osterfestes übertrug, stillschweigend bestätigt: daß dasselbe anzusetzen sey am Sonntag nach dem Frühlingsvollmond, das heißt demjenigen, der am Tage der Frühlingsnachtgleiche selbst oder zunächst nach derselben

eintrifft; und daß als Datum dieser Nachtgleiche der 21. März festzuhalten, der Vollmond aber nach einem 19jährigen Cyklus zu berechnen sey. Diese Regel und Rechnungs-Methode fand durch Abt Dionysius auch im Abendlande, jedoch in England erst durch Beda allgemeine Anerkennung. Den Geistlichen wurde zur Pflicht gemacht, den Computus zu erlernen. Und so wurde Jahrhunderte lang ohne Bedenken das Osterfest berechnet und beobachtet.

Aber die alexandrinische Methode litt an zwei Fehlern, die im Lauf der Zeiten nicht verborgen bleiben konnten. Erstens indem sie die Frühlingsnachtgleiche am 21. März annahm, schloß sie sich an die julianische Jahrform und Schaltordnung an: wonach die Länge des Jahres zu 365¼ Tagen angenommen, demnach alle vier Jahre ein Tag eingeschaltet wurde. Das Jahr ist aber in der Wirklichkeit um mehr als 11 Minuten kleiner, was alle 128 Jahre einen Tag ausmacht, der also zu viel eingeschaltet wurde. Zweitens indem sie den Frühlingsvollmond nach dem 19jährigen Cyklus von 235 Monaten berechnete, nahm sie diese zu $19 \times 365\frac{1}{4} = 6939\frac{3}{4}$ Tagen. Aber dieser Cyklus von Monaten ist in der Wirklichkeit um mehr als eine Stunde kürzer, was etwa alle 310 Jahre einen Tag ausmacht, um den also der Vollmond zu spät angesetzt wurde. So war denn eine Rechnung, die im christlichen Alterthum mit dem Himmel, das heißt mit dem Sonnenjahr und der Mondphase, gestimmt hatte, im 13. Jahrh. längst nicht mehr richtig. Aber erst in diesem wurde man auf die Fehler aufmerksam: den Wendepunkt bezeichnet als erster Vorläufer der Kalenderreformation der Computus eines Ungenannten vom J. 1223, der größtentheils bei Vincentius Bellovacensis erhalten ist; worauf diese Frage im Abendlande ein stehender Artikel wird. Auch bei den Griechen kam sie zur Sprache: der Mönch Isaak Argyrus schrieb im J. 1372 über die Sonnen- und Mondcykeln und was damit zusammenhängt, worin er einen eigenen Abschnitt hat (c. 16.) *περὶ τῆς τοῦ πάσχα διορθώσεως, ἄλλως, περὶ τῆς τοῦ κανονίου σφαλερότητος* (in Petav Uranolog. p. 204 sq.). Im 15. Jahrhundert kam die Verbesserung des Kalenders auch auf den großen Concilien des Abendlandes in Anregung. An das Kostnitzer Concil (1414) richtete Peter d'Ailly seine Exhortatio super kalendarii correctione; und dem Baseler Concil legte Nikolaus von Cusa im J. 1436 seine Tractatus de reparatione calendarii vor (in seinen Opp. Basil. 1565 fol. p. 1155—1167). Beide bezeichnen den Zustand des Kalenders als ein schweres Aergerniß der Kirche, dem unverzüglich Abhülfe geschafft werden müsse; der letztere schlug vor, im J. 1439 die Verbesserung eintreten zu lassen. Aber erst durch Pabst Gregor XIII., dem das Tridentiner Concil die Kalenderverbesserung aufgetragen hatte, kam sie im J. 1582 zur Ausführung. Den Plan dazu, der von Aloysius Cilius in seinem Compendium novae rationis restituendi calendarium entworfen war, ließ er durch eine zu Rom niedergesetzte Commission feststellen. Woranf er durch die Bulle vom 24. Februar 1582 diesen verbesserten Kalender, den nach ihm benannten Gregorianischen, einführte.

Der Zweck der Verbesserung ging dahin, einestheils die Regulirung des Osterfestes in Beziehung auf den Sonnen- und Mondlauf, also die Jahrform und den Mondcyklus wieder auf den Stand zur Zeit der nach der Absicht des Nicenischen Concils zurückzuführen; anderntheils durch Verbesserung derselben auch für die Zuknnft die Verschiebnng der Frühlingsnachtgleiche und des Frühlingsvollmonds zu verhüten. In ersterer Beziehung, um die Frühlingsnachtgleiche auf den 21. März zurückzuführen, wurde bestimmt, daß 10 Tage aus dem Kalender wegfallen und zwar auf den 4. Oktober der 15. folgen solle; ferner zur Berichtigung des Frühlingsvollmonds wurden in dem Mondcyklus die Neumonde um drei Tage zurückgesetzt, und zwar in dem ersten so berichtigten Jahr des Cyclus der erste Neumond vom 3. Januar auf den vorhergehenden 31. December. Sodann um dies Verhältniß zu fixiren, wurde zwar die julianische Schaltordnung und der 19jährige Mondcyklus jedesmal ein Jahrhundert hindurch beibehalten; aber für jedes Secularjahr eine Correction angeordnet in der Art, daß der Schalttag in vier Jahrhunderten dreimal weggelassen, und daß der Neumond in 25 Jahrhunderten achtmal

(nämlich siebenmal nach je 300 Jahren und das achtemal nach 400 Jahren) um einen Tag zurückgesetzt werde. Zur Durchführung dieser Correction im Mondcyklus wurde die Epaktenrechnung, das ist die Berechnung nach dem Alter, welches der Mond am ersten Januar hat, eingeführt. Das ist das Wesentliche an der Sache. Ausführliche Rechenschaft und Anleitung wurde von einem Mitgliede jener Commission, dem Christoph Clavius, einem deutschen Jesuiten aus Bamberg, gegeben in seinem Werk Romani Calendarii a Gregorio XIII. P. M. restituti explicatio, Clementis VIII. jussu edita. Rom. 1603 fol. Es fehlt nicht an neueren Bearbeitungen, aus denen die von *Delambre*, Hist. de l'astron. moderne T. I. Par. 1821. 4. p. 1—84, und von Ideler, Handb. d. Chronol. Bd. II. S. 301—321 hervorgehoben werden mögen.

Der Kalender neuen Styls und der Festkalender der Protestanten. Die gregorianische Kalenderverbesserung fand in den katholischen Staaten entweder sogleich oder bald darauf Eingang, nicht aber bei den Protestanten. Namentlich erklärten sich die evangelischen Stände Deutschlands gegen diese Reformation; einestheils weil sie von Rom kam und der Pabst bei der Einführung derselben die Formel mandamus gebraucht hatte, wogegen man auf evangelischer Seite das politische und kirchliche Recht auf den Kalender wahren wollte; anderntheils weil der neue Kalender auch nicht genau mit dem Himmel übereinstimmte. So bestand also in Deutschland neben dem gregorianischen Kalender der alte julianische, die als neuer und alter Styl unterschieden wurden; wonach unter den beiderseitigen Religionsparteien alle beweglichen Feste in der Regel verschieden und in der Datirung der Monatstage die Anhänger des neuen Styls denen des alten (bis zum Ablauf des 17. Jahrhunderts) um 10 Tage voraus waren. Indessen mußte dieser chronologische Zwiespalt, zumal bei einer gemischten Bevölkerung große Uebelstände herbeiführen, denen zu begegnen die evangelischen Stände Deutschlands am 23. Sept. 1699 einen dritten, von beiden verschiedenen Kalender unter dem Namen eines verbesserten Kalenders einführten. Darin kamen sie in der Zeitrechnung mit dem gregorianischen Kalender überein, indem man, um die Frühlingsnachtgleiche ebenfalls auf den 21. März zurückzubringen, im J. 1700 eilf Tage ausließ, und zwar auf den 18. Februar den 1. März folgen ließ. Die Festrechnung aber, beschloßen sie, sollte weder nach dem im julianischen Kalender angenommenen dionysianischen, viel weniger nach dem gregorianischen Cyklus, sondern nach dem astronomischen Calculus eingerichtet werden. Und da es sich noch fragte, welche Tafeln und welcher Meridian der astronomischen Berechnung zum Grunde gelegt werden sollten, so erging unter dem 20. Jan. 1700 der Beschluß: es solle die Zeit der Frühlingsnachtgleiche sowie der wahre Ostervollmond berechnet werden nach dem Meridian von Uraniburg (der ehemaligen Sternwarte Tycho Brahe's) und bis auf weiteres nach den bisher fast durchgehends gebrauchten ludolphinischen Tafeln Keppler's.

Diese prinzipielle Verschiedenheit indessen wird für's Erste nicht bemerkbar, da in der Regel aus der astronomischen Berechnung dasselbe Osterdatum hervorging als aus der gregorianisch-cyklischen. Ein Unterschied in dem Datum ergab sich zuerst im J. 1724, in welchem das Fest nach der letztern auf den 16. April, nach der erstern auf den 9. April traf. Die Evangelischen blieben natürlich bei dem den Grundsätzen ihrer Festrechnung entsprechenden Osterdatum stehen. Dies führte aber zu gefährlichen Verwickelungen, da die Katholischen wegen der Uebereinstimmung beider Kalender seit 1700 in dem Mißverständniß befangen waren, als seyen die Evangelischen (im J. 1699) dem gregorianischen Kalender beigetreten; so daß jenen das Beharren der Evangelischen bei der ihnen eigenen Osterrechnung als einseitige Neuerung erschien. Namentlich kam es auf dem Reichskammergericht wegen der doppelten Ferien, die in Folge dieser Differenz wieder hätten eintreten müssen, von dem katholischen Theil aber nicht anerkannt wurden, zu den ärgerlichsten Auftritten und zu schwerer Bedrohung der evangelischen Assessoren; auch in katholisch regierten Territorien zu Bedrückung und Verfolgung der Protestanten, namentlich in der Pfalz, wo der Kurfürst seine reformirten Unterthanen nöthigte, Ostern

gleichzeitig mit den Katholiken zu feiern; dem gegenüber der König von Preußen mit Repressalien gegen seine katholischen Unterthanen einschritt. Hingegen das nächstemal, als eine solche Differenz sich ereignete, im J. 1744 kam es auf dem Reichstage unter Beobachtung der Parität zu einer Verständigung. Endlich als im J. 1788 die Differenz auf's Neue bevorstand, beseitigte das Corpus Evangelicorum dieselbe durch Verlegung des Osterfestes, wozu als Grund diente, um das Zusammentreffen mit dem jüdischen Passahfest zu vermeiden, — ein Motiv, welches auf einer falschen Auffassung einer Anordnung des Nicenischen Concils beruht. Zugleich kam bei dieser Gelegenheit die Haupt-Kalenderdifferenz in Erwägung. Es wurde derselben, hauptsächlich weil sie für Handel und Wandel unbequem war, auf Vorschlag Friedrich's des Großen von dem Corpus Evangelicorum dadurch ein Ende gemacht, daß dieses im J. 1775 den im J. 1699 errichteten verbesserten Kalender wieder aufhob und das Osterfest sammt den davon abhängigen beweglichen Festtagen gleichzeitig mit den katholischen Reichsständen (also nach der gregorianisch-cyklischen Berechnung) zu feiern beschloß. Man verlangte nur für den neuen gemeinsamen Kalender einen entsprechenden Namen. Und so wurde im folgenden Jahr der neue Kalender unter dem Namen eines allgemeinen Reichskalenders im deutschen Reich als allgemein verbindlich eingeführt. — Uebrigens hat dieselbe Differenz von acht Tagen zwischen dem astronomisch- und dem cyklisch-berechneten Datum des Osterfestes seitdem sich wiederholt in den J. 1798, 1818, 1825, 1845: das letztemal traf Ostern nach der Kirchenrechnung auf den 23. März, während es nach der astronomischen Wahrheit am 30. März hätte angesetzt werden müssen. Diese Abweichung hat mehrfach in den genannten Jahren zu Bedenken und Zweifeln über die Richtigkeit des Osterdatums geführt. Darauf bezieht sich meine Schrift: Geschichte des Osterfestes seit der Kalenderreformation, zur Beurtheilung der wider das diesjährige Osterdatum erhobenen Zweifel. Berlin, 1845.

Der evangelische Heiligen-Kalender. Die erwähnte Reform des Kalenders betraf ganz allein den chronologischen Bestandtheil desselben. Also ist der wesentlichere Inhalt des Kalenders, wenigstens der ursprünglich-christliche, das Verzeichniß von Märtyrern und andern Heiligen, dadurch nicht berührt worden. Und doch bedurfte dasselbe von protestantischer Seite noch mehr einer Reform, da unter Zeugen der Wahrheit im protestantischen Sinn (deren Gedächtniß von der Apostel Zeiten her aufrecht zu erhalten eine Angelegenheit der evangelischen Kirche ist), etwas anderes verstanden wurde, als unter Heiligen in dem ausgearteten katholischen Sinn; so daß also aus der Zahl der letztern, die in den verschiedenen Kalendern verzeichnet sind, manche Namen auszumerzen, andere (vor allem die Namen der Vorläufer der Reformation, aber auch die Namen der Reformatoren selbst, ihrer Genossen und derer, die nach ihnen Väter des Glaubens geworden sind) darin neu aufzunehmen waren. Indessen sind in Deutschland die katholischen Heiligen-Kalender nicht allein im Wesentlichen unverändert auf die protestantische Kirche übergegangen (ausgenommen, daß der Name Luthers am 10. Nov., seinem Geburtstage, vielfach Eingang gefunden hat), sondern theilweise dadurch der evangelischen Kirche noch widersprechender geworden, daß deren entschiedenste Gegner (wie Ignatius Loyola) hin und wieder Aufnahme gefunden haben. Nicht zu gedenken der Entstellung durch Sorglosigkeit und der Verfälschung durch Aufnahme willkürlicher Namen, der diese Namenverzeichnisse Jahrhunderte preisgegeben waren in den Händen von Druckern und Herausgebern, da weder von Staats wegen noch von Seite der Kirche eine Aufsicht oder ein Einfluß darauf geübt worden. — Gleichwohl war in der Reformationszeit dieser Bestandtheil des Kalenders nicht unbeachtet geblieben, namentlich hat Melanchthon darauf hingewiesen und mehrere protestantische Kirchenordnungen wollen gewisse Heiligentage beobachtet wissen.

Darum erschien es eben so sehr als ein Bedürfniß in dem gegenwärtigen Zustand des Kalenders, als nach dem Vorbild der alten Kirche und nach dem Vorgang der Reformationszeit gerechtfertigt, auf eine Umbildung und Erneuerung dieses Theils des Ka-

lenders im evangelischen Sinn, das ist zugleich der Sinn seines Ursprungs und der ältesten Kirche, hinzuarbeiten, — natürlich mit Rücksicht auf den großen geschichtlichen Gang, den die Kirche seitdem gemacht hat; so daß der Heiligen-Kalender nicht mehr, wie ursprünglich, den localen Maßstab zu nehmen, sondern die Erinnerungen der allgemeinen christlichen Kirche aller Zeiten zusammenzufassen hat. Zu dem Zweck ist von dem Unterzeichneten der Entwurf eines verbesserten evangelischen Kalenders aufgestellt und der öffentlichen Prüfung empfohlen, nach welcher durch die Organe unserer Kirche die Angelegenheit zum Abschluß wird gelangen können. Um aber diese Erneuerung des Kalenders in der Gemeinde fruchtbar zu machen, ist es unternommen für die sämmtlichen Namen des verbesserten evangelischen Kalenders Lebensbilder, kurz und populär, jedoch aus den ersten Quellen geschöpft, herzustellen, deren bisher in den sieben Jahrgängen des Evangelischen Kalenders (1850—1856; der erste Jahrg. in zweiter Aufl. 1853) 170, einschließlich der Schilderungen zweier Festepochen aus dem Leben des Herrn von 76 Mitarbeitern mitgetheilt sind. In diesen Jahrgängen ist der Entwurf des verb. evang. Kalenders unverändert abgedruckt. Die Motive desselben sind vorläufig gegeben in der Einleitung der beiden ersten Jahrgänge, für 1850 und 1851, sowie in meiner Schrift: die Verbesserung des evang. Kalenders, zwei Vorträge, gehalten in der Prediger-Conferenz zu Stralsund 1849 und auf dem Kirchentage zu Stuttgart 1850. Berlin, 1850. Zu vergleichen sind darüber die Verhandlungen der rheinischen Provinzialsynode von 1847 (gedr. als Manuskr., Neuwied 1848 S. 19. 61 ff., und im Auszuge von Kling im Supplementheft zur Monatsschr. für die ev. Kirche der Rheinprov. u. Westph. Jahrg. VI. S. 38 ff.) und die Verhandlungen des Stuttgarter Kirchentags von 1850 (S. 74 ff.), so wie die Recensionen von Köpke in der (Kieler) Allgem. Monatsschr. für. Wiss. u. Lit. 1852. S. 1 ff. 112 ff. und von Kling in den Theol. Studien und Kritiken, 1855. H. 2. S. 425 ff. F. Piper.

Kameel, גָּמָל, das bekannte „Schiff der Wüste“, das den Völkern des Orients so nützliche, dem Wüstenbewohner ganz unentbehrliche Thier, wird auch in der Bibel vielfach erwähnt. Es kann selbstverständlich hier nur darauf ankommen, diese Beziehungen hervorzuheben und zusammenzustellen, während wir für die Naturbeschreibung des Thieres auf jede Naturgeschichte, namentlich Oken III, 2. S. 704 ff., so wie auf die Angaben von Reisenden, wie Russell, Naturgesch. v. Aleppo. II. S. 32 ff., Burckhardt, Beduinen. S. 157 ff. 357 ff., Wellsted's Reisen in Arab. I. 202—210, und die einzelnen Anführungen derselben in Winer, Realw. u. d. W. I. S. 645—648. Rosenmüller, Handb. d. bibl. Alterthumsk. IV, 2. S. 7 — 25; für die Parallelen aus den Klassikern und morgenländischen Schriftstellern auf *Bochart.* Hieroz. I. p. 3 sqq., für die geographische Verbreitung des Kameels auf Ritter's gehaltvolle Abhandlung in dessen Erdkunde. Bd. XIII. S. 609 — 759 verweisen. Kameele machten wie noch heutzutage so schon in den ältesten Zeiten den Reichthum der Morgenländer, besonders der Nomaden aus, 1 Mos. 12, 16; 24, 35; 30, 41; 32, 7. 15. Esra 2, 67. Hiob 1, 3; 42, 12. Tob. 10, 11; 11, 18. (Luth.); namentlich werden die Heerden der Palästina benachbarten arabischen Völkerschaften als zahlreich erwähnt, wie die der Kedarener, Jerem. 49, 29. 32., der Midianiter und Amalekiter, Richt. 6, 5; 7, 12. 1 Sam. 15, 3; 27, 9; 30, 17. Jes. 60, 6., der Bewohner der Gegend von Gerar, 2 Chron. 14, 15. Im Zusammenhange damit steht, daß 1 Chron. 28. (27. hebr.), 30. als Oberaufseher der Kameele Davids Obil (אוֹבִיל, d. i. Kameelhirt), ein Ismaelit (vgl. 1 Mos. 37, 25.) aufgeführt wird. Hauptsächlich dienten sie als Last- und Reitthiere, auf welchen die Kaufleute in Karavanen ihre Güter fortschafften und mit denen weite Reisen gemacht wurden, 1 Mos. 24, 10; 37, 25. 1 Kön. 10, 2. 2 Kön. 8, 9. 1 Chron. 13. (12. hebr.), 40. Jes. 30, 6. (wo der Höcker des Kameels, דַּבֶּשֶׁת הַגָּמָל, als Träger der Last genannt ist) 66, 20. Judith 2, 17. (2, 8. Luth.) Tob. 9, 2. (3. Luth.), besonders als Reitthiere für die Frauen und Kinder, 1 Mos. 24, 61. 64; 31, 17., zu deren bequemerer Fortschaffung ein korbartiger Tragsessel, mit Teppichen in Form eines Zeltes

behangen (כַּר הַגָּמָל 1 Mos. 31, 35.) auf dem Kameele angebracht wurde. Aber auch als Reitthiere für Krieger wurden sie gebraucht, Richt. 7, 12. Jesaj. 21, 7., wozu sie sich durch ihre Ausdauer und Schnelligkeit empfehlen, wie denn 1 Sam. 30, 17. von den durch David geschlagenen Amalekitern nur „400 Mann entrannen, welche sich auf die Kameele setzten und flohen.“ Als solche Schnellläufer zeichnen sich besonders die sogenannten Dromedare aus, mit denen kein Pferd im stärksten Galopp gleichen Schritt zu halten vermag, und die einen Weg von 30 bis 40 Stunden beinahe ohne auszuruhen und ohne zu fressen und zu saufen zurücklegen können. Solche Dromedare sind die כִּרְכָּרֹת Jes. 66, 20. Weniger wichtig haben Bochart, Rosenmüller u. A. hierher auch das בֶּכֶר Jes. 60, 6. בִּכְרָה Jerem. 2, 23. ziehen wollen, allein dies bezeichnet vielmehr der Etymologie nach das junge, starke und schnelle Kameel, das übrigens schon zum Lasttragen bestimmt ist, wie Gesenius, Comment. zu Jes. II. S. 242 hinlänglich nachgewiesen hat. Das Beiwort קַלָּה schnell in Jerem. 2, 23. zwingt nicht zu jener Beziehung, da es in dem gebrauchten Bilde (das den Götzen nachwandelnde Israel wird mit einer jungen brünstigen Kameelstute verglichen) gar nicht auf die Schnelligkeit des Laufens, sondern vielmehr auf die Leichtfüßigkeit der Jugend ankommt. Trotz der Nützlichkeit des Kameeles wird es in der mosaischen Gesetzgebung 3 Mos. 11, 4. doch unter die unreinen Thiere gerechnet, weil es zwar wiederkäuet, aber keine ganz gespaltenen Klauen hat (vgl. Michaelis, Mos. Recht. IV. S. 195). Eine getreue Schilderung von der Behandlung der Kameele nach beendigtem Marsch, wie sie getränkt und noch eher, als ihr Herr bewirthet wird, mit besonderer Stallung, Stroh und Futter versehen werden, gibt 1 Mos. 24, 14. 19—22. 31. 32. Als Zierrath der Thiere werden Richt. 8, 21. 26. goldene Halbmondchen, שַׂהֲרֹנִים, an Halsbändern erwähnt, ein Schmuck, den auch die hebräischen Frauen trugen, Jes. 3, 18. vgl. Schröder, de vestitu. Cap. III. p. 33—44. — Im N. T. wird des Kameeles nur mittelbar gedacht. Johannes des Täufers Kleidung war aus Zeug von Kameelhaaren gefertigt, Matth. 3, 4. Mark. 1, 6.; außerdem kommt das Kameel nur in den beiden sprüchwörtlichen Redensarten vor: „es ist leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe“, Matth. 19, 24. Mark. 10, 25. Luk. 18, 15. (wo durch die ganz gleiche Redeweise im Koran, Sur. 7, 38., und die ähnliche chaldäische bei *Buxtorf*, lex. Chald. s. v. פִּילָא col. 1722. und קוּפָא col. 2002. die Lesart *κάμηλος* gegen das ganz unbegründete *κάμιλος* „Schiffstau“ gesichert ist) von etwas Unmöglichem, und: „Mücken seigen und Kameele verschlucken“, Matth. 23, 25. von solchen, die auf Kleinigkeiten Gewicht legen und darüber Bedeutenderes übersehen. Arnold.

Kammer, apostolische, *Camera Romana apostolica,* ist das päbstliche Finanzdepartement und bietet als solches kein allgemeines kirchliches Interesse. An der Spitze steht der Cardinal Camerlengo, worüber s. d. Art. Curie, römische, Bd. III. S. 204.

Kana ist der Name verschiedener Oertlichkeiten im heil. Lande. Vorerst wird ein Bach dieses Namens erwähnt (נַחַל קָנָה = Rohrbach), welcher die südliche Grenze des Stammes Manasse gegen Ephraim bildete bis an's Mittelmeer, Jos. 16, 8; 17, 9. Es ist der heutige Nahr Abu Zabûrah, früher Nahr al Kassab, d. h. Rohrfluß geheißen, wahrscheinlich das flumen salsum der Kreuzfahrer; er fällt zwischen Cäsarea und Apollonia in's Meer, vgl. Ritters Erdkunde XVI. S. 590. 715. — Sodann finden wir eine Stadt Kana im Stamm Asser in der Nähe von Sidon, Jos. 19, 28.; diese ist identisch mit dem jetzigen großen Dorfe gleichen Namens südöstlich von Tyrus auf dem Wege nach Safed, vgl. Robinson, Paläst. III. S. 657 und Ritter, a. a. O. S. 681. 755. 792; XVII. S. 316. Berühmter jedoch als dieses Kana ist die *Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας*, im Evangelium Johannis (2, 1. 11 f.; 4, 46; 21, 2.) als zeitweiliger Aufenthaltsort Jesu, wo er sein erstes Wunder, die Verwandlung des Wassers in Wein auf einer Hochzeit, verrichtete, und als Geburtsort des Nathanael erwähnt. Ehemals, d. h. in der seit dem 16. Jahrhundert aufgekommenen Klosterlegende, welcher die meisten

Neuern (selbst Reland, Paläst. S. 679 ff. und Burckhardt, Reisen in Syr. übers. v. Gesenius S. 582) gefolgt sind, hielt man das kleine Dorf Kefr Kenna (كفر كنّا), 1½ Stunden nordöstlich von Nazareth auf einer Anhöhe gelegen am Wege nach Tiberias, für das Kana des N. T. Schon die Schreibart des modernen Namens ist aber dieser Annahme, für welche nichts als die Lautähnlichkeit und die Bequemlichkeit der Pilger spricht, ungünstig, und man hat vielmehr Robinson beizupflichten, welcher (a. a. O. S. 443 ff.) nachgewiesen hat, daß — wie noch die ältere Tradition ganz richtig angab, — das Kana des Johannes und bei Josephus (z. B. Bell. Jud. 1, 17, 5; de vita §. 16.) in dem heutigen Kâna el Jelîl (قانا الجليل) zu suchen ist, welches fast drei Stunden nördlich von Nazareth am Nordrande der Ebene el-Battauf, am Fuße des nördlichen Gebirges liegt, vgl. Ritter, a. a. O. S. 753 ff. 765; XV, 1. S. 389. Ob das im Talmud genannte כנה eine der genannten, oder eine davon verschiedene, dritte Stadt Kana gewesen sey, läßt sich kaum mehr bestimmen; sie wird dort als Grenze des untern Galiläa (gegen das obere) angeführt, s. *Lightfoot*, disquis. chorogr. ante hor. in ev. Johann. cap. II. §. 5. und Winer im R.W.B. Rüetschi.

Kanaan und die Kananiter. I. Kanaan, das Land. Kanaan ist der alte, inländische Name für das Land westlich vom Jordan, כְּנַעַן im A. T., bei den LXX *Χαναάν, Χαναναία,* einmal *Χαναν͂ιτις* und *Φοινίκη*. Auch die Griechen kannten den inländischen Namen. Stephanus Byz. sagt: *Χνᾶ, οὕτως ἡ Φοινίκη ἐκαλεῖτο.* Und daher hießen sie den Stammvater *Χνᾶς* nach Choeroboscus in den Anecdota graeca ed. Bekker III, 1181, und bei Philo Byblius p. 40 (Euseb. praep. ev. I, 10.). Nicht nur findet man den Namen Kanaan auf phönizischen Münzen bei Ekhel IV, 409, sondern nach Augustin expos. epist. ad Rom. kannten ihn ebenfalls die Punier: Rusticos, sagt er, juxta Hipponem interrogatos, unde essent, punice respondisse Chanani, i. e. Chananaeos esse. Selbst bei den Aegyptern kommt in diesem Sinn Canana vor. *Rosellini* Monumenti storici III. p. 340. 341. 437. 438. Movers, Phönizier II, 1. 21. Im A. T. wird der Ausdruck gewöhnlich gebraucht in Beziehung auf die vorisraelitische Bevölkerung.

Die gegenwärtig angenommene Etymologie dieses Wortes leitet es ab von כָּנַע, niedrig seyn, so daß also damit das Niederland bezeichnet ist, vielleicht im Gegensatz zu Aram, dem Oberland. So Bertheau, Movers u. v. A. Man nimmt dann an, daß die Kananiter im engern Sinn in den Niederungen der Meeresküste und des Jordans gewohnt haben, von denen dann in der Folge nach einer bekannten Analogie der Name auf das ganze gleichstammige Volk der Kananiter im weitern Sinn überging. Das Bedenkliche dieser Etymologie liegt nur darin, daß sich Leute in den Bergen schwerlich deßwegen, weil sie aus der Ebene kamen, oder weil sie sich mit Leuten aus der Ebene für blutsverwandt ansahen, werden Niederländer genannt haben. Indessen sind die andern Ableitungen noch weniger natürlich. So die von Paulus und Gesenius, nach denen der Grundbegriff כִּנְעָה, Habe, Waare wäre, vgl. Jer. 10, 17., so daß Kananiter Kaufleute hieße. Allerdings steht nicht selten Kananiter für Kaufmann: Hosea 12, 8. Jes. 23, 8. Hiob 40, 25. 30. Sprüchw. 31, 21. Hes. 17, 4. Allein Kaufmann ist nicht die erste, sondern die zweite Bedeutung, wie ja oft Fremde gewisse Gewerbsleute nach ihrem Volksnamen benennen, weil Leute dieses oder jenes Volks bei ihnen gerade dieses oder jenes Gewerbe treiben. Vgl. Chaldäer, Juden, Tolteken, Schweizer, Bregenzer, Italiener u. s. w. Eben so wenig läßt sich eine neuere Ableitung (von Redslob) halten, nach welcher Kanaan Unterwerfung, Unterworfene bezeichnete. Sprachlich allerdings ließe sich dagegen nichts einwenden (כָּנַע heißt gewöhnlich im Hiphil demüthigen, unterwerfen). Desto bestimmter sprechen die geschichtlichen Verhältnisse gegen diese Erklärung. Denn der Name ist älter als die Unterwerfung, ist inländisch, und ging von den Kananitern selbst aus, und zwar jedenfalls von einem speziellen Stamme, dessen mächtigsten Theile gar nicht unterworfen wurden, während umgekehrt solche Gegenden, die gleich Anfangs unterworfen wurden, das Ostjordanland, nie den Namen Kanaan erhielten. Vgl. über=

haupt über die Etymologie Bertheau; die Bewohner Paläſtina's 153, Movers I, 1. II, 1. 4 ff. Knobel, Völkertafel 306 ff., und von den Aeltern Roſenmüller, Alterth. II, 1. 75 ff. Sickler, Handbuch der alten Geographie 746 ff., *Millii* diss. select. 127 sqq. Dagegen wird die zuerſt angegebene Etymologie (Niederung) durch den urſprünglichen Begriff des Wortes geſchichtlich geſtützt. Denn neben andern verwandten Stämmen werden Kananiter im engern Sinne genannt. 1 Moſ. 15, 19. 2 Moſ. 3, 8; 13, 5; 23, 23. 28; 33, 2; 34, 11. 4 Moſ. 13, 30. (vgl. 14, 23.). 5 Moſ. 7, 1. Joſ. 3, 10; 24, 11. Und denſelben werden als Wohnſitze die Ebenen am Mittelmeere und am Jordan angewieſen, 4 Moſ. 13, 29. 30; 14, 25. Joſ. 11, 3; 16, 10; 17, 12. 5 Moſ. 11, 30. Namentlich werden Phönizien, Jeſ. 23, 11. Heſek. 16, 29. Obad. 20., und Philiſtäa, Zeph. 2, 5. ſo genannt. Bald dehnte ſich nun dieſer Begriff auf das ganze Land aus zwiſchen Jordan und Mittelmeer, Libanon und Arabiſcher Steppe, während im Gegenſatz dazu das Oſtjordanland Gilead hieß. 1 Moſ. 10, 15. 18. 19; 15, 6. 2 Moſ. 16, 35. 4 Moſ. 32, 32; beſ. 33, 51; 34, 5. 11; 35, 14. 5 Moſ. 2, 29; 11, 30. Joſ. 5, 11. 12; 13, 3; 16, 10; 22, 11. 32. Richter 1, 1. 1 Kön. 9, 16. Daher ſind denn namentlich viele Städte im Binnenland bereits in der Patriarchenzeit den Kananitern zugetheilt. 1 Moſ. 23, 2. 19; 33, 18; 35, 6; 48, 3. 7; 49, 13., vgl. Joſ. 21, 2; 22, 9. Richter 21, 16.

Ueber die Eigenthümlichkeit des Landes Kanaan im Allgemeinen vgl. den Artikel Paläſtina, im Einzelnen vgl. die Stämme, Städte, Flüſſe, Berge, Landſtriche und Gegenden u. ſ. w.

II. Das Volk der Kananiter.

a) Geſchichtliche Verhältniſſe der Kananiter in Kanaan ſeit ihrer Berührung mit den Iſraeliten. Schon zur Patriarchenzeit finden wir, wie wir ſo eben geſehen haben, die Kananiter in Kanaan neben andern Völkern, und zwar als das Hauptvolk, 1 Moſ. 14, 13. vgl. 10, 21; 11, 16; 12, 6. Wenn aber auch bereits Städte dieſes Volkes mit Königen erwähnt werden, ſo war damals doch das Land nicht dicht bevölkert, es war meiſtens von Nomaden bewohnt, und hatte etwa ein Ausſehen wie das jetzige Nordafrika mit ſeinen zerſtreuten Landſtädten und nomadiſirenden Beduinen und Kabylen. Daher konnte Abraham mit ſeinem einzigen Stamme fünf Könige überfallen und aus dem Felde ſchlagen. Die Heviter (ein kananitiſcher Stamm) ſprechen 1 Moſ. 34, 21: „geräumig liegt das Land vor uns.“ Daher wählte man Weiden, wo man wollte, 1 Moſ. 13, 9. Es iſt nach dem Ausdruck von Görres (aſiatiſche Mythengeſchichte (467) der erſte Anflug jugendlicher Völkerſchaften, der ſich unſern Blicken darſtellt. Ebenſo ſteht die ſpäter in dieſen Gegenden ſo ausgebildete Idololatrie noch zurück hinter einem einfachen Naturdienſte, wie ihn die Vorzeiten aller Völker aufweiſen, namentlich aber der verwandten Araber. Es finden ſich ſogar auch außer den Hebräern wirkliche Spuren eines uralten Monotheismus, die zwar beſtimmter bei den Semiten (Terachiten) erwähnt werden, 1 Moſ. 9, 26; 19; 24, 3. 27. 31. 60; 21, 17; 31, 23., die aber auch bei den hamitiſchen Kananitern nicht fehlen, wie uns das Beiſpiel des Melchiſedek zeigt, Königs der jebuſitiſchen Salem. Im Allgemeinen aber haben wir als die Religionsform der Kananiter in der damaligen Periode einen unmittelbaren Naturdienſt von Naturgöttern (nicht urſprünglich geiſtiger Götter, wie Movers, Muys u. A. wollen) zu denken, in der Art, wie er bei den Arabern noch lange fortdauerte, und wie er auch den ſpäteren Geſtaltungen der kananitiſchen Religion fortwährend zu Grunde lag. Vgl. die Artikel: Aſtarte, Baal, Atargatis, Chamos, Dagon, Drache, Haine, Höhen, Kalb, goldenes. Dieſer Naturdienſt war damals auch bei Semitenſtämmen verbreitet, beſonders den Terachiten in Meſopotamien.

Einen weit ausgebildeteren Grad ſowohl der Cultur überhaupt als der Religion nahmen die Kananiter mit den übrigen Völkern Paläſtina's ein nach der Zeit des Iſraelitiſchen Aufenthaltes in Aegypten. Jetzt iſt die Bevölkerung dicht, das Land mit zahlreichen Völkerſchaften beſät, 4 Moſ. 13, 29. 5 Moſ. 7, 11. Joſ. 11, 4.,

welche mächtiger sind als die Israeliten, 5 Mos. 7, 7. 17; 9, 1. und kräftigen Widerstand leisten. Große Städte widerstehen auf eigene Faust, lauter befestigte Städte mit hohen Mauern und Thoren, 5 Mos. 3, 5. Auch führen sie den Krieg auf künstliche Weise mit einer Menge von Streitwagen, 5 Mos. 3, 5. Jos. 17, 16., wie sie damals in Aegypten, bei den homerischen Griechen, dann bei den alten Celten in Gallien und Britannien, und auch noch in späteren Culturperioden bei Persern und Syrern üblich waren. Ferner blüht überall im Lande Ackerbau, Weinbau, Handel, 5 Mos. 6, 10. 11; 8, 7—9; 11, 10—12. Jos. 24, 13. Auch der Gebrauch der Schrift ergibt sich aus dem Namen Kiriath-Sepher, Schriftstadt, *πόλις γραμματέιον* bei den LXX. Die Verfassung dieser Städte und Völker war zwar auch jetzt noch meist monarchisch, 4 Mos. 21, 1. 5 Mos. 7, 24. Jos. 10, 3. 23; 11, 1 ff.; 12, 9. Richter 4, 2. Wir finden aber bereits auch schon republikanische Einrichtung, in den auch aus der karthagischen Geschichte bekannten Suffeten oder Richtern, *δικασταί,* wie sie Josephus contra Apionem I, 21. bei den Tyrern erwähnt. Daß diese obrigkeitlichen Personen bei den Kananitern sehr alt sind, zeigt ihr Vorkommen sowohl bei Karthagern als Israeliten. Sie weisen bereits auf eine über die Anfänge der Cultur hinausragende politische Entwicklung. Selbst die Laster einer bereits verkommenen Cultur, wie sie sich bei den ihrem Verfalle entgegenschleichenden Völkern vorfinden, fehlen auch hier nicht, 3 Mos. 3—30. In der Religion hatte sich das heidnische Prinzip mit seinen extremen Consequenzen eines unkeuschen und grausamen Cultus zu entwickeln angefangen, vgl. die Artikel Astarte und Baal, verbunden mit allen Arten der Zauberei, 2 Mos. 22, 17. 5 Mos. 18, 10 ff. Aus diesem Zustande erklärt sich auch der schroffe Gegensatz, in welchen die Israeliten fortan gegen die Kananiter sich stellten und stellen mußten, wenn sie ihre ewige Bedeutung für die Weltgeschichte bewahren und nicht selbst untergehen wollten.

Die Macht der kananitischen Binnenstaaten wurde durch die israelitische Einwanderung gebrochen, die Kananiter wurden zuerst von Josua, und dann in der Folge vielfach und mit großem Menschenverlust besiegt und unterworfen. Freiwillig unterwarfen sich bloß die Gibeoniten, Jos. 9. Phönizien und die Libanongegend wurden gar nicht unterworfen, Philistäa erst später. Die Bezwungenen und Unterworfenen lebten mit den Israeliten vermischt, Jos. 15. 63; 16, 10; 17, 12. Richter 3, 5; 1, 22, 27. 30—33. Darauf bezieht sich die Verfluchung Kanaans, 1 Mos. 9, 26. 27. Ezech. 13, 13; 16, 3. Nach dem strengen Gesetze freilich sollten keine ansäßigen kananitischen Heiden im Lande geduldet werden, 2 Mos. 23, 33. 5 Mos. 20, 17., die Kananiter sollten vertilgt oder vertrieben werden, 2 Mos. 23, 23. 33. 4 Mos. 33, 52. 5 Mos. 7. bes. 25 ff. Jede Verbindung mit denselben wurde untersagt, 2 Mos. 34, 15. 5 Mos. 7, 1; 13. Besonders waren Ehen mit Kananiterinnen verboten, 2 Mos. 34, 16. 5 Mos. 7, 3., wie dieselben schon zur Patriarchenzeit anstößig waren, 1 Mos. 24, 3; 28, 1. 8; 36, 2. Die Strenge des Gesetzes milderte sich aber im Leben, so daß die Kananiter vom Gesetze selbst unter gewissen Bedingungen geduldet waren. Sie mußten sich in manchen Stücken, so weit dies nur einigermaßen die Verschiedenheit der Religion zuließ, dem israelitischen Gesetze unterwerfen, 2 Mos. 12, 19. 3 Mos. 24, 22. 4 Mos. 9, 14; 15, 15 ff. 29. So war ihnen der Genuß des Blutes untersagt, 3 Mos. 17, 10 ff., ebenso die Menschenopfer, 3 Mos. 20, 2., die Lästerung Jehova's, 24, 16. Geboten dagegen war ihnen das Halten der Sabbathsruhe, 2 Mos. 20, 10; 23, 12. 5 Mos. 5, 14., die Feier des Sabbathjahres, 3 Mos. 25, 6., des Jubeljahres, 3 Mos. 25, 54., des Versöhnungstages, 3 Mos. 16, 29., z. Th. auch der Passahfeier, 2 Mos. 12, 19. Geboten waren ihnen ferner Reinigungsvorschriften, 3 Mos. 17, 15. 4 Mos. 19, 10., und Opfervorschriften wegen unvorsätzlichen Gesetzesübertretungen, 4 Mos. 15, 26. 29. Auch waren sie auf die mosaischen Gesetze über Ehe und Keuschheit verpflichtet, 3 Mos. 18, 26. Vgl. Knobel S. 337.

Manche der damals vertriebenen Kananiter sollen damals theils nach Phönizien, theils nach Afrika ausgewandert seyn. Ersteres liegt in der Natur der Sache, da die Israeliten von Süden her drängten, für letzteres spricht eine Stelle des Procopius,

Vandal. II, 10., welcher bei Tingitana ein Denkmal mit der Inschrift fand: *ἡμεῖς ἐσμεν οἱ φυγόντες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ λῄστου.* Noch jetzt sollen die Berbern bei den Arabern für Nachkommen dieser Flüchtlinge gelten, *Herbelot*, biblioth. orient. 201. Damit stimmt auch die hier am Anfang angeführte Stelle Augustins zusammen, nach der die Bauern in der Nähe von Hippo sich für Kananiter ausgeben. Wenn man nun auch die Originalität jener Inschrift bei Procop zugibt, so muß man sich doch vor der Annahme einer großen Ausdehnung jener Auswanderung nach Afrika in der Mitte des zweiten Jahrtausends hüten, denn einmal wohnten überhaupt Chamiten, d. h. Phut oder Put (Libyer) im nördlichen Afrika seit viel frühern Urzeiten, die später ihre Verwandtschaft mit den Phönizier-Kananitern eingesehen haben werden. Und dann sendeten die phönizischen Seestädte überall Kolonisten an die Küsten des Mittelmeers, die sich wohl Kananiter nennen konnten. Zumal aber eine Auswanderung der von Josua verdrängten Kananiter nach Amerika anzunehmen, wie früher so oft beliebt wurde, beruht auf keinen haltbaren Gründen, und widerspricht aller Kritik. S. meine Geschichte der amerikanischen Urreligionen S. 3. 653.

Die Zurückgebliebenen der Kananiter erhoben sich nicht selten über ihre israelitischen Besieger. Da sie ihre Töchter bisweilen, wiewohl mit strengem Tadel von Seiten der strengen Israeliten, an Israeliten verheiratheten, Richt. 3, 6; 14, 2. 2 Sam. 3, 3. 1 Kön. 11, 1; 16, 1. 31., — so wurden dadurch, so wie durch das Zusammenwohnen, die Israeliten sehr oft zur Theilnahme an dem Götzendienst verführt, wovon besonders in den historischen Büchern des A. T. so oft berichtet wird. Einige Male glückte es auch den Kananitern zur Zeit der Richter, die Oberhand über die Israeliten zu gewinnen. Erst von David wurden sie völlig bezwungen, der ihnen Jerusalem wegnahm. Salomon machte sie zu Frohnarbeitern, 1 Kön. 9, 20 ff. In solcher Stellung werden sie auch noch später erwähnt, Esra 9, 1. Auch scheinen diese Frohnarbeiter mit den Israeliten in das babylonische Exil abgeführt worden zu seyn, Jes. 12, 1; 53, 3 ff. Ezech. 14, 7; 47, 22 ff.

b) Die Stämme der Kananiter. Die Kananiter stellten niemals, auch nicht zur Zeit ihrer Unabhängigkeit, einen geschlossenen Gesammtstaat dar, sondern sie waren in eine Menge kleinerer Stämme und Staaten vertheilt. Bloß die phönizischen Städte im engern Sinn, und die Philisterstädte bildeten unter sich Eidsgenossenschaften. Letztere gehörten aber nicht eigentlich zu den Kananitern. Unter den kananitischen Stämmen werden in der Völkertafel 1 Mos. 10, 15—19. als Söhne Kanaans, des Urvaters oder eponymischen Heros folgende eilf Stämme namhaft gemacht: die Sidonier, Hethiter, Jebusiter, Amoriter, Girgasiter, Heviter, Arkiter, Siniter, Arvaditer, Zemariter und Hamathiter. Daß daneben auch noch ein besonderer Stamm der Kananiter im engern Sinne anzunehmen sey, ist oben schon bemerkt. Weil die andern von ihm den Namen erhielten, ist er als der Vater dargestellt. Wenn im Uebrigen Sidon der Erstgeborne Kanaans heißt, so kann sich dieser Ausdruck weniger auf den ältesten Wohnsitz und Ausgangspunkt der Kananiter beziehen, die, wie wir sehen werden, anderswoher gekommen sind, als auf die bekannte uralte Macht und Berühmtheit dieser Stadt, der ersten, wichtigsten Stadt der Phönizier (Kananiter) am Mittelmeer, Justin 18, 3., die zugleich als eine Gründung Agenors (Kanaans) galt, 9.; Curtius IV, 1. 15. IV, 4. 15. Ueber die übrigen kananitischen Stämme mit Ausnahme der Arvaditer und Hamathiter vergleiche die einzelnen Artikel. Nur ist hier noch über die Amoriter (Emoriter) nachzutragen, daß dieselben ebenso gut, wie die andern Stämme der Stammtafel zu den Kananitern zu zählen sind, und nicht, wie Knobel S. 801 ff. will, zu den semitischen Lud. Für letztere Annahme liegt kein Grund in dem Umstande, daß Amoriter im Ostjordan vorkommen, das ja nicht zu Kanaan gerechnet werde. Die auch von Knobel anerkannte historische Autorität der Stammtafel zählt die Amoriter zu bestimmt den Kananitern bei. Es können vorübergehend Kananiter im Ostjordanland gewohnt haben, wie das mit den Amoritern allerdings der Fall war, 4 Mos. 21, 26. 21 ff.; 32, 29.

Nicht nur wohnten aber ursprünglich daselbst die Riesenvölker der Zamzuniter und Emiter, sondern später wieder die Moabiter und Ammoniter. Wegen des letzteren Umstandes namentlich zählte man das Ostjordanland nicht zu Kanaan. Das Land hieß fortwährend Gefilde Moabs und Land der Ammoniter, 4 Mos. 22, 1. Jos. 13, 25. Doch kann auch erst noch ausnahmsweise das Land zu Kanaan gezählt werden, 2 Mos. 6, 4. 3 Mos. 25, 38. Ps. 105, 11. Im Uebrigen bildeten die Amoriter als vorzugsweise Höhenbewohner des Gebirges Juda bis nördlich von Sichem, 1 Mos. 14, 7. 13; 48, 22. 5 Mos. 1, 7; 19, 20. (von אָמִיר, Gipfel) den nächsten Gegensatz zu den Kananitern im engern Sinn, den Niederländern, 4 Mos. 13, 30. 5 Mos. 1, 7. 19. 20. Jos. 11, 3. Richter 1, 35. 36. Aber auch sie hatten eine solche allgemeine Bedeutung gewonnen, und waren so bestimmt Kananiter, daß ihr Name nicht selten für Kananiter im weitern Sinne gebraucht wird, 1 Mos. 10, 16; 15, 16. Jos. 24, 15. 18; 7, 7. Richt. 6, 10. Jes. 17, 9. Amos 2, 10. 1 Kön. 21, 26. 2 Kön. 21, 11. Vgl. den Art. Amoriter.

c) Die Herkunft der Kananiter. Weder nach der hebräischen, noch nach der griechischen Ueberlieferung sind die Kananiter-Phönizier solche Ureingeborne, von deren Einwanderung keine Ueberlieferung mehr sich vorfände. Sie sind Eingewanderte, und vor ihnen wohnten im Lande sogenannte Riesenvölker, wie das Alterthum beider Erdhälften ihrem Ursprunge nach unbekannte, von Einwanderern vorgefundene Urvölker bezeichnet. Das sind die Stämme der Rephaiter, Emiter, Susiter, Zamzuniter, Enakiter, Aviter. Neben diesen Riesenvölkern finden sich im Lande auch noch die Choriter (Horiter) oder Höhlenbewohner (von חוֹר, Höhle) als Aboriginer. Alle diese Stämme werden von den Hebräern gar nicht in ihre Völkertafeln eingereiht, ihr Ursprung wird vielmehr in eine vorsündfluthliche Zeit gesetzt, und auf die Bene Elohim zurückgeführt (1 Mos. 6, 4.). Dies ist die gewöhnliche Ansicht über diese Stämme, daß sie die Autochthonen gewesen. So Faber, Archäologie S. 86. Bertheau S. 138 ff. 151. 163. 176. Lengerke 179 ff. Ewald, Geschichte Israels I. 272. Dagegen zählt sie Knobel S. 204 ff. zu den Semiten, zu Lud. Nach ihm wohnten diese Semiten vor den Kananitern im Lande, letztere nahmen ihre Sprache an, daher sie semitisch redeten, später erst kam eine zweite Schicht Semiten, die Terachiten, in's Land, und unterjochten die Kananiter. Wir werden aber sehen, daß das Sprachverhältniß sich auf eine einfachere Weise erklärt. Wieder nach Andern, wie Lepsius (R.E. Bd. I. 148), Movers II, 1. 28. u. A.), sind die Kananiter die Urvölker Kanaans, wie überhaupt die Chamiten die Urvölker der Länder, in denen die Geschichte sie vorfindet, des Südens, und verbreiteten sich von da aus gen Norden, nach Bunsen kamen die Kananiter aus Aegypten. Allein die Kananiter, die in der hebräischen Völkertafel zu den Chamiten gezählt werden, sind mithin Noachiden, und gehören als solche der kaukasischen Race an, wie gegenwärtig die Kritik einverstanden ist (Völker anderer Racen, wie etwa die Neger, gehören nicht zu den Noachiden). Nun ist aber der Ausgangspunkt der kaukasischen Race der Ararat mit dem armenischen Hochland, wohin auch die Bibel den Noah verlegt, 1 Mos. 8, 4. Dies ist daher auch die ursprüngliche Heimath der Kananiter nach der biblischen Angabe, die zudem andere Urvölker in Kanaan voraussetzt, worin sie mit den Griechen übereinstimmt.

Die Griechen haben nämlich sowohl von den Phöniziern selbst, als von den Persern von einer Herkunft der Phönizier vom erythräischen Meere her, d. h. vom persischen Meerbusen, erfahren, Herodot I, 1. VII, 89. Strabo I, S. 42. XVI, 766. 784. Justin XVIII. 2., vgl. R.E. Bd. I, 630. Damit stimmt auch der chaldäische Mythus bei Berosus S. 48 überein, der die Menschen von denselben Gegenden ausgehen läßt. Vielleicht hängt auch damit zusammen, daß der Prophet Ezechiel 16, 29; 17, 4. Chaldäa Kanaan nennt. Auch noch die chamitischen Aethiopier finden wir in den Urzeiten in ebendenselben Gegenden. Der Kuschite Nimrod hatte ursprünglich seinen Sitz in Babylonien, Knobel 251. 339 ff. Nach Hellanicus (vgl. Steph. Byz. v. Χαλδαῖοι) hießen die Chaldäer (d. h. die Urbewohner Chaldäa's, die Babylonier) ursprünglich Kephener von dem Aethio-

pen Kepheus. Und nach Strabo XVI, 784 gab es am persischen Meerbusen Sidonier. Von dieser nächsten Herkunft der Phönizier, von der die Griechen seit Herodot Nachricht erhalten hatten, hat sich auch 1 Mos. 11, 8. eine Erinnerung erhalten. Diese Herkunft der Kananiter vom persischen Meerbusen haben wir uns übrigens als älter zu denken, denn das Einwandern der Terachiten in Kanaan, denn diese fanden jene bereits vor. Obschon unter den Neuern Hengstenberg (de rebus Tyriorum) und Movers der Herkunft der Kananiter vom erythräischen Meere entgegen sind, so ist doch dieselbe von den Meisten angenommen, von Michaelis, Winer, Bertheau, Knobel u. v. A.

Mit der zuvor angeführten Herleitung vom armenischen Hochlande vereinigt sich die Herleitung vom persischen Meerbusen einfach in der Annahme, daß jene auf eine noch ältere Urzeit zurückgeht, in welcher die Chamiten von Armenien aus zunächst an den persischen Meerbusen auswanderten.

d) Die Stammverwandtschaft der Kananiter. Die Völkertafel 1 Mos. 10. theilt, wie wir gesehen haben, die Kananiter den Chamiten zu, d. h. den Aethiopen im weitern Sinn des Worts nach dem ältesten Gebrauche des Wortes bei den Griechen, oder der arabischen, syroarabischen, turanischen Race der Neuern. Somit scheiden sie sich scharf von den Semiten, und das Bewußtseyn dieses Gegensatzes zieht sich durch die ganze israelitische Geschichte und Gesetzgebung hindurch.

Es kann nun freilich kein Zweifel darüber herrschen, daß die phönizisch-kananitische Sprache in der engsten Schwesterverwandtschaft, wo nicht Dialektsverwandtschaft mit der hebräischen stehe. Diese Verwandtschaft ergibt sich aus den in Inschriften erhaltenen phönizischen Sprachmonumenten, aus den von den Klassikern erhaltenen phönizischen und punischen Eigennamen, und endlich aus dem Sprachgebrauche des A. T. selbst, welches das Hebräische Sprache Kanaans nennt, Jes. 19, 18. Auch die Kirchenväter erkannten die Zusammengehörigkeit dieser Sprachen, wie überhaupt aller im Südwesten Asiens und im Norden Afrika's, Priscianus inst. V. 2. Isidorus Sevill. Orig. IX, 1. Man nannte diese Sprachen nach dem Vorgange des Hieronymus morgenländische Sprachen.

Es frägt sich: wie kamen Völker von anderer Abstammung, wie die semitischen Hebräer und die chamitischen Kananiter, zu so sehr verwandten Sprachen? Die ältere Ansicht nahm an, die Kananiter hätten die Sprache von den Hebräern angenommen, deren Sprache die Ursprache sey, die schon von den ersten Menschen gesprochen worden, und welche die Hebräer mit sich nach Kanaan gebracht hätten. Diese Lösung der Schwierigkeit häuft die Schwierigkeiten, und widerspricht den alten Völkerverhältnissen. Die andern Chamiten nämlich hatten ihre chamitischen Sprachen lange bevor die Hebräer mit ihnen oder mit den Kananitern in Berührung traten. So die Phönizier im engeren Sinn, die Aethiopen u. A. m. Ferner waren die Kananiter ein Culturvolk, bevor die Hebräer zu ihnen kamen und sie unterwarfen. Einwandernde, ungebildetere Völker nehmen aber eher die Sprache des ansäßigen Kulturvolkes an, als umgekehrt. Auch schon in der Patriarchenzeit waren die Kananiter zu den ersten Anfängen der Cultur im Landbau und Städtewesen übergegangen, während die hebräischen Patriarchen ein Nomadenleben führten.

Da somit eine Annahme der Sprache von den Hebräern her für die Kananiter nicht zuläßlich erschien, so machten neuere Kritiker die Kananiter und Hebräer zu Brudervölkern. So schon Schlözer in Eichhorns Repertorium für bibl. und morgenl. Literatur VIII, 161. Eichhorn selbst in der Allgemeinen Bibliothek der biblischen Literatur VI, S. 772, *Buttmann*, mythologus I, 232, Winer, Lex., Ewald, Gesch. I, 278, Movers I, 1 ff., Lengerke 185, Lepsius R.E. Bd. I, 148, Tuch, Genesis 245, Bunsen, Aegypten IV, 16, *Renan*, Histoire générale etc. des langues sémitiques. Ueberhaupt bekennt sich noch die Mehrzahl der neuern Kritiker zu dieser Ansicht. Man schrieb ganz einfach den Irrthum in der Völkertafel dem Nationalhasse zu, welcher eine gemeinschaftliche Abstammung verabscheut haben sollte.

Mit dieser neuern Auffassung hängt auch der neuere Sprachgebrauch zusammen, nach welchem man nun alle mit den Kananitern verwandten Völker so gut wie die He-

bräer Semiten nannte. Der Name morgenländische Sprachen mußte damals allerdings aufgegeben werden. Denn die seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts verbreitete Kenntniß der Sprachen des Morgenlandes (Zend, Sanskrit u. s. w.) zeigte unabweislich, daß nicht alle Sprachen des letztern zu einer und derselben Sprachenfamilie gehören, sondern daß, abgesehen von den Sprachen Ostasiens, die Sprachen des Morgenlandes westlich vom Ganges vorherrschend in zwei große Sprachenfamilien zerfallen, in die indogermanische einerseits, und anderseits in die Familie derjenigen Sprachen, zu der das Hebräische gehört. Da man nun glaubte, das Hebräische für die ursprüngliche Sprache der semitischen Hebräer ansehen zu müssen, so nannte man sämmtliche Sprachen dieser zweiten Familie semitische. So seit Schlözer und Eichhorn. Diese Benennung sämmtlicher Sprachen der chamitischen Völker ist seit einem Jahrhundert im Gebrauch geblieben, und hat in der biblischen Kritik, in der Religionsgeschichte und Geschichtsphilosophie große Verwirrung und die willkürlichsten Völkerkarakteristiken angerichtet. Denn man setzte fortan ganz der biblischen Ueberlieferung entgegen Semiten und Indogermanen (Arier, Iranier) in Gegensatz. Es wäre dasselbe fehlerhafte Verfahren, wenn man die Neger zu den Aethiopen zählen wollte deßwegen, weil nun einmal Blumenbach die Negerrace die äthiopische nannte.

Der Verfasser dieses Artikels hat vor zwanzig Jahren in einer Abhandlung über Vorderasien vor und nach Israels Aufenthalt in Aegypten (Schweizerisches Museum 1837. S. 275 ff., bes. 282) darauf hingewiesen, wie viel einfacher und naturgemäßer die Annahme sey, daß die Hebräer die Sprache von den Kananiten angenommen haben. Schon Grotius und Clericus hatten diese Ansicht ausgesprochen und Gesenius hatte sie angenommen (Geschichte der hebr. Sprache S. 16 NB. 15, vgl. S. 15 Anm., und im Lexic. voce כְּנַעַן). Man gab aber der Sache keine Consequenz. Die Gründe für jene Annahme sind folgende. Die hebräische Völkertafel gruppirte und sonderte die Völker nicht nach Nationalliebe und Nationalhaß. Denn die Hebräer standen zu Völkern im starken Gegensatz, die sie nicht bloß zu den Semiten, sondern zu den Terachiten rechneten, wie die Edomiter, Ammoniter, Moabiter, wenigstens in stärkerem als die chamitischen Aegypter (vgl. Bertheau 174). Hätte der Nationalhaß solche Wirkungen gehabt, so hätten die Hebräer die Chamiten, und mit ihnen die Kananiter nicht auf den gemeinschaftlichen Stammvater Noach zurückführen können. Die Hebräer und Kananiter gehören also verschiedenen Familien an, und die Stammtafel steht in ihrem historischen Rechte. Dieses Recht haben ihr auch seither Bertheau 174. 179, und besonders Knobel in seiner gelehrten Untersuchung über die Völkertafel der Genesis (1850) vindizirt. Dieses historische Recht sieht aber Knobel durch die Aehnlichkeit der Farbe und der Sprache bewiesen, und dadurch setzt er dasselbe auf schwache Füße. Was die Farbe anbetrifft, so sollen die Semiten röthlich seyn, die Chamiten dunkel. Allein wenn dies auch im Allgemeinen zugestanden werden kann, so finden durch Lokaleinflüsse so viele Abweichungen statt, daß die Eintheilung der Völkertafel unmöglich auf der Farbe beruhen kann. Es gab sogar weiße Aethiopen (Knobel 11. 239. 242. 243. 317). Die chamitischen Phönizier waren durchschnittlich heller als die Aethiopen und sollen sogar von der rothen Farbe den griechischen Namen Phönizier erhalten haben. Nicht minder wechseln die Stämme Arabiens zwischen lichtgelb, bräunlich weiß und dunkel. Prichard, Naturgeschichte des Menschen Bd. III, 2. 617, vgl. Knobel 262. Ebenso verschieden war die Farbe der chamitischen Aegypter, bald schwarz, bald roth, bald braun, so daß Blumenbach nach der Farbe drei ägyptische Racen annimmt, und auch A. von Humboldt von einer weißen Aegypterrace sprechen kann. Umgekehrt waren die semitischen Edomiter roth. Im Allgemeinen zählen die Naturforscher alle Kaukasier zur weißen Race. Ebenso wenig kann die Sprache den Eintheilungsgrund geben, da ja chamitische Völker, wie Kopten und Phönizier, mit den semitischen Hebräern, Aramäern, Chaldäern ganz verwandte Sprachen redeten. Der Eintheilungsgrund muß in historischer Ueberlieferung von der Abstammung beruhen. Denn auch in den Wohnsitzen kann der Grund nicht liegen, so daß die

Chamiten im Süden wohnten, die Semiten im Norden, da ja erstere auch von Norden herkamen, letztere auch in den Süden einwanderten. Obschon also diese Ansicht an Rosenmüller, Bertheau, Lengerke, Tuch, Winer, Prichard (III. 7 ff.), Knobel gewichtige Vertreter hat, so muß sie doch aufgegeben werden.

Da nun nichts anders übrig bleibt als anzunehmen, daß Völker verschiedenen Ursprungs ihre Sprachen von einander angenommen haben, so ging Knobel wieder zur alten Ansicht zurück, daß die Kananiter die Sprache von den Hebräern angenommen hätten. So auch Quatremère, Muys u. A. Demjenigen, was schon oben gegen diese ältere Ansicht ist angeführt worden, fügen wir hier noch Folgendes bei, was zugleich die Ansicht stützen wird, daß die Hebräer ihre Sprache von den Kananitern eintauschten. Einmal sprachen alle chamitischen Völker der Völkertafel jene chamitischen (bisher fälschlicher Weise semitisch genannten) Sprachen. Von den Phönizier-Kananitern, den Aethiopiern, Nordafrikanern (Put) ist dies bekannt. Bloß wegen der Aegypter ist man noch nicht einig. Aber schon die innige Verwandtschaft der Aegypter mit den Aethiopen muß auf den richtigen Weg weisen. Ebenso daß sich die Aegypter selbst zu den Chamiten zählten, sie nannten ihr Land Khemi oder Chaemi. Wegen der Sprache hatten Wörterzusammenstellungen des Aegyptischen mit Chamitischen (sogenannten Semitischen) gegeben Wilkins, Forster, Tychsen, Vater. Dagegen läugneten bestimmt die Verwandtschaft des Aegyptischen mit dem Chamitischen (Semitischen) Jablonsky, Lacroze, Michaelis, Prichard. Aber die neuern Untersuchungen von Gesenius, Benfey, Ernst Meier, Böttiger, Lepsius, Rougé, Dietrich, Bunsen, Max Müller zeigen die Verwandtschaft beider Sprachen. Wenn Bunsen (V, 2.) und Max Müller u. A. sogar die Theorie aufstellen, daß das Semitische (also das wirklich Chamitische, das Phönizische, Hebräische) eine bloße Fortbildung des Chamitischen (Aegyptischen) sey, so führt diese Theorie auf dieselbe Ansicht. Also alle in der Völkertafel als Chamiten aufgeführten Völker redeten die in neuerer Zeit fälschlich semitisch geheißene Sprache, die man also chamitische wird nennen müssen. Umgekehrt sprachen nur diejenigen semitischen Völker diese chamitischen Sprachen, die in chamitische Länder einwanderten. Außer den Hebräern, die überhaupt fortwährend mit der größten Leichtigkeit sich die Sprache desjenigen Volkes aneigneten, unter dem sie wohnten, ohne auch nur das Geringste von ihrer Nationalität dadurch einzubüßen, die Chaldäer, Aramäer, Amalekiter und Ismaeliten. Die Chaldäer sind ursprünglich Arier (Schlözer, Michaelis, Adelung, Gesenius und die Neuern), und nahmen erst in Babylonien von den babylonischen Urbewohnern, Aethiopen im weitern Sinne des Wortes (Nimrod), diejenige Sprache an, die man jetzt die chaldäische nennt. Es ist dasselbe Verhältniß wie mit den Hebräern. Die Aramäer kamen ebenfalls aus dem Norden in chamitische Länder, Amos 9, 7. Daß die Amalekiter und Ismaeliten die Sprache der übrigen arabischen Stämme annahmen, ist bekannt. Die übrigen Semiten aber, die sich selbständiger in der Sprache erhalten hatten, redeten mehr oder weniger rein indogermanische Sprachen. Bei den Persern (Elam) ist es klar. Auch die Assyrer sind Indogermanen, wie Gesenius, Tuch, Hitzig, Bertheau, Botta u. s. w. übereinstimmen. Die Lydier sind ebenfalls Arier, Muys 231. 236. Die Hebräer aber nahmen noch andere Culturelemente von den Kananitern an außer der Sprache, besonders die Buchstabenschrift, republikanische Verfassungsformen (Suffeten), Architektur, u. dgl. Auch mischten sich in ganz Vorderasien nordische (semitische) Religionselemente mit südlichen (chamitischen), wie früher Stuhr zeigte und auch neulich Windischmann in den Ursagen der Arier. Die Annahme der kananitischen Sprache von Seite der Hebräer ist wahrscheinlich schon zur Patriarchenzeit geschehen, denn damals hatten sie überhaupt ihre Sprache geändert, 1 Mos. 31, 47. Knobel 176. Liber Cosri II, 68. Gesens Geschichte S. 15. Wegen dieser Annahme der Sprache von den Kananitern nannten eben auch später die Hebräer ihre Sprache Sprache Kanaans, Jes. 19, 18. Die Hebräer müssen also als Semiten ursprünglich eine indogermanische, und zwar eine arische oder iranische Sprache gesprochen haben, wie sie durchgängig in denjenigen Gegenden zu Hause ist, aus denen die Hebräer und die andern Semiten herkamen, und

von welcher semitischen Sprache diejenigen Sprachtheile im Hebräischen abzuleiten sind, die mit dem Griechisch-Lateinischen oder mit dem Sanskrit übereinstimmen. Vgl. Klaproth, Asia polyglotta, und die neuern Ausgaben von Gesenius hebr. Wörterbuch. Ebenso haben die Chaldäer und Aramäer in ihrer Urheimath arische Sprachen geredet, und das sogenannte Aramäische und Chaldäische erst in der neuen südlichen Heimath aufgenommen, doch ebenfalls so, daß einzelne Elemente ihrer semitischen (arischen) Ursprache beibehalten worden sind. Es ist dieselbe Erscheinung, die auch das europäische Mittelalter darbietet, in welchem eine Menge germanischer Stämme romanische Sprachen angenommen haben. Ueber Sprachvertauschungen der Art vgl. A. v. Humboldt's Kosmos I, 384. Obige Ansicht wird auch durch die neuere Untersuchung über Ninive durch Layard, Rawlinson und Fresnel bestätigt. Rawlinson nennt mit Recht das Chaldäische eine chamitische Sprache, der er das Skythische entgegensetzt, wie er das nordische Element nennt. Nach Fresnel haben Arier mit den Stammverwandten Nimrods, dem rothen, südlichen Stamme, sich und ihre Sprache gemischt. Journal asiatique 1853. Juni und Juli. Ausland 1856. Nr. 36 nach dem Athenaeum Français, — Magazin der Lit. des Ausl. 1856. Nr. 63.

Vgl. über die Kananiter überh. *Bocharti* Phaleg et Canaan, *Relandi* Palaestina, die Werke von Winer, Raumer und Ackermann über Palästina, den Aufsatz im Schweizerischen Museum über Vorderasien vor und nach Israels Aufenthalt in Aegypten, Bertheau's Beiträge, Lengerke's Kenaan, Movers Phönizier, Knobel's Völkertafel, Muys, Griechenland und der Orient S. 209 ff., *Renan*, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques P. I. Paris. 1855. J. Georg Müller.

Kandace, *Κανδάκη* war der Titel der Königinnen des äthiopischen Reiches, dessen Residenz Napata war, nördlich von Meroë; der Name scheint nicht semitischen Ursprunges zu seyn, wenigstens ist bis jetzt noch keine befriedigende Etymologie desselben nachgewiesen worden. Etwa von den Zeiten Alexanders d. Gr. an bis herab auf Eusebius (H. E. II, 1.) finden wir Königinnen jenes Namens erwähnt, s. Strabo XVII. p. 820; Dio Cass. 54, 5; Plin. H. N. 6, 35. In der Apostelgeschichte (8, 27 ff.) wird bekanntlich ein Eunuche der damals regierenden Kandace erwähnt, der ihr Schatzmeister war und ein Proselyte des Thors gewesen seyn wird, da er nach Jerusalem gekommen war, anzubeten und unterwegs im Propheten Jesaja Kap. 53. las; als Verschnittener kann er wegen 5 Mos. 23, 1. kein Jude gewesen seyn; das Wort *εὐνοῦχος* aber bloß allgemein = Kämmerer, Hofbeamter zu deuten, wie es sonst etwa auch vorkommt, dazu ist hier um so weniger ein Grund vorhanden, da nach der ganzen Intention der Erzählung und dem Pragmatismus der Apostelgeschichte offenbar die Bekehrung eines Heiden erzählt werden soll. Auf der Heimreise zwischen Asdod und Gaza durch Philippus bekehrt und getauft, mag dieser Eunuche, dessen Namen eine, übrigens ganz unsichere, Tradition Judich nennt, allerdings die ersten Lichtfunken des Evangeliums in seine afrikanische Heimath getragen haben, doch ist es falsch und grundlos, ihn zum eigentlichen ersten Verkündiger des Christenthums in jenen Gegenden zu machen (vgl. Iren. 3, 12.), da die Evangelisation Aethiopiens weit später fällt, vgl. Ludolf, hist. aethiop. II, 4, 7; III, 2; R.E. Bd. I. S. 166; Winer im R.W.B. und Forbiger in Pauly's Real-Encykl. d. class. Alterth. V. S. 409. Rüetschi.

Kanon, Sinn des Wortes in der christlichen Kirche, s. d. Art. Glaubensregel, Kanon des A. T., Kanonen- und Decretalensammlungen, Kanoniker und Kanonissen, Kanonisation.

Kanon des Alten Testaments (wobei auch Apokryphen des A. T.). Die hebräischen Schriften des A. T. sind zu einem Corpus verbunden, welches in drei Theile zerfällt: 1) תּוֹרָה, der Pentateuch; 2) נְבִיאִים und zwar a) רִאשׁוֹנִים, prophetae anteriores, die Geschichtbücher Josua — Könige; b) אַחֲרוֹנִים, proph. posteriores, die drei großen und die zwölf kleinen Propheten; 3) כְּתוּבִים, Hagiographen. Daher ist der Gesamttitel der hebräischen Bibel תורה נביאים וכתובים. Wie diese Sammlung entstanden und welche Bedeutung ihr bei den Juden beigelegt worden ist, haben wir

zuerst darzustellen. Mit den in der hebräischen Bibel enthaltenen Büchern sind in der alexandrinischen Uebersetzung derselben mehrere Schriften jüngeren Ursprungs verbunden worden und es hat sich so eine erweiterte Sammlung alttestamentlicher Schriften gebildet. Um die Frage, welche Dignität den in der griechischen Bibel hinzugekommenen Schriften denen des hebräischen Corpus gegenüber zukomme, handelte es sich hauptsächlich bei der Festsetzung des alttestamentlichen Kanons in der christlichen Kirche, deren Geschichte den zweiten Theil dieses Artikels bildet.

I. Geschichte des alttestamentlichen Kanons bei den Juden. Daß mit der Sammlung der heiligen Schriften bei dem israelitischen Volke frühzeitig der Anfang gemacht worden sey, wird schon durch die Analogie des Verfahrens der benachbarten Völker wahrscheinlich gemacht *) und durch Angaben des A. T. selbst bestätigt. Als die Grundlage der heiligen Literatur ist das Gesetzbuch zu betrachten, welches nicht bloß in die Hände der Priester übergeben (5 Mos. 17, 18; 31, 9.), sondern auch, wie Aehnliches mit heil. Schriften bei andern Völkern geschah (vgl. Hävernicks Einl. in's A. T. 2. Aufl. von Keil I. S. 19), im Heiligthum und zwar als die Bundesurkunde nach 5 Mos. 31, 26. zur Seite der Bundeslade aufbewahrt wurde. In demselben Buche wurde nach Jos. 24, 6. von Josua die Bundeserneuerung verzeichnet; ebenso erwähnt noch 1 Sam. 10, 25. das vor Jehova gelegte Buch, in welches Samuel das Königsrecht eingetragen hatte. Gegen das Vorhandenseyn eines solchen Buchs beweist 1 Kön. 8, 9. nichts, da an dieser Stelle nur davon die Rede ist, was in der Bundeslade sich befunden habe **). Weitere Zeugnisse über am Heiligthum deponirte Schriften fehlen, und wenn nach den aus Jos. und 1 Sam. angeführten Stellen für die ältere Zeit auf das Vorhandenseyn einer über die Thora hinausgehenden Sammlung heiliger Urkunden geschlossen werden darf, so setzt dagegen die spätere Erzählung, 2 Kön. 22, 8 ff. 2 Chron. 34, 14 ff. bloß die Aufbewahrung des Gesetzbuches im Tempel voraus. Dagegen finden sich im A. T. Spuren sonstiger auf die Sammlung der heil. Literatur gerichteten Thätigkeit. Schon aus der frühsten Zeit wird von Sammlungen heiliger Gesänge berichtet; denn das 4 Mos. 21, 14. erwähnte Buch der Kriege Jehova's war nach den dort aus demselben mitgetheilten Stellen ein poetisches. Von demselben ist wahrscheinlich zu unterscheiden das Jos. 10, 13. 2 Sam. 1, 18. citirte סֵפֶר הַיָּשָׁר, das Buch des Wackern. Während nämlich das Buch der Kriege Jehova's die göttlichen Großthaten feierte, scheint das letztere ein theokratisches Heldenbuch gewesen zu seyn. Die durch David begründete Ordnung des Gesanges bei'm Cultus mußte alsbald das Bedürfniß einer Psalmensammlung erzeugen. Besonders merkwürdig aber ist die Notiz, Spr. 25, 1. über die Zusammenstellung salomonischer Sprüche durch die Männer des Hiskia, da dieselbe auf eine officiell geübte Redactionsthätigkeit hinweist. Was die prophetische Literatur betrifft, so ist jene ἀκριβὴς διαδοχή (Jos. c. Ap. 1, 8.), welche nicht bloß in den prophetischen Geschichtbüchern, sondern auch in den Weissagungen, unter denen die jüngern so häufig an die älteren bestätigend und weiterführend anknüpfen, unzweifelhaft hervortritt, kaum zu erklären, wenn nicht eine gewisse Sicherheit in der Ueberlieferung derselben stattfand. Diese Ueberlieferung war vermuthlich zunächst an die Prophetenschulen gebunden; daneben muß aber allerdings das prophetische Wort in freierer Weise in den Kreisen der Frommen sich fortgepflanzt haben (vgl. Jes. 8, 16.); knüpft doch selbst der Hirte Amos, der (7, 14.) aus keiner Prophetenschule hervorgegangen war, an frühere Weissagung an. Der

*) So hatten die Aegypter nach Clem. Al. strom. VI, 4. einen Kanon von 42 heiligen Büchern, die sogenannten Schriften des Hermes, welche auf den ganzen Umfang des priesterlichen Wissens sich erstreckten, eine Sammlung, die nach Bunsen (Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte Bd. I. S. 34 ff.) spätestens unter den Psammetichen geschlossen worden seyn muß, es aber wahrscheinlich schon früher war. Ueber die heiligen Schriften der Phönizier und Babylonier s. Movers, Phönicier I. S. 89 ff.

**) Ueber die rabbinische Meinung, daß die Thora in der Bundeslade aufbewahrt worden sey, s. Keil bei Hävernick a. a. O. S. 22.

üppig wuchernden falschen Prophetie gegenüber kann, schon gemäß der Verordnung 5 Mos. 18, 21 f., die Ueberlieferung der Weissagungen nur als eine sichtende, pneumatisch kritische gedacht werden (vgl. Jer. 23, 28.). Insoweit ist etwas Wahres an der Meinung älterer Theologen (s. Löscher, de causis linguae hebr. p. 71; Wolf, bibl. hebr. II. p. 6), daß der alttestamentliche Kanon nicht erst nach dem Exil durch Zusammenstellung und Sanktionirung der zerstreuten älteren heiligen Schriften entstanden sey, sondern daß derselbe bereits im Laufe der früheren Jahrhunderte, indem einzelne Schriften interna luce ac dignitate (Löscher a. a. O.) sich legitimirten, allmählich sich gebildet habe. Merkwürdig ist, in welchem Umfang namentlich bei Jeremia die Benützung von Schriften, welche in unserem alttestamentlichen Kanon sich befinden, sich nachweisen läßt. (S. hierüber besonders Küper, Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex 1837.) Doch ist, wenn von der Thora abgesehen wird, von einer öffentlich anerkannten Sammlung heiliger Schriften in der vorexilischen Zeit keine sichere Spur vorhanden, und es ist gewagt, das ספר יהוה in Jes. 34, 16., das überhaupt verschiedene Deutungen zuläßt, mit Keil (a. a. O. S. 23) hierauf zu beziehen. Die bei Abulfaradsch sich findende Sage, daß Jeremia bei der Verbrennung des Tempels die heiligen Schriften verborgen habe — worauf selbst Pareau, instit. interpr. V. T. S. 51 Gewicht legt — hat ebenso wenig historischen Werth als die Erzählung 2 Makk. 2, 4 ff., an welche sich jene Sage erst angeknüpft hat. Noch vor dem Ende des babylonischen Exils scheint die Sammlung der ein zusammenhängendes Ganze bildenden Geschichtbücher, welche — weil vorzugsweise auf prophetischen Geschichtsquellen beruhend — den Namen der vorderen Propheten führt, abgeschlossen worden zu seyn; wenigstens führt kein Datum auf eine spätere Zeit. Nach dem Exil erscheinen zuerst, Sach. 7, 12., Gesetz und Propheten neben einander in einer Weise erwähnt, welche anzudeuten scheint, daß man beide bereits als verbundene heilige Schriften zu betrachten gewohnt war (Keil a. a. O. S. 50) *). Das Bedürfniß einer festen Sammlung der geretteten heiligen Literatur mußte jetzt um so stärker sich geltend machen, je mehr mit dem allmähligen Schwinden des mündlichen prophetischen Wortes das Volk auf die in Schrift gefaßte Offenbarung angewiesen war. Von vorn herein wird man zu der Annahme geneigt seyn, daß der Mann, der als Begründer der neuen gottesdienstlichen Ordnungen zu betrachten ist und zugleich an der Spitze der Sopherim steht, daß Esra auch der heiligen Literatur seine Thätigkeit zugewendet haben werde. Doch ist über Esra's Thätigkeit für die Herstellung des alttestamentlichen Kanons in den nachexilischen Geschichtbüchern des A. T. nichts berichtet, und wir sehen uns deßhalb lediglich auf die späteren Sagen angewiesen. Nach der einen derselben, welche in dem wahrscheinlich am Ende des ersten oder am Anfang des zweiten Jahrh. n. Chr. verfaßten sogenannten vierten Buch des Esra K. 14. sich findet, soll Esra vermöge göttlicher Eingebung 94 **) Bücher durch 3 (vulg. 5) Männer in 40 Tagen haben abfassen lassen, von denen er 70, „darin eine Quelle des Verstandes ist und ein Brunn der Weisheit und ein Fluß der Wissenschaft," bloß den Weisen des Volkes übergab ***), die übrigen aber veröffentlichte, „daß es beide, der Würdige und Unwürdige lesen." Daß unter den letzteren die 24 Bücher des alttest. Kanons (nach der später zu erwähnenden Zählung) gemeint sind, ist nicht zu bezweifeln, und hiernach findet sich nun bei mehreren Kirchenvätern, Clem. Alex. strom. I, 21. 22., Tertull. de cultu fem. I, 3.,

---

*) Ueber die ספרים Dan. 9, 2., woraus bei der Unbestimmtheit des Ausdrucks nach keiner Seite hin etwas Sicheres gefolgert werden kann, s. ebenfalls Keil a. a. O. S. 29.

**) So nach der ohne Zweifel richtigen Lesart des äthiopischen und arabischen Textes, wofür die Vulgata 204 hat. Doch hat Anger (s. d. Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. Bd 5. S. 105) in einer Dresdener Handschrift der Vulg. die Lesart 904 gefunden, welche darauf hinweist, daß auch hier im Texte ursprünglich 94 gestanden hat.

***) Ueber diese Zählung von 70 jüdischen Geheimschriften s. Thilo zum Ev. Nicod. K. 28. im Cod. apocr. N. T. I. S. 791 ff.

Iren. adv. haer. 3, 21. (25)*), Theodoret im Vorwort des Comm. zum Hohenlied u. a. die Angabe, daß Esra die bei der chaldäischen Wegführung des Volkes zu Grunde gegangenen heiligen Schriften des A. T. zur Zeit des Artaxerxes durch Inspiration wieder hergestellt habe. In Uebereinstimmung mit dieser Sage hinsichtlich der Zeit, in welcher der alttest. Kanon abgeschlossen worden seyn soll, aber in anderer Beziehung wesentlich abweichend ist die talmudische Tradition, welche in der babylonischen Gemara baba bathra fol. 13 b. und 14 b. enthalten ist. Hier wird von dem Untergang und der Restitution der älteren Schriften, genau genommen auch von einer Sammlung derselben durch Esra nichts gesagt. Die erste Stelle führt die Dreitheiligkeit des Kanons im Allgemeinen auf die Auctorität der Weisen zurück; in der zweiten Stelle aber wird den Männern der großen Synagoge, dem Esra und dem Nehemia nur die Abfassung, beziehungsweise Redaction der jüngeren Schriften des Kanons zugeschrieben **). Die sehr verschieden gefaßte Stelle wird nämlich so zu erklären seyn, daß כָּתַב, wenn es auch nicht geradezu bloß »in den Kanon eintragen« heißt, doch eben die schließliche Niederschreibung und Redaction der Bücher für den Zweck ihrer Aufnahme in den Kanon bezeichnet ***). Die Stelle betrachtet demnach die älteren Bestandtheile des Kanons als durch ältere theokratische Auctoritäten abgeschlossen; sie läßt den Esra und seine Zeitge-

---

*) Irenäus hat vorher von der an die 70 Dollmetscher gleichmäßig erfolgten Eingebung der griechischen Uebersetzung des A. T. gehandelt und fährt dann fort: *καὶ οὐδέν γε θαυμαστόν, τὸν θεὸν τοῦτο ἐνηργηκέναι, ὅς γε καὶ ἐν τῇ ἐπὶ Ναβουχοδονόσορ αἰχμαλωσίᾳ τοῦ λαοῦ διαφθαρεισῶν τῶν γραφῶν — — ἔπειτα ἐν τοῖς χρόνοις Αρταξέρξου τοῦ Περσῶν βασιλέως ἐνέπνευσεν Ἔσδρᾳ τῷ ἱερεῖ ἐκ τῆς φυλῆς Λευὶ τοὺς τῶν προγεγονότων προφητῶν πάντας ἀνατάξασθαι λόγους καὶ ἀποκαταστῆσαι τῷ λαῷ τὴν διὰ Μωσέως νομοθεσίαν.* Nach dem Zusammenhang der Stelle sind die letzten Worte nicht (mit Hävernick a. a. O. S. 44) von der bloßen Anordnung des Kanons, sondern von der Reproduktion der kanonischen Bücher zu verstehen.

) Die Stelle lautet nach Wähner's (antiq. Ebr. I. p. 13) genauer Uebersetzung und Erläuterung so: Quis autem scripsit illos (libros biblicos)? ***Moses* scripsit librum suum, sectionem de Bileamo et Jobum. ***Josua*** scripsit librum suum et octo versus (ultimos) Pentateuchi. ***Samuel*** scripsit librum suum, librum Judicum et Ruthae. ***David*** conscripsit librum Psalmorum (quorum tamen nonnulli sunt compositi) per decem venerabiles senes (nimirum) per Adamum (hominem) primum, per Melchisedecum, per Abrahamum, per Mosen, per Hemanem, per Jeduthunem, per Asaphum et tres filios Korachi. ***Jeremias*** scripsit librum suum, libros Regum et Threnos. ***Hiskias*** et amici ejus (libros, quorum) memoriale JaMSCHaK (est, nempe) Jesajae librum, Proverbia, Canticum canticorum et Ecclesiasten (in litteras redegerunt). ***Viri synagogae magnae*** (libros, quorum) memoriale KaNDaG (est, nimirum) Ezechielem, duodecim (prophetas minores) Danielem et volumen Estherae. ***Esra*** scripsit librum suum et genealogias librorum Chronicorum duxit ad sua usque tempora. — — Quis vero cetera eorum (librorum Chronicorum) computavit (אסקיה genauer: hinangeführt näml. zum Schlusse)? ***Nehemia*** filius Checaliae.

***) Noch nach Herzfeld (Gesch. des Volks Israel von Vollendung des zweiten Tempels Bd. 2. S. 94) soll כתב an der bezeichneten Stelle theils bedeuten „ein mündlich Ueberliefertes niederschreiben," theils „wirklich abfassen," theils endlich „eintragen in den Kanon." Wird dagegen mit Keil das כתב von der Abfassung der Bücher in der Gestalt, in welcher sie in den Kanon einverleibt sind, verstanden, so hat das Wort in der ganzen Stelle die gleiche Bedeutung, und es bedarf auch nicht der Aushülfe von Raschi, der meint: Ezechiel und Daniel haben ihre Bücher nicht selbst geschrieben, weil sie außerhalb des heiligen Landes geweissagt, die Weissagungen der kleinen Propheten seyen wegen ihrer Kürze nicht von ihnen selbst geschrieben worden u. dgl. — Wenn es von David heißt: דוד כתב ספר תהלים על־ידי עשרה זקנים (was nur erklärt werden kann: David schrieb das Psalmbuch so, daß er solches, was von den Händen der zehn Alten herrührte, aufnahm), so ist deutlich, daß כתב in der fraglichen Stelle nicht durchaus das erste Niederschreiben bezeichnen soll.

nossen die jüngeren Bestandtheile hinzufügen und schreibt ihnen somit nur die Vollendung des Kanons zu (vgl. Wähner a. a. O. S. 17 und Keil bei Hävernick a. a. O. S. 41 f.) Erst bei Elias Levita (Masoreth Hammasoreth übers. von Semler S. 46 f., vgl. Hottinger, thes. philol. ed. II. S. 454 f.) erscheint die talmudische Tradition dahin ausgeprägt, daß die vorher unverbundenen 24 Bücher durch Esra und die große Synagoge zusammengefügt und in die drei Theile Thora, Propheten und Chetubhim geschieden, die beiden letzteren aber noch nicht in die Ordnung gesetzt worden seyen, welche ihnen von den Talmudisten in Baba bathra angewiesen ist. Fortan erscheint diese rabbinische Ueberlieferung längere Zeit in solchem Ansehen, daß noch Hottinger (a. a. O. S. 111) der abweichenden Ansicht römischer Theologen gegenüber den Ausspruch wagt: inconcussum hactenus et tam apud Christianos quam Judaeos ἀναμφισβήτητον fuit principium, simul et semel Canonem V. T. autoritate prorsus divina constitutum esse ab Esdra et viris synagogae magnae. In demselben Maße wurde sie später geringschätzig behandelt; meinte doch de Wette, sie sey nicht einmal Gegenstand der Widerlegung; namentlich wurde die große Synagoge in das Reich der Fabel verwiesen. In neuester Zeit ist man wieder so unbefangen anzuerkennen, daß in den die große Synagoge betreffenden Ueberlieferungen trotz der Ungereimtheiten, welche sich an dieselben angesetzt haben, ein historischer Kern enthalten sey. Nicht bloß die Thatsache der Abschließung des Kanons, sondern noch vieles Andere, was in den Jahrhunderten nach dem Exil sich gebildet hat, die Feststellung des consonantischen Textes des A. T., die Umzäunung des Gesetzes, die Begründung der traditionellen Schriftauslegung, die liturgischen Ordnungen u. s. w. setzen mit Nothwendigkeit ein Institut wie die große Synagoge voraus, mag dieselbe nun als eine von Esra eingesetzte Behörde (s. Ewald, Gesch. Isr. III, 2. S. 192) oder als ein mehr freier Verein von Priestern und Schriftgelehrten (vgl. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 33) zu betrachten seyn. Nur darf ihre Wirksamkeit nach Aboth 1, 2., wo Simon der Gerechte (wahrscheinlich Simon I. um 300 v. Chr.) als eines ihrer letzten Mitglieder bezeichnet wird, nicht auf die Zeit des Esra beschränkt werden. Da die rabbinische Tradition auch sonst die Tendenz verfolgt, dasjenige, was nur Frucht längerer Arbeit der Schriftgelehrten gewesen seyn kann, bereits dem Esra und seiner Zeit zuzuschreiben, so kann diese Tendenz auch auf die Sage über den Kanon eingewirkt haben. Wird überdieß noch das notorisch Irrthümliche, das die angeführte Stelle in Baba bathra in Betreff einzelner Bücher des A. T. enthält, in Anschlag gebracht, so erscheint die Zuversichtlichkeit, mit welcher Manche aus ihr gegen die Annahme einer späteren Abschließung des Kanons argumentiren, keineswegs berechtigt, vielmehr muß das Urtheil über den historischen Gehalt der Esrasage selbst erst von dem Ergebniß anderer Untersuchungen abhängig gemacht werden. In dieser Beziehung nun kann hier, da ein näheres Eingehen auf die Kritik der jüngeren alttestamentlichen Bücher andern Artikeln anheimfällt, nur folgendes bemerkt werden. — Was den ersten Theil des Kanons, den Pentateuch betrifft, so ruht die in neuerer Zeit von Manchen ausgesprochene Ansicht, daß erst Esra denselben abgeschlossen habe — sofern darunter mehr als die Gestaltung des Textes verstanden wird (s. den Art. Bibeltext des A. T.) — durchaus auf keinem haltbaren Grunde. Wenn Bertheau (die sieben Gruppen mosaischer Gesetze, Vorw. S. IX.) zu dieser Annahme sich durch die jüdische Tradition über Esra berechtigt hält, so ist dagegen geltend zu machen, daß eben die Hauptstelle in Baba bathra von einer Redaction der Thora durch Esra nichts enthält, daß der Talmud allerdings (namentlich bab. Sanhedrin 21 b) den Esra wie einen zweiten Moses hinstellt, aber doch (bab. Succa. 20 a) nur sagt, Esra habe das von Israel vergessene Gesetz gegründet (יסד), wie dasselbe später wieder durch Hillel geschehen sey. In Aboth. I, 1. wird auf die den Propheten succedirenden Männer der großen Synagoge nur die Umzäunung des Gesetzes zurückgeführt (wovon schon in den über das Gesetz hinausgehenden Verordnungen Neh. 13, 3. u. 23 ff. sich Spuren zeigen); diese aber hat eben die feste Abgeschlossenheit des Gesetzes zur Voraussetzung. Zwar hat Movers (loci

quidam historiae Canonis V. T. illustrati 1842) aus Nehem. 8, 13 ff. die Folgerung abgeleitet, daß die nachexilischen Juden vor Esra noch nicht den vollständigen Pentateuch, wenigstens nicht den ganzen Leviticus gehabt haben können, weil sie erst durch Esra auf die die Feier des Laubhüttenfestes betreffende Verordnung 3 Mos. 23, 40—43. aufmerksam gemacht werden. Allein Neh. 8, 17. ist ähnlich zu verstehen, wie 2 Kön. 23, 22. und 2 Chron. 35, 18. von dem Passah unter Josia geredet wird, daß nämlich das Fest mit der größten Strenge ganz so, wie die Feier desselben im Leviticus vorgeschrieben ist, begangen worden sey. Die Rückkehr auch zu solchen Bestimmungen des alten Gesetzes, die man im Laufe der vorhergegangenen Jahrhunderte fallen gelassen hatte, ist eben karakteristisch für die Wirksamkeit des Esra. — Was weiter den zweiten und dritten Theil des Kanons betrifft, so kommt besonders in Betracht die Stelle 2 Makk. 2, 13. ein Zeugniß, das häufig unterschätzt worden ist, während es doch jedenfalls eine ältere, vermuthlich alexandrinische Tradition enthält und seinem ganzen Karakter nach nicht den Eindruck einer Erdichtung macht, wie die andern dort mitgetheilten Legenden. Es wird nämlich von Nehemia aus angeblichen Denkwürdigkeiten desselben berichtet, *ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθημάτων.* Nach der wahrscheinlichsten Auslegung*) hat man unter *τὰ περὶ βασ. καὶ προφ.* den zweiten Theil des Kanons nach seinen beiden Abtheilungen, unter *τα τοῦ Δαυ.* den Psalter, mit welchem der dritte Theil des Kanons beginnt, unter den *ἐπιστ. βασ.* die im hebräischen Buche Esra 6, 2 ff. 7, 11 ff. enthaltenen Urkunden zu verstehen. Daß die beiden letzteren als pars pro toto gesetzt und als Bezeichnung der ganzen Hagiographensammlung zu fassen seyen (Keil a. a. O.), ist man nicht befugt anzunehmen. Nur dafür legt die Stelle Zeugniß ab, daß durch Nehemia bereits auch zum dritten Theil des Kanons der Grund gelegt worden ist. Hiemit verbinden wir die merkwürdige Aussage des vielleicht bereits in der Zeit des Nehemia, jedenfalls aber noch innerhalb der persischen Periode verfaßten Buches Koheleth in 12, 12 f. Von dieser freilich sehr verschieden gefaßten Stelle kann ich nur folgende Erklärung für richtig halten: „Die Worte der Weisen sind wie Stacheln und wie eingeschlagene Nägel; die Sammler (oder, wenn es zuläßig ist, בַּעַל auch auf einen passiven Begriff zu beziehen — die Sammlungen) sind gesetzt von Einem Hirten (Gott). Und was über jene hinausgeht, (davor) mein Sohn laß dich warnen; des vielen Büchermachens ist kein Ende und viel Studiren (genauer: viel Erpichtseyn alles zu lesen) ist Leibesermüdung.“ Ob dieser Stelle geradezu (vgl. von Gerlach z. ders.) eine Beziehung auf die Männer der großen Synagoge, als Sammler des Kanons gegeben werden darf, ist freilich fraglich. Das aber ist bedeutsam in derselben, daß sie eine gesammelte Literatur der ächten Weisheit voraussetzt, welche der profanen Literatur entgegengestellt wird. Ueberdieß liefert 12, 12., und zwar auch bei jeder andern Erklärung der Stelle, einen Beleg dafür, daß es sich bei der Sammlung des Kanons gar nicht, wie Einige behauptet haben, um eine Zusammenstellung der ganzen noch vorhandenen Nationalliteratur der Hebräer gehandelt haben kann, daß vielmehr wenigstens in Bezug auf die Denkmäler der Chok'ma unter einer reichen Literatur eine sorgfältige Auswahl stattgefunden haben muß. Davon jedoch, daß in jener älteren Zeit der Kanon bereits geschlossen worden sey, sagen auch die zuletzt erörterten Stellen nichts aus. Man kann dies allerdings von der Prophetensammlung insofern behaupten, als diese schwerlich ein Stück enthält, das jünger als Nehemia ist; und doch muß selbst in Bezug auf diese mit C. Nägelsbach (s. den Art. Esra und Nehemia Bd. IV. S. 171) gefragt werden: woher wußten Esra und Nehemia, daß nun die Succession der Propheten abgebrochen sey? Erst die spätere Zeit konnte dieses Urtheil fällen und darum die unter Ne-

*) Vgl. Bleek in der theol. Zeitschr. von Schleiermacher, de Wette u. Lücke, Heft III. S. 202 f. und Keil a. a. O. 46 ff. Dem letzteren gebe ich Recht in dem, was er gegen Movers (a. a. O. S. 15) und mich (Berl. Jahrbücher 1846. Aug. S. 216 ff.) bemerkt hat.

hemia zu Stande gebrachte Propheten-Sammlung für eine geschlossene erklären. Noch weniger ist eine feste Begrenzung der Hagiographensammlung für die Zeit des Nehemia aus den vorhandenen Daten zu beweisen. Damit stimmt die weiter unten zu erörternde Stelle aus Jos. c. Ap. I, 8. vollkommen überein, sofern diese, was bereits hier bemerkt werden mag, nicht sagt, daß der Kanon in der Zeit des Artaxerxes Longimanus abgeschlossen worden sey, sondern nur, daß in dem Kanon bloß Schriften bis auf Artaxerxes Longimanus sich befinden. — Als das älteste Zeugniß für den alttestamentlichen Kanon als geschlossenes Ganze ist erst der Prolog des Enkels des Siraciden zu betrachten, wo die drei Theile desselben so bezeichnet werden: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία,* und nachher *ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων.* Die Verfasser des dritten Theils heißen im Eingang *οἱ ἄλλοι οἱ κατ' αὐτὸς* (sc. *τὸς προφήτας*) *ἠκολουθηκότες.* So vag nun die Bezeichnung des dritten Theils lautet, so wird doch unverkennbar die Schrift des Siraciden, obwohl jenen Schriften verwandt und gleich ihnen *εἰς παιδείαν καὶ σοφίαν* abzweckend, von der Sammlung derselben unterschieden. Dies verdient um so mehr Beachtung, da der Siracide selbst 50, 27. vgl. 24, 33. 51, 17. 22. sich in Eine Reihe mit den erleuchteten Weisen seines Volkes stellt, wenn er sich auch 36 (33), 16. als bereits an der Grenze der ächten Chokmaliteratur stehend zu betrachten scheint. Daß in der Zeit als der Enkel des Siraciden schrieb (wobei freilich wegen der Zweideutigkeit der Zeitangabe im Prolog zweifelhaft bleibt, ob dies, worauf die wahrscheinlichere Auslegung führt, bald nach der Mitte des 3. Jahrh. oder erst 132 v. Chr. geschah), die Scheidung zwischen heiliger und profaner Literatur, auf der die Abschließung des Kanons beruht, in Palästina durchgreifend vollzogen war, dafür spricht auch der Umstand, daß die makkabäische Zeit bei all ihrer religiösen Begeisterung doch als eine von der Offenbarung verlassene sich betrachtete (vgl. 1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41.). Von einer Sammlung heiliger Schriften durch Judas Makkabäus redet 2 Makk. 2, 14.: „Judas hat die wegen des Kriegs, der uns betroffen hat, zerstreuten Schriften alle gesammelt und sie sind bei uns vorhanden,“ — eine Angabe, gegen deren Glaubwürdigkeit nichts von Belang eingewendet werden kann*). Offenbar ist aber an dieser Stelle, nach ihrem Zusammenhang mit V. 13., nicht von einer neuen Sammlung, sondern nur von der Wiederherstellung einer früher vorhandenen Sammlung die Rede. — Nähere Auskunft nun über die Anschauung, welche das Judenthum von seinem Schriftkanon hatte, gibt die in dieser Hinsicht classische Stelle des Josephus c. Ap. 1. 8., auf welche um ihrer Wichtigkeit willen genauer einzugehen ist. Der Zusammenhang derselben ist folgender. Josephus will gegen Apion die Wahrheit der hebräischen Geschichtschreibung darthun, namentlich im Gegensatz zur hellenischen. Er behauptet, die Hellenen hätten nicht wie die Juden öffentliche Aufzeichnungen (*δημοσίας ἀναγραφάς*) gehabt, auch in Betreff ihrer Aufzeichnungen nicht einmal die Sorgfalt angewendet, wie dies z. B. bei den Babyloniern und Aegyptiern stattgefunden. Bei den Hebräern sey diese Sorge den Priestern und Propheten übertragen gewesen. Von den Priestern, welche diese Würde immer in Einem Geschlechte fortpflanzten, seyen die ihnen anvertrauten Schriften sorgfältig aufbewahrt worden. Die Abfassung derselben aber habe nicht in der Willkür eines Jeden gelegen, *ἀλλὰ μόνον τῶν προφητῶν τὰ μὲν ἀνωτάτω καὶ τὰ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ' αὑτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶς συγγραφόντων.* Und nun wird K. 8. (vgl. Euseb. K.G. 3, 10.) so fortgefahren: *οὐ γὰρ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων· δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφήν, τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα. Καὶ τού-*

*) Allerdings berichtet 1 Makk. 1, 56 f.; 3, 48. nur die Vertilgung und Entweihung der Exemplare des Gesetzbuches; daß aber die andern heiligen Schriften verschont worden seyen, ist an sich nicht wahrscheinlich, und Jos. Ant. XII, 5. 4. sagt ausdrücklich: *ἠφανίζετο δὲ, εἴ που βίβλος εὑρεθείη ἱερὰ καὶ νόμος.*

των πέντε μέν ἐστι τὰ Μωϋσέως — — ἀπὸ δὲ τῆς Μωϋσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως ἀρχῆς οἱ μετὰ Μωϋσῆν προφῆται τὰ κατ᾽ αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις· αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα· πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν. Diese Schriften, wird weiter gesagt, genießen einen solchen Glauben, daß in dieser langen Zeit *οὔτε προσθεῖναί τις οὐδέν, οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν, οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν. Πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰεδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα, και τούτοις ἐμμένειν, καὶ ὑπὲρ αὐτῶν εἰ δέοι θνήσκειν ἡδέως.* Aus dieser Stelle nun erhellt für's Erste, daß die Sammlung der alttestamentlichen Schriften für die Juden nicht eine literar-historische Bedeutung in dem Sinn hatte, als ob es sich lediglich um die Vereinigung der noch vorhandenen hebräischen Schriften gehandelt hätte, wie z. B. Hitzig (die Psalmen historisch-kritisch untersucht S. 118) den Satz aufstellt, daß alle aus Christi Vorzeit stammenden hebräischen Bücher kanonisch, alle kanonischen hebräisch seyen. Ist es doch eine unumstößliche Thatsache, daß der Kanon nicht alle hebräischen Schriften, nicht einmal alle religiösen Inhalts aus der vorchristlichen Zeit umfaßt. Ebenso wenig ist eine Spur davon vorhanden, daß die Sammlung ursprünglich nur für den Zweck der synagogalen Vorlesung veranstaltet worden wäre, wobei geradezu Grund und Folge verwechselt werden. Vielmehr umfaßt sie die „mit Recht als göttlich beglaubigten“ Schriften, die deßhalb von den Juden als *θεοῦ δόγματα* betrachtet werden. Die Sammlung wird begrenzt durch die Zeit des Artaxerxes und dadurch geschieden von der späteren Literatur, welcher nicht die gleiche Beglaubigung zukomme. Woher diese Begrenzung! Nach der Ansicht Mancher (vgl. z. B. Eichhorn, Einl. in's A. T. 4. Ausg. I, S. 39 u. 146, Bleek a. a. O. S. 197) soll diese Angabe des Josephus gar nicht auf geschichtlichem oder traditionellem Grunde, sondern bloß auf einem eigenen Schlusse desselben beruhen und darum als bloße Privatansicht zu betrachten seyn; sie soll nämlich daher rühren, daß Josephus, der Esra und Nehemia unter Xerxes wirken läßt, dagegen den Achaschverosch des Buches Esther mit Artaxerxes identificirt, eben darum das letztgenannte Buch für das jüngste des Alten Testaments gehalten und unter Artaxerxes versetzt habe. Aber auch in den früher angeführten Sagen, welche die Schließung des Kanons mit der Zeit des Esra verknüpfen, ist derselbe Termin enthalten (s. besonders die oben erwähnte Stelle des Irenäus); auch gibt Josephus — mag er nun das Buch Esther zum Kanon gerechnet haben oder nicht — selbst deutlich den Grund für die Abgrenzung des Kanons an, daß nämlich seit der Zeit des Artaxerxes „keine genaue Prophetenfolge“ mehr gewesen sey. Es liegt hier augenscheinlich die Vorstellung zu Grunde, die sich später im Talmud (Sanhedrin f. 11 a. u. s. w.) und im Buche Kosri findet (vgl. Movers a. a. O. S. 32. *Vitringa*, observ. sacr. VI, 6. ed. 1723. p. 319 sqq.), daß seit Maleachi der Geist der Offenbarung von Israel gewichen sey, womit auch 1 Makk. 9, 27. übereinstimmt. Zwar hält Josephus auch für die spätere Zeit noch die Verleihung prophetischer Gabe an einzelne Männer (z. B. Hyrcanus b. jud. I, 2. 8) für möglich, läugnet aber die Fortdauer der Succession des Prophetenthums. Daß die palästinensischen Schriftgelehrten überhaupt denselben Grundsatz festgehalten haben, ist nicht zu bezweifeln; denn wie wäre es sonst zu erklären, daß auch solche jüngere hebräische Bücher wie das Buch des Siraciden, das in hohem Ansehen stand, nicht in den Kanon aufgenommen worden sind. Daß das Buch Daniel nicht zugelassen worden wäre, wenn man dasselbe für ein Produkt der makkabäischen Periode gehalten hätte, wird selbst von Bleek (a. a. O. S. 206) eingeräumt. (Ebenso urtheilt Herzfeld, Gesch. Isr. von Vollendung des zweiten Tempels, Bd. 2. S. 100 in Bezug auf die Ausschließung Sirachs und die Aufnahme Daniels). — Was endlich die Anordnung und Zählung der alttestamentlichen Bücher bei Josephus betrifft (5 Ge-

setzbücher, 13 von Propheten verfaßte, 4 welche Hymnen auf Gott und Lebensvorschriften für Menschen enthalten), so weicht dieselbe von der im hebräischen Kanon recipirten darin ab, daß mehrere Hagiographen zu den prophetischen Schriften gezogen sind. Es mag hierauf die Anordnung der LXX (worüber später) eingewirkt haben; die nächste Veranlassung dieser Abweichung wird aber doch darin zu suchen seyn, daß es Josephus nach dem Zusammenhang der Stelle besonders um Hervorhebung und Legitimation der historischen Schriften des A. T., für welche er ausnahmslos die Dignität prophetischer Eingebung in Anspruch nimmt, zu thun war. Die Zählung der 13 prophetischen Bücher hängt beziehungsweise davon ab, wie die Frage, ob Josephus das B. Esther zum Kanon gerechnet habe, beantwortet wird. Wird sie bejaht, so ist wahrscheinlich folgende Zählung anzunehmen: 1) Josua, 2) Richter und Ruth, 3) die BB. Sam., 4) die BB. der Könige, 5) die BB. der Chronik, 6) Esra und Nehemia, 7) Esther, 8) Jesaja, 9) Jeremia mit den Klagliedern. (Daß Josephus auch noch, wie Movers anzunehmen geneigt ist, das B. Baruch hinzugenommen habe, davon ist keine Spur.) 10) Ezechiel, 11) Daniel, 12) das B. der 12 kleinen Propheten, 13) Hiob. Wird dagegen das B. Esther weggelassen, so wäre mit Movers (S. 31) 6) Esra, 7) Nehemia zu setzen. Die vier Bücher der dritten Abtheilung sind ohne Zweifel: Psalmen, Sprüche, Koheleth, Hohes Lied. Daß Josephus den Kanon als abgeschlossenes Ganze betrachtet, darauf weist auch die dem Alphabet entnommene Zahl 22 hin, in die er denselben einzwängt. Wenn Josephus an einigen Stellen seiner Archäologie und im Vorwort zum jüd. Kr. §. 6. sich unbestimmt so ausdrückt, als habe er seine ganze Geschichtsdarstellung bis auf seine Zeit aus heiligen Schriften geschöpft, wenn er ferner augenscheinlich vielfach das alexandrinische sogenannte 3. Buch Esra statt des hebräischen Esra benützt, so kann hieraus nicht (mit Movers S. 14) gegen das klare Zeugniß c. Ap. I, 8. zu Gunsten der Annahme einer späteren Schließung des Kanons argumentirt werden. Der letzteren Annahme fehlt es aber auch an sonstigen Stützen. Allerdings wurde noch später unter den Schriftgelehrten über die Kanonicität einiger Bücher gestritten, aber so, daß man deutlich sieht, es handle sich nicht um die neue Aufnahme derselben, sondern um die Frage, ob sie im Kanon, dem sie bereits angehörten, verbleiben dürfen, wobei verschiedene Rücksichten sich geltend machten. In der Prophetensammlung war es das Buch Ezechiels, welches wegen angeblicher Widersprüche mit dem Pentateuch (vielleicht auch, weil man der Profanation der sacrosancten Eingangs-Vision wehren wollte, vgl. Zunz, die gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 163) nach Schabb. 13 b Einige dem öffentlichen Gebrauche entziehen (גנז) *) wollten. Unter den Hagiographen wurden besonders Koheleth und Hoheslied, beziehungsweise auch die Sprüche und Esther angefochten. (S. die genaue Erörterung der hierauf sich beziehenden Stellen Mischna Jadajim 3, 5., Edajoth 5, 3. und Gem. Megilla f. 7 a. in Delitzsch talmud. Studien, Zeitschr. für luth. Theol. 1850 S. 280 ff. Außerdem vgl. Welte in der Abh. über die Entstehung des alttest. Kanons, theol. Quartalschrift 1855. S. 69 ff.; Bleek über die Stellung der Apokryphen des A. T. im christl. Kanon, Studien und Kritiken 1853. S. 321 f.; Herzfeld a. a. O. S. 96 ff.) In Betreff des B. Koheleth und des Hohenlieds bezog sich der Streit, ob sie die Hände verunreinigen **) d. h. heilige Schriften seyen, auf den Inhalt derselben. Besonders war Koheleth, den man als Denkmal bloß menschlicher Weisheit betrachten wollte und zugleich (s. Schabb. f. 30 b) innerer Widersprüche beschuldigte, der strengen Schule

---

*) Der Ausdruck גנז abscondere, woher גנוזים libri absconditi, wurde in verschiedener Bedeutung gebraucht, theils von zu beseitigenden fehlerhaften Handschriften (wenn eine Gesetzesrolle auf einer Seite mehr als zwei Schreibfehler hatte Menachoth 29 b), theils von Schriften, die von dem heiligen Gebrauch ausgeschlossen und entweder geheim gehalten oder doch nur dem Privatgebrauch reservirt werden sollten.

**) Diese Eigenschaft wurde den heiligen Schriften beigelegt, damit sie nicht zu Eßwaaren gelegt und so leicht von Mäusen angefressen werden.

Schammai's anstößig. Die Synedrialentscheidung über diese wie über andere Controversen zwischen den Schulen Schammai's und Hillel's erfolgte zu Jabne an dem Tage, an dem Gamaliel II. seiner Patriarchenwürde entsetzt und Eleasar zu derselben erhoben wurde (s. hierüber Grätz, Geschichte der Juden vom Untergang des jüd. Staats bis zum Abschluß des Talmuds S. 40 ff.), und zwar nach der Angabe des Simeon ben Azzai in Jadajim l. c. zu Gunsten beider Bücher. Bei dem B. Esther war die Inspiration des Inhalts nach Megilla l. c. nicht bestritten worden, indem ja das Buch auch innerliche und geheime Vorgänge berichte, welche ohne den heiligen Geist Niemand wissen konnte; nur das soll gegen das Buch geltend gemacht worden seyn, daß sein Inhalt nicht eigentlich zu schriftlicher Fixirung, sondern nur zu mündlichem Vortrag bestimmt sey. Wahrscheinlich verdankt das Buch, dessen Anstößigkeit auch noch aus andern Gründen sich erklärt und das selbst noch (wovon später) in jüngeren Verzeichnissen des alttestamentlichen Kanons fehlt, von den Rabbinen freilich maßlos gepriesen wurde, seine bleibende Einverleibung in den Kanon bloß dem gottesdienstlichen Gebrauche. So viel erhellt übrigens aus diesen Streitigkeiten, daß man zu den Hagiographen eine etwas freiere Stellung einnahm als zu den beiden andern Theilen des Kanons, wie sich dies bei dem unbestimmten Karakter des dritten Theils den zwei ersten Theilen gegenüber von selbst ergab. Ebendarum weil man den dritten Theil bei der Verschiedenartigkeit der in ihm zusammengestellten Schriften unter keinen bestimmten Gesichtspunkt stellen konnte, bekam er den Namen כתובים, d. h. γραφεῖα oder ἁγιόγραφα (Epiphan. adv. haer. I. ed. Petav. p. 122, de mens. et pond. c. 4.*) d. h. heilige Schriften im Allgemeinen. Die Berthold t'sche Erklärung des Ausdrucks „neu eingetragene Bücher" ist unhaltbar. — Das höchste Ansehen behauptete unter den drei Theilen natürlich die Thora; sie ist מקרא κ. ἐξ. Doch werden, wo es sich um den Schriftbeweis handelt, die drei Theile des Kanons als ein zusammengehöriges Ganze behandelt, weßhalb zuweilen für einen Satz die Belege aus allen dreien zusammengestellt werden (z. B. mit der Formel: „diese Sache ist geschrieben im Gesetz, wiederholt in den Propheten, zum dritten Mal gesagt in den Chethubhim;" vgl. *Surenhus*, *βίβλος καταλλαγῆς* p. 49). In anderer Beziehung fallen freilich Propheten und Hagiographen auch unter den Gesichtspunkt der Ueberlieferung (קבלה, vgl. Herzfeld a. a. O. S. 18), aber doch nicht in dem Sinne, daß man sie auf gleiche Linie mit der Mischna gestellt hätte, wie Lutterbeck (die neutestamentl. Lehrbegriffe I. S. 169) auf Grund von Berachoth f. 5 a. anzunehmen geneigt ist. — Selbst in Betreff der Sadducäer ist die alte, schon Tertull. praescr. haer. c. 45. und Hieron. zu Matth. K. 22. ausgesprochene Ansicht, daß ihr Kanon sich nur auf die Thora beschränkt habe, nicht sicher zu begründen. Dieselbe verdankt vielleicht ihre Entstehung der bei den Talmudisten häufig vorkommenden Confundirung der Sadducäer mit den Cuthäern, d. h. Samaritanern, die eben nur den Pentateuch — das samaritanische B. Josua ist ein viel späteres Machwerk — als heilige Schrift anerkannten. Josephus wenigstens (Ant. XIII, 106. vgl. XVIII, 1. 4) sagt nur, daß die Sadducäer die von den Pharisäern außer dem Gesetze angenommenen traditionellen Satzungen verworfen haben; wie sie es mit den prophetischen Büchern gehalten, darüber äußert er sich nicht. Daß Jesus Matth. 22, 32. gegen die Sadducäer für die Lehre von der Auferstehung aus 2 Mos. 3, 6. argumentirt, kann theils darin seinen Grund haben, daß die Sadducäer ihrerseits von einer Pentateuchstelle ausgegangen waren, theils darin, daß sie vielleicht der Meinung waren, eigentliche Glaubensartikel müssen aus der Thora belegt werden, wie auch die spätere jüdische Theologie für alle Fundamentallehren des Judenthums den Beweis zunächst aus der Thora forderte. Dafür, daß die Pharisäer in den Disputationen mit den Sadducäern auch prophetische Stellen citirten, gibt der

---

*) An der letzteren Stelle rechnet aber Epiphanius nach einer höchst sonderbaren Eintheilung des A. T. zu den *γραφεῖα, παρά τισι δε ἁγιόγραφα λεγόμενα*, Josua, Richter, Chronik, BB. Sam. u. der Könige.

Talmud mehrere Belege; ja einmal beruft sich sogar ein Sadducäer selbst auf den Amos. (S. die Zusammenstellung bei *Lightfoot,* horae hebr. et talm. S. 999; vgl. Herzfeld a. a. O. S. 104). Die Dreitheiligkeit des alttestamentlichen Kanons hat nicht in Zufälligkeiten oder in willkürlicher Anordnung ihren Grund; sie entspricht vielmehr dem Entwicklungsgang der alttestamentlichen Religion. Die Grundlage dieser ist in der Thora enthalten; ihre weitere Entwicklung vollzieht sich objektiv für's Erste in den göttlichen Thaten und Wegen, deren Erkenntniß in der Geschichte des Volkes die prophetischen Geschichtbücher erschließen, sodann in dem den göttlichen Thaten zur Seite gehenden Wortzeugniß, vorliegend in der die jeweilige Gegenwart des Volkes deutenden und richtenden und die Zukunft des göttlichen Reichs enthüllenden Prophetie. Dagegen ist in den unter den Hagiographen befindlichen Denkmälern der Lied- und Spruch-Dichtung die subjektive Entwicklung der alttestamentlichen Religion enthalten. (Vgl. meine Prolegomena zur Theologie des A. T. S. 91 ff. und meine Grundzüge der alttestamentl. Weisheit S. 1). Auch die historischen Schriften dieses Theils unterscheiden sich von denen des zweiten durch ihren mehr priesterlich-levitisch und sopherischen Karakter oder, wie das Büchlein Ruth, durch ihre mehr individuelle Beziehung. Ueber die Stellung des Buches Daniel unter den Hagiographen s. den betr. Art. — Spätere jüdische Theologen wie Abrabanel, Maimonides u. a. unterschieden nach den drei Theilen des Kanons drei abwärts steigende Stufen der Offenbarung. Auf der höchsten steht Moses nach 4 Mos. 12, 6 ff.; die zweite ist die des Prophetenthums; der dritten kommt die Inspiration durch den רוח הקדש zu, deren Inhaber keiner Ekstase gewürdigt sind, vielmehr reden wie andere Menschen, nur unter Erfahrung einer auf ihnen ruhenden göttlichen Kraft. (Vgl. *Carpzov,* introd. V. T. p. 25 sq.; daß diese Unterscheidung des prophetischen und des heiligen Geistes sich in der älteren rabbinischen Theologie noch nicht findet, zeigt Herzfeld a. a. O. S. 19.)

Ueber die Zählung und die Reihenfolge der Bücher des hebräischen Kanons ist noch folgendes beizufügen. Die von Josephus angenommene Zahl 22 findet sich noch in dem Bericht des Origenes über den alttest. Kanon bei Euseb. h. eccl. 6, 25 und bei Hieronymus im prol. gal., am letzteren Orte jedoch mit der Bemerkung: quamquam nonnulli Ruth et Cinoth inter Hagiographa scriptitent et hos libros in suo putent numero supputandos, ac per hoc esse priscae legis libros *viginti quatuor.* Die letztere Zählung, die schon in der früher angef. Stelle des 4. Buchs Esra vorausgesetzt ist, hat der Talmud angenommen; sie ist vielleicht alexandrinischen Ursprungs, von der Zahl des griechischen Alphabets hergenommen, wurde aber mit dem hebräischen Alphabet dadurch in Einklang gesetzt, daß das letztere der bekannten Abbreviatur des Jehovanamens zu Ehren durch zwei weitere Jod bereichert wurde. Bei dieser Zählung werden unterschieden 5 mosaische, 8 prophetische Bücher, 11 Hagiographen; nach ihr wird das A. T. im Ganzen bezeichnet als ספר הארבעה ועשרים oder kürzer עשרים וארבעה. Die Ordnung der prophetischen Bücher wird Baba bathra f. 14 b so bestimmt: Josua, Richter, Samuel, Könige, Jeremia, Ezechiel, Jesaja, 12 kleine Propheten. Jeremia wird unter den großen Propheten angeblich deßwegen vorangestellt, weil sein Inhalt auf die am Schluß der Bb. der Könige berichtete Zerstörung des Tempels sich beziehe; auf ihn folge Ezechiel, weil dessen Anfang ebenfalls die Zerstörung betrifft; da sein Ende Tröstung ist, so schließe sich an ihn Jesaja an, der ganz Tröstung ist. Wahrscheinlich aber rührt diese Stellung der großen Propheten daher, daß nach dem Talmud auch die Bücher der Könige von Jeremia verfaßt seyn sollten. (Herzfeld S. 103 vermuthet, daß die 3 großen Propheten nach dem Umfang geordnet seyen.) Ueber die Anordnung der kleinen Propheten, die nicht bloß eine chronologische ist, vielmehr auch durch die Rücksicht auf die Gleichartigkeit des Inhalts und auf das Zusammentreffen in gewissen Aussprüchen bestimmt zu seyn scheint, s. Delitzsch in der Zeitschr. f. luth. Theol. 1851. I. S. 91 ff. — Die Hagiographen werden Baba bathra l. c. in folgender Reihe aufgezählt: Ruth (wohl deswegen vorangestellt, weil das Büchlein früher als Anhang des Buchs Richter in der Pro-

phetensammlung gestanden hatte), Psalmen, Hiob, Sprüche, Koheleth, H. Lied, Klaglieder, Daniel, Esther, Esra (zu dem Nehemia gehört), Chronik. Daß die Chronik erst nach dem sie fortsetzenden und eng mit ihr zusammenhängenden Buchs Esra folgt und die letzte Stelle einnimmt, ist wahrscheinlich daraus zu erklären, daß man anfangs wegen ihres mit den älteren Geschichtbüchern großentheils übereinstimmenden Inhaltes ihre Aufnahme in den Kanon für überflüssig gehalten hatte. — Die Masorethen dagegen ordneten die 3 großen Propheten nach der Zeitfolge, eine Ordnung, die, wie sich aus Sirach (48. 49.) schließen läßt, vermuthlich die ältere war; ihnen folgen hierin die spanischen Handschriften, wogegen die deutschen die talmudische Ordnung festhielten. Die Hagiographen haben nach der Masora, an die sich wieder die spanischen Handschriften anschließen, folgende Ordnung: Chronik, Psalmen, Hiob, Sprüche, Ruth, H. Lied, Koheleth, Klaglieder, Esther (hier sind zuerst die fünf Megilloth, welche an gewissen jährlichen Festtagen in der Synagoge vorgelesen werden, zusammengestellt), Daniel, Esra. Die deutschen Handschriften dagegen ordnen: Psalmen, Sprüche, Hiob, sodann die fünf Megilloth nach der Ordnung, wie sie im Festcyclus verwendet werden, also: Hohes Lied (Passah), Ruth (Pfingsten), Klaglieder (9. Ab, Tempelverbrennung), Koheleth (Hüttenfest), Esther (Purim); sodann Daniel, Esra mit Nehemia, Chronik. (S. Masoreth hammasoreth übers. v. Semler S. 47.) Uebrigens kommen noch andere Modifikationen der Ordnung der Hagiographen vor. (Eine vollständige Uebersicht über die verschiedenen Anordnungen der alttestamentlichen Bücher gibt *Hody* in seinem großen Werke de bibliorum textibus etc. S. 644 ff.). Indem man die Bücher Samuels, der Könige, der Chronik, endlich Esra und Nehemia trennte, dagegen die Klaglieder des Jeremias mit seinem prophetischen Buche zusammenfaßte, ergaben sich 27 Bücher, was wieder mit dem hebräischen Alphabet in Verbindung gesetzt wurde, sofern in diesem 5 Consonanten (die finalen) mit doppelter Figur erscheinen (Epiphan. adv. haer. I. haer. 8. ed. Petav. I. p. 19. de mens. et pond. c. 22 und 23.). Werden alle Bücher des A. T. auch die kleinen Propheten gesondert gezählt, so ergibt sich die Zahl 39.

Von dem Kanon der palästinensischen Juden soll sich nach der Ansicht mancher, besonders katholischer Theologen, unter den protestantischen namentlich Semler's (Abh. von freier Untersuchung des Kanons I. 89. II. 483. III. 383) und Corrodi's (Versuch einer Beleuchtung des jüdischen und christlichen Bibelkanons I. S. 155 ff.) der Kanon der alexandrinischen Juden dadurch unterschieden haben, daß in denselben auch die in der Uebersetzung der LXX mit den alttestamentlichen Schriften verbundenen Bücher aufgenommen worden seyen*). Allein diese Annahme eines zweiten vom hebräischen verschiedenen hellenistischen Kanons entbehrt jeder sichern Begründung. (Eine gründliche Widerlegung der Semler'schen Sätze gibt bereits *Hornemann*, observationes ad illustrationem doctrinae de canone V. T[i] ex Philone 1775). Zwar läßt sich daraus, daß Philo die bezeichneten Schriften nie citirt — an Parallelen mit denselben fehlt es nicht ganz (s. Hornemann S. 29 ff.), — gegen die Kanonicität derselben nichts Bestimmtes folgern. Denn Philo citirt auch mehrere Schriften des hebräischen Kanons gar nicht oder selten (s. die Nachweisungen bei Hornemann S. 33 ff.), wiewohl immerhin auffallen muß, daß er wohl die Sprüche und den Jeremias, niemals aber den Siraciden und das Buch Baruch erwähnt. Dagegen läßt sich aus Philo beweisen, daß auf dem Boden der alexandrinisch-jüdischen Theologie die Idee eines Kanons im Sinn der palästinensischen Schriftgelehrten sich gar nicht gebildet hat. Die ganze Voraussetzung nämlich, auf welcher die Abgrenzung des hebräischen Kanons beruht, daß seit 400 v. Chr. das Walten des Offen-

---

*) Umgekehrt hat Movers in der angef. Schrift die Vermuthung aufgestellt, der erweiterte alexandrinische Kanon sey sogar mit dem älteren palästinensischen identisch; aus dem letzteren seyen erst später (im 2. und 3. Jahrhundert), weil die Juden in ihren Inspirationsbegriff das Merkmal des höheren Alters der heil. Schriften aufnehmen, mehrere Schriften ausgeschlossen worden. Die Widerlegung dieser Hypothese ist im Bisherigen enthalten; vgl. auch Welte a. a. O. S. 78 ff.

barungsgeistes in Israel unterbrochen worden sey, ist geradezu im Widerspruch mit dem jüdischen Alexandrinismus. Das Offenbarungsprinzip desselben, die Weisheit, die von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergehend, Freunde Gottes und Propheten bereitet (Weish. 7, 27.), der Logos, der *ἑρμηνεὺς* und *ὑποφήτης τοῦ θεοῦ* ist wie in den früheren Gottesmännern, so fortwährend in jedem Weisen und Frommen wirksam und weiht ihn zum Propheten (vgl. *Philo*, quis rer. div. haer. §. 52.). So legt denn Philo sich selbst göttliche Eingebung bei und kraft derselben die Befähigung, *περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι* (de Cherubim §. 9.); so wird von ihm de praem. et poen. §. 19. ein weder in den alttestamentlichen, noch in den denselben angehängten Büchern vorkommender Ausspruch als Wort eines *θεσπίζων* ganz so, wie sonst Aussprüche der Propheten und sogleich nachher eine Psalmstelle angeführt. Jene Anschauung, die in 1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41. sich ausspricht, und eben damit der qualitative Unterschied einer inspirirten älteren und einer nicht inspirirten jüngeren Literatur ist für Philo gar nicht vorhanden. Nur Moses, der Begründer der Mysterien, der *ἀρχιπροφήτης* hat für ihn eine specifische Auctorität; Salomo und andere heilige Männer der Vorzeit sind nur *φοιτηταὶ* oder *ἑταῖροι Μωϋσέως*, wie Philo selbst. Das Wenige, was Philo von den seinem Volke gegebenen Verheißungen festhält, gründet er nicht auf prophetische Weissagungen, sondern auf Stellen des Pentateuchs. Wenn er nächst Moses höchstens noch den Jeremias, der nicht bloß *μύστης*, sondern auch *ἱεροφάντης* sey, besonders hervorhebt (obwohl er auch diesen, wie den Jesajas, selten citirt), so mag der Grund hievon darin liegen, daß dieser Prophet durch seinen Aufenthalt in Aegypten eine besondere Bedeutung für die dortigen Juden gewonnen hatte. Daß aber auch die ägyptischen Juden den palästinensischen Kanon nach seinen drei Theilen wohl kannten, erhellt aus *Philo*, de vita contempl. §. 3., wo er bei den Therapeuten *νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα, οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται* erwähnt. (Zu beachten ist, daß hier gegen die spätere Ordnung der LXX die Propheten noch vor den Hagiographen stehen). Wenn nun dieser Kanon bei den Alexandrinern nicht die gleiche Bedeutung, wie bei den Palästinensern hatte — was schon daraus erhellt, daß sie die Folge der alttestamentlichen Bücher nach äußerlicher Sachordnung*) abänderten — so konnte ihnen noch weniger einfallen, einen neuen erweiterten Kanon zu bilden. Wohl aber erklärt sich aus dem Gesagten, daß man in Alexandria keine Scrupel haben konnte, wenn in die griechische Uebersetzung des A. T. Zusätze zu manchen Schriften aufgenommen, auch die alttestamentlichen Schriften im Gebrauch mit späteren Produkten vermischt wurden. Das Ansehen, das die Uebersetzung der LXX genoß, ging dann auch auf die ihr einverleibten Bücher über. So weit, aber nicht weiter führt der Rückschluß aus der späteren Praxis der alexandrinischen Kirche. Ein Beispiel jener Vermischung gibt 2 Makk. 2, 4. vgl. mit V. 1., wo die apokryphische Quelle, aus der die dort mitgetheilten Legenden entnommen sind, geradezu *ἐν τῇ γραφῇ* citirt wird. Auch die Therapeuten verbanden mit den biblischen Schriften andere; Philo sagt von ihnen an der angef. Stelle: *ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἀλληγορουμένης ἰδέας ἀπέλιπον, οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις χρώμενοι μιμοῦνται τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον* etc. Hiemit ist zu vergleichen, was Josephus b. jud. II, 8. §. 7. und 12. über die heiligen Schriften der den Therapeuten nahe verwandten Essener sagt. — Ein positives Zeugniß gegen die Annahme eines besondern alexandrinischen Kanons kann noch in der oben angeführten Stelle des 4. Buchs Esra gefunden werden, sofern diese wahrscheinlich in Alexandria entstandene Schrift auch nur 24 Bücher des öffentlichen Kanons zählt; ein Zeugniß, das noch schlagender wäre, wenn Kap. 1 und 2 des Buchs für gleich alt mit dem

*) Die Ordnung ist: historische, poetische, prophetische Bücher; unter den poetischen Büchern wird das Buch Hiob an die Spitze gestellt, wahrscheinlich weil man es für das älteste hielt. Ueber die Abweichungen der Reihenfolge in den verschiedenen Recensionen der LXX s. Hody a. a. O. S. 650.

Uebrigen gehalten werden dürften, denn die 1, 39 f. angeführte Folge der kleinen Propheten ist die der LXX. Daß die sogenannten alttestamentlichen Apokryphen zu dem im 4. Buch Esra vorausgesetzten Kanon der Geheimschriften, den libri secretiores, qui apud Judaeos feruntur (Orig. comm. ser. in Matth. ed. Lemm. IV, p. 237) gehört haben, ist durchaus unwahrscheinlich, da in ihnen keine geheime Weisheit enthalten ist. Von den Büchern Tobia und Judith sagt Origenes ausdrücklich, daß sie nicht ἐν ἀποκρύφοις, d. h. unter den Gesammtschriften gewesen seyen. Nur von dem Stück über Susanna meint er (ep. ad Afr. C. 12) vermuthungsweise (ὡς εἰκός), daß es, da es Dinge enthält, die nicht für Jedermanns Ohren passen, hebräisch ἐν ἀποῤῥήτοις πάλαι κείμενον καὶ παρὰ τοῖς φιλομαθεστέροις καὶ φιλαληθεστέροις σωζόμενον gewesen sey. — Schließlich ist noch von der Stellung zu reden, welche das rabbinische Judenthum zu jenen der LXX in Alexandria beigegebenen Schriften einnahm. Sie entsprach ohne Zweifel seiner Stellung zu der LXX selbst. Diese wurde theils im Zusammenhang mit dem wachsenden Widerwillen gegen die griechische Literatur überhaupt, theils um des Ansehens willen, das die LXX bei den Christen genoß, mehr und mehr eine feindselige*). Jene der griechischen Bibel beigegebenen Bücher wurden nun im Allgemeinen als ספרים חיצונים libri extranei, die von den Christen, nicht aber von den Juden angenommen sind, und darum als גוים betrachtet. Der erstere Ausdruck ist vieldeutig. Wenn Mischna Sanhedrin C. 11 R. Akiba den Antheil an der zukünftigen Welt denjenigen Israeliten abspricht, welche die ספרים חיצונים lesen, so versteht er unter diesen wohl nur ספרי מינים d. h. ketzerische Schriften. Aber die spätere Auslegung dehnte diesen Ausspruch auch auf Bücher, wie das des Siraciden aus. So schon R. Joseph in Gem. Sanh. f. 100. a.; daneben finden sich aber auch mildere Aeußerungen, wie denn überhaupt der Ausdruck ס׳ חיצונים allmählig seine gehässige Nebenbedeutung verlor. Das Nähere s. bei *Hottinger* thes. phil. S. 514 ff. und Herzfeld a. a. O. S. 99. Vgl. auch, was Keerl (die Apokryphenfrage S. 152) über die Abneigung der Juden gegen diese Schriften mittheilt.

II. Geschichte des alttestamentlichen Kanons in der christlichen Kirche. Das Judenthum überlieferte die ihm anvertrauten λόγια τοῦ θεοῦ (Röm. 3, 2.), die es treulich gehütet hatte, der christlichen Kirche. Diese behandelte das Corpus der alttestamentlichen Schriften von Anfang an als die von Christo zeugende und in Ihm erfüllte, von Gott eingegebene (2 Tim. 3, 16.) heilige Schrift. Das Neue Testament setzt den hebräischen Kanon in seiner Dreitheiligkeit voraus Luk. 24, 44., bei welcher Stelle übrigens fraglich ist, ob, wie gewöhnlich angenommen wird, ψαλμοὶ geradezu als synekdochische Bezeichnung der ganzen Hagiographensammlung, an deren Spitze das Psalmbuch steht, zu fassen ist, und nicht vielmehr aus den Hagiographen dasjenige Buch hervorgehoben werden soll, das unter denselben vorzugsweise von Christo zeuge. (Gegen den Sprachgebrauch verstößt Hävernick's Meinung, daß der Ausdruck ψαλμοί in allgemeinerer Bedeutung stehe und von dem poetischen Karakter mehrerer Hagiographen hergenommen sey. Ebenso wenig ist man berechtigt, in Luk. 20, 42. und Apg. 1, 20. βίβλος ψαλμῶν in weiterer Bedeutung zu nehmen.) Als Zeugniß für den Umfang des alttestamentlichen Kanons ist wahrscheinlich Matth. 23, 35. Luk. 11, 51. zu betrachten, indem, wenn dort unter Sacharja der 2 Chron. 24, 20. erwähnte gemeint ist, Christus das erste und nach der Reihenfolge der Bücher im Kanon letzte Beispiel vergossenen Blutes Gerechter hervorheben würde. Im N. T. finden sich mit Ausnahme einiger kleinen Propheten sämmtliche Bücher des ersten und zweiten Theils des hebräischen Kanons, vom dritten die Psalmen, Sprüche und das Buch Daniel häufig citirt; auf einzelne Stellen der meisten übrigen wird wenigstens angespielt, niemals aber auf Stellen der Bücher Esra und Nehemia, auch wohl nicht der Bücher Koheleth und Esther (wenigstens

*) Interessant ist, was Hieronymus praef. in Dan. von den Spöttereien mittheilt, mit denen einer seiner jüdischen Lehrer die alexandrinischen Zusätze zum Daniel überschüttete.

ist die Beziehung, die man in 1 Tim. 6, 7. auf Koh. 5, 14. in Apok. 11, 10. auf Esth. 9, 22. finden wollte, sehr vag); als zufällig ist diese Zurücksetzung einiger alttest. Bücher nicht zu betrachten. Von der späteren jüdischen Literatur wird gerade keines der sog. Apokryphen des A. T. als heilige Schrift citirt, worauf um so mehr Gewicht zu legen ist, da die alexandrinische Uebersetzung des A. T. von den neutestamentlichen Schriftstellern häufig benützt wird. Dagegen ist das Buch Henoch im Buche Judä V. 14. angeführt, was freilich nach Hieronymus Manchem als Anlaß diente, den Brief zu verwerfen; ebendaselbst wird V. 9. eine Angabe der Ascensio Mosis (nach Orig. de princ. III, 2), doch nicht in der Weise, wie alttestamentliche Schriftstellen citirt werden, erwähnt. Alle übrigen Stellen, in denen man Citate solcher Bücher, die sich nicht im hebräischen Kanon befinden, sehen wollte, Jak. 4, 5. 6. 1 Kor. 2, 9. Joh. 7, 38. sind zweifelhafter Auslegung, Eph. 5, 14. ist wahrscheinlich aus einem Liede genommen; für die sog. Apokryphen des A. T. würden diese Stellen auf keinen Fall etwas beweisen. (S. Bleek in den theol. Studien und Kritiken 1853. II. S. 328 ff.). Dagegen ist Hebr. 11, 35 ff. wahrscheinlich auf 2 Makk. K. 6 f. angespielt (freilich zugleich auf eine apokryphische Sage über Jesaja), und ebenso kann man Anklänge an Stellen des Buchs der Weisheit, des Siraciden u. s. w. in mehreren neutestam. Schriften bald mit größerer, bald mit geringerer Wahrscheinlichkeit annehmen. Mit großem Eifer hat dieselben Stier aufzuspüren gesucht; s. die Abh. „Sogar die Apokryphen im N. T." in den Beiträgen zur bibl. Theologie 1828, und die Schrift „die Apokryphen. Vertheidigung ihres alt hergebrachten Anschlusses an die Bibel" 1853. S. 15 ff. Die Uebertreibungen Stier's auf das rechte Maß zurückzuführen, dient die Schrift von Keerl, die Apokryphenfrage auf's Neue beleuchtet. 1855. Man darf namentlich nie vergessen, daß manches Zusammentreffen neutestamentlicher Sprüche mit Stellen der genannten Bücher sich auch daraus erklären läßt, daß beide unabhängig von einander den allgemeinen Schatz jüdischer Schriftgelehrsamkeit benützten (vgl. Nitzsch in der Abh. „über die Apokryphen des A. T." Deutsche Zeitschr. 1850. S. 371). Aber auch abgesehen davon steht fest, was selbst Stier (S. 12 der zuletzt angeführten Schrift) anerkennen muß, „daß es unbedingt beim bloßen Anspielen bleibt, nie zum eigentlichen Citat übergegangen wird." Darüber, wo die neutestamentliche Offenbarung mit der alttestamentlichen sich zusammenschließt, kann nach Matth. 11, 13. 14. vgl. mit Luk. 1, 17. u. a. kein Zweifel bestehen. — In den sogenannten apostolischen Vätern finden sich einige Anspielungen auf Tobia, Judith (besonders Clem. I. ad Cor. C. 55., wo Ἰουδὶθ ἡ μακαρία neben der τελεία κατὰ πίστιν Ἐσθὴρ als Vorbild hingestellt wird), Sirach und das Buch der Weisheit. Daß im Brief des Barnabas Kap. 6. Weish. 2, 12. mit den Worten λέγει ὁ προφήτης citirt werde, ist schwerlich richtig, da dort wohl Jes. 3, 9. 10. nach LXX gemeint ist. Schon aus dem Bisherigen erhellt, was an der von katholischen Theologen (z. B. noch von Scholz, bibl. Einl. I. S. 220) ausgesprochenen Behauptung ist, daß die Apostel einen jene Schriften einschließenden, nämlich den angeblich alexandrinischen Kanon den von ihnen gestifteten Gemeinden übergeben haben. Ebensowenig ist Justin der Märtyrer ein Zeuge für die Kanonicität jener Bücher. Aus Apol. I. c. 46. folgt nur, daß derselbe bei Daniel die alexandrinischen Zusätze benützte. Wenn derselbe aber, während er fast alle Schriften des hebräischen Kanons citirt und ungeachtet seiner hohen Verehrung für die LXX (die er sogar im Dialogen mit Tryphon gegen die Juden vertheidigt und deren er sich in den messianischen Stellen jedoch mit Berichtigungen nach dem Hebräischen bedient), ferner ungeachtet er Dial. c. Tryph. C. 120. die ascensio Jesajae erwähnt, doch nicht ein einziges Mal eines jener angeblich dem alexandrinischen Kanon beigefügten Bücher anführt, so ist dieses Stillschweigen sogar ein starkes Zeugniß gegen die Anerkennung derselben *). — Ueber den Kanon der Peschito, der sich ebenfalls an den

*) Welte S. 91, Anm. behauptet, nach Dial. c. Tryph. c. 71. kenne Justin nicht bloß einzelne Stellen, sondern ganze Schriften in der alexandrinischen Schriftsammlung, denen die

hebräischen anschloß, s. Hävernick, Einl. in's A. T. 2. Aufl. I. a. S. 408. — Indessen muß allerdings eine Vermischung der kanonischen Schriften des A. T. mit jenen andern der LXX angeschlossenen Büchern schon frühzeitig in der christlichen Kirche stattgefunden haben, und dies wohl in demselben Maße, in welchem, seit die griechisch redenden Christen von den strengeren Judenchristen sich abschloßen, die Kenntniß der hebräischen Bibel in der Kirche verloren ging und man hinsichtlich des Alten Test. ausschließlich auf die LXX angewiesen war (s. hierüber Credner, Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften II. S. 319 ff.). Irenäus adv. haer. 5, 35. citirt das Buch Baruch geradezu als Schrift des Jeremia (freilich auch einmal 4, 20. den Hirten des Hermas schlechthin als *γραφή*). Bei Clem. Al. Paedag. 2, 3. wird eine dem Buch Baruch entnommene Stelle mit der Formel *ἡ θεία που λέγει γραφή* eingeführt, das Buch der Weisheit heißt Strom. 4, 16. *ἡ θεία σοφία* u. s. w. Ja daß bereits im zweiten Jahrhundert in der Kirche Unsicherheit über die Abgrenzung des alttest. Kanons eingetreten war, zeigt Bischof Melito von Sardes, der sich veranlaßt sah, eine Reise nach Palästina zu machen, um über die Sache in's Klare zu kommen. Und nun (*ἀκριβῶς μαθὼν τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία*) stellte er in seinem Schreiben an einen gewissen Onesimos (bei Euseb. h. eccl. 4, 26.) als Kanon eben den hebräischen auf. Die Bücher Nehemia und Esther fehlen in demselben, das erstere ohne Zweifel, weil es mit dem Buche Esra zusammengefaßt wurde, das zweite wahrscheinlich deßwegen, weil es die Auctoritäten, welche Melito befragte, nicht zum Kanon rechneten. (Wird es doch, um dies sogleich hier zu bemerken, noch von Gregor von Nazianz mit Stillschweigen übergangen, von Athanasius nur zu den Anaginoskomenen gerechnet.) Dagegen ließen andere Kirchenväter sich weniger durch die Auctorität des jüdischen Kanons bestimmen. So weiß *Tertull.* de cultu fem. I, 3. gar wohl, daß das Buch Henoch nicht in armarium judaicum admittitur, aber er hilft sich über alle Bedenklichkeiten mit der Bemerkung hinweg: sed cum Enoch eadem scriptura etiam de Domino praedicavit, a nobis quidem nihil omnino rejiciendum est, quod pertinet ad nos. Daher ist nicht zu verwundern, daß er exhort. cast. c. 2. auch den Siraciden und adv. Valentin. c. 2. das Buch der Weisheit als kanonische Schriften anführt. Besonders aber kommt hier Origenes in Betracht, der den alttest. Kanon einer genaueren Untersuchung unterwarf. Er kennt, wie man aus seinem Verzeichnisse bei Euseb. h. eccl. 6, 25. sieht, den hebräischen Kanon (das *δωδεκαπρόφητον* ist dort ohne Zweifel durch einen alten Schreibfehler ausgefallen). Daß er den Brief des Jeremia erwähnt und somit möglicher Weise auch das Buch Baruch mit dem prophetischen Buch des Jeremia zusammenfaßte, ist ein Irrthum, zu dem ihn die LXX, in deren Exemplaren jene Schriften ohne Zweifel damals bereits dem Jeremia beigefügt waren, veranlaßt haben mag; ausdrücklich aber bemerkt er *ἔξω δὲ τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκά*. Aber Origenes will die Beschränkung auf den hebräischen Kanon nicht gelten lassen. Vielmehr da Julius Africanus gegen ihn den Grundsatz aufstellt: *ἐξ Ἑβραίων τοῖς Ἕλλησι μετεβλήθη πανθ' ὅσα τῆς παλαιᾶς διαθήκης*, vertheidigt er in dem an ihn gerichteten Briefe zwar zunächst nur die Anerkennung der in der LXX sich findenden Zusätze zu den alttestamentlichen Schriften, hinsichtlich welcher er sogar die Juden der Verstümmelung des hebräischen Textes beschuldigt; aber der Gesichtspunkt, den er dort aufstellt, daß über der kirchlichen Ueberlieferung der heiligen Schriften (die übrigens von ihm nicht auf die Apostel zurückgeführt wird) augenscheinlich die göttliche Vorsehung gewaltet habe und daß deßwegen nichts Ueberliefertes abgeändert werden solle, mußte ihm auch rücksichtlich der außerhalb des hebräischen Kanons befindlichen,

---

Juden, gegen die er stritt, die Kanonicität absprechen. Aber bekanntlich sind die *γραφαί* an jener und an den übrigen von Welte citirten Stellen nicht Bücher, sondern Schriftstellen, nämlich gefälschte, von denen aber Justin meint, daß sie ächt und nur von den Juden beseitigt worden seyen.

aber in der Kirche in Gebrauch gekommenen Schriften maßgebend seyn. So weiß er (ep. ad Afr. c. 13.) gar wohl: Ἑβραῖοι τῷ Τωβίᾳ οὐ χρῶνται, οὐδὲ τῇ Ἰουδήθ, aber ihm genügt: χρῶνται τῷ Τωβίᾳ αἱ ἐκκλησίαι. Das Buch der Weisheit ist ihm zwar nicht ein Werk des Salomo, aber doch ein θεῖος λόγος; ebenso das Buch Sirach (s. die Stellen bei Redepenning, Origenes I. S. 237 f.); die Bücher der Makkabäer werden de princ. II, 5. ausdrücklich ex scripturarum auctoritate citirt u. s. w. Die Festhaltung der kirchlichen Ueberlieferung, das Nicht-überschreiten der von den Vätern gesteckten Grenzen war in diesem Punkte dem Origenes so wichtig, daß er auf der andern Seite alle Schriften, welche bis auf seine Zeit nicht in den kirchlichen Gebrauch gekommen waren, auch ferner ausgeschlossen wissen wollte, so namentlich die Apokryphen, d. h. nach dem damaligen Sprachgebrauche Bücher, die Geheimnisse enthalten oder geheim überliefert worden sind und deßwegen geheim gehalten werden sollen, wie das Buch Henoch, die ascensio Jesajae u. a., und dies, selbst wenn die Apostel Gebrauch davon gemacht haben sollten; denn, sagt er, die Apostel lehrte der heilige Geist, was auszuwählen oder zu verwerfen sey, während wir, die wir eine solche Fülle des Geistes nicht besitzen, uns ohne Gefahr etwas der Art nicht herausnehmen dürfen (prol. in cant. opp. ed. Lomm. XIV. p. 325; doch vgl. die unten aus Comm. in Matth. ser. ed. Lomm. IV. p. 238 anzuführende Stelle). — Hier ist nun der passendste Ort, über den altkirchlichen Gebrauch der Ausdrücke kanonisch und apokryphisch das Nöthigste zu bemerken. Das Wort κανών (vgl. über dasselbe besonders Credner, zur Geschichte des Kanon S. 6 ff.) bedeutet in der klassischen Gräcität den geraden Stab, daher, indem auf dem Merkmal des Geraden der Nachdruck liegt, den Maßstab und Wagbalken, tropisch die Norm, Richtschnur, in welcher letzteren Bedeutung es häufig mit ὅρος verbunden wird (s. Dissen zu Demosth. de cor. §. 296); so heißen namentlich die normirenden Bestimmungen der Grammatik, Mathematik, Astronomie, Chronologie κανόνες. Die alexandrinischen Grammatiker nannten κανών die Reihe der griechischen Dichter, vielleicht auch der Redner, Geschichtschreiber und Philosophen, welche als vollendetes Muster ihrer Gattung gelten und darum entscheidendes Ansehen genießen sollten. Zeitgenossen wurden nach Quintit. inst. X, 1. 54. in ordinem a grammaticis datum nicht aufgenommen (s. hierüber besonders die Abhandlung von Ranke, de vita Aristoph. p. CVII, in Bernh. Thiersch's Ausgabe von Aristophanes' Plutus; dort wird sehr wahrscheinlich gemacht, daß es sich bei solchen Zusammenstellungen namentlich auch um Festhaltung gewisser bedeutungsvoller Zahlen handelte). Doch hat man hiebei schwerlich an eigentliche Sammlungen zu denken; „der Kanon der Alexandriner war nur eine abstrakte Formel“, sagt Bernhardy, Grundriß der griech. Lit. I. S. 134 *). — Daß von diesem alexandrinischen Sprachgebrauch her der Ausdruck Kanon auf die christliche Sammlung heiliger Schriften übergetragen worden wäre, ist, so nahe auch die Vermuthung liegt, doch nicht erweislich. Im christlichen Sprachgebrauch erscheint vielmehr der Ausdruck ursprünglich als Bezeichnung der christlichen Wahrheit, sofern dieselbe normirendes Prinzip des Lebens theils im Allgemeinen, theils in einer besondern Sphäre ist; vgl. Gal. 6, 15 f. Phil. 3, 16. Clem. rom. I. ep. ad Cor. C. 1. 7. 41. Später hieß derjenige Typus der christlichen Lehre, der gegenüber den Irrthümern der Häresen als die vollkommene Richtschnur des Glaubens und Lebens von der katholischen Kirche anerkannt wurde, ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας oder ὁ κανὼν ὁ ἐκκλησιαστικός, auch ὁ κανὼν schlechthin, regula veritalis oder fidei (s. den Art. Glaubensregel und A. Hahn, über Symbol und Glaubensregel der alten Kirche, in seinen Annalen Bd. 2. S. 5 ff.

*) Vgl. auch über die ideelle Bedeutung des Wortes κανὼν im Unterschied von positiven Ordnungen die Nachweisungen bei Credner a. a. O. S. 10 ff. Der Ausdruck wird auch von einzelnen Schriftstellern gebraucht, die in ihrer Art mustergiltig sind, z. B. *Cic.* ad div. 16, 17. qui κανὼν esse meorum scriptorum soles, vgl. *Plin.* ep. 9, 26. Demosthenes ***norma*** oratoris et regula.

u. 24 ff.). Da nun die heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments und zwar den Gnostikern gegenüber in ihrer harmonischen Einheit*) als diejenigen betrachtet wurden, auf denen der *κανὼν ἐκκλησιαστικὸς* beruhe, so waren sie *γραφαὶ κανόνος* oder, wie sie von Athanasius in der epist. festalis (ed. Ben. I, 961) genannt werden, *κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία*. Athanasius setzt diese Bezeichnung augenscheinlich als eine geläufige voraus; in früheren Schriften ist sie aber nicht sicher nachzuweisen, da in den Text des Origenes erst durch die lateinische Uebersetzung des Rufinus Ausdrücke wie canonicae scripturae, canonizati libri, liber regularis und ähnliche hineingetragen scheinen, während Origenes selbst dafür das Wort *ἐνδιάθηκος* oder *αἱ ἐν διαθήκῃ βίβλοι* gebraucht (Redepenning a. a. O. S. 239). Ueber die Bezeichnung der kanonischen Schriften als *ἐνδιάθετοι* s. *Lobeck*, Aglaoph. I. 333. — Schon hieraus erhellt, wie irrig die hauptsächlich durch Semler (in der Abh. über freie Untersuchung des Kanon Th. I. S. 11. und im Vorwort zum 2. Th.) auf die Bahn gebrachte Ansicht war, daß *κανὼν* ursprünglich nur das Verzeichniß der Bücher bedeute, welche in den Versammlungen der Christen öffentlich vorgelesen wurden, kanonisch daher so viel sey als zum öffentlichen Vorlesen bestimmt**). — Den Gegensatz gegen das Kanonische bildet nun das Apokryphische, welches übrigens ein sehr vieldeutiger Ausdruck war (vgl. Gieseler, was heißt apokryphisch? in den Stud. u. Krit. 1829, S. 141 ff.). Die älteste Bedeutung desselben scheint die gewesen zu seyn, daß es geheime Schriften nach Inhalt und Ursprung bezeichnete, ohne daß sich sicher wird ausmachen lassen, welches dieser beiden Merkmale das primitive war. Hieran schloß sich der Natur der Sache nach sofort das dritte Merkmal, Schriften, welche geheim gehalten, dem öffentlichen Gebrauch entzogen werden sollen, wornach also das Wort den Gegensatz gegen die *δεδημοσιευμένα*, publicae scripturae bildet***). Der Ausdruck konnte ohne tadelnde Beziehung von solchen Schriften gebraucht werden, welche als Denkmale einer höheren, geheimen Weisheit zur Verhütung der Profanirung dem allgemeinen Gebrauch entzogen werden sollten; vgl. die früher besprochene Stelle 4 Esr. 14, 45—47. So steht er z. B. Orig. comm. in Matth. 27, 9. (Lomm. V. p. 29), wo Origenes die Vermuthung offen läßt, daß das dortige Citat in *secretis* Jeremiae sich finde, wie 1 Kor. 2, 9. in secretis Eliae, das 2 Tim. 3, 8. Erwähnte in libro secreto, qui superscribitur Jannes et Jambres. Aber unter die Kategorie der Schriften geheimen Ursprungs fielen auch die unter erdichteten Namen geschriebenen, wie solche Pseudonymität bereits in der jüdisch-alexandrinischen Literatur häufig angewendet wurde, besonders aber in den Schriften der Häretiker vorkam. Indem nun das Wort Apokryphen namentlich von den Geheimschriften gnostischer Parteien gebraucht wurde, verband sich damit mehr und mehr ein schlimmer Nebenbegriff; das Apokryphische galt als erdichtet,

---

*) S. Clem. Al. strom. 6, 15.: *κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ.*

**) Daß *κανὼν* überhaupt je Verzeichniß bedeute, wie noch Eichhorn, Einl. in's A. T. I. S. 102 behauptete, ist unrichtig. Auch die *κανόνες* Manetho's führen diesen Namen nicht als Verzeichnisse, sondern um ihrer Urkundlichkeit willen (Credner S. 9). Worauf es übrigens Semler abgesehen hatte, spricht er z. B. I, 19. offen aus. Er wolle zeigen, „daß die besondere Untersuchung dieser Bücher für alle nachdenkenden Leser, was ihren eigenen Privatgebrauch betrifft, frei geblieben, und durch diesen zum öffentlichen Gebrauch eingeführten Kanon nicht aufgehoben werden könne, indem es ein sehr verschiedener Endzweck ist, der durch die kirchliche Verordnung über die Anzahl der Bücher, die zum öffentlichen Gebrauch, zur öffentlichen Religionsübung gehören, erreicht werden sollte und konnte."

***) Ob der Ausdruck *ἀπόκρυφα* ursprünglich Uebertragung des hebr. גנוזים (s. ob.) gewesen ist, kann man nicht wissen. Just. M. dial. c. Tryph. c. 120. scheint für גָּנַז *ἀφανὲς ποιεῖν* zu setzen. Hävernick a. a. O. S. 92 will auf die *κρυπτά*, libri absconditi der griechischen Mysterien zurückgehen; man könnte auch die *βιβλία ἀπόθετα* vergleichen, worüber *Lobeck*. Aglaoph. II. 862 nachzusehen ist.

als von der kirchlichen, beziehungsweise biblischen Wahrheit abweichend. Vgl. *Clem. Al.* strom. 3, 4. *ἐῤῥύη δὲ αὐτοῖς* (den Häretikern) *τὸ δόγμα ἔκ τινος ἀποκρύφου*. *Iren.* adv. haer. I. 20. (17.), wo in Bezug auf die Valentinianer gesagt wird: *ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, ἃς αὐτοὶ ἔπλασαν, παρεισφέρουσιν εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνοήτων καὶ τὰ τῆς ἀληθείας μὴ ἐπισταμένων γράμματα; Tertull.* de anima c. 2.: quae penes nos *apocryphorum* confessione damnantur; *Orig.* prol. in cant.: scripturae appellantur *apocryphae* pro eo, quod multa in iis corrupta et contra fidem veram inveniuntur. Darum darf jede Erzählung, die in einem apokryphischen Buch steht, bezweifelt werden, comm. in Matth. Tom. X. Lomm. III. 49. Namentlich ist für das Apokryphische karakteristisch, daß es sich mit solchen Titeln schmückt, vermöge deren es den Anspruch erheben dürfte, als kanonisch zu gelten. Die Apokryphen täuschen, wie Athanasius epist. fest. p. 961 sagt, *ὁμωνυμίᾳ τῶν ἀληθινῶν βιβλίων;* sie führen sich (S. 963), um Einfältige zu berücken, als aus dem Alterthum überliefert ein. Daß nicht alles Apokryphische als solches verwerflich sey, wird von Origenes anerkannt in Matth. comm. ser. (Lomm. IV. p. 239): oportet caute considerare, ut nec omnia secreta, quae feruntur in nomine sanctorum, suscipiamus propter Judaeos, qui forte ad destructionem veritatis scripturarum nostrarum quaedam finxerunt, confirmantes dogmata falsa, *nec omnia abjiciamus*, quae pertinent ad demonstrationem scripturarum nostrarum (vgl. die früher erwähnte Aeußerung Tertullians über das Buch Henoch). Magni ergo viri est audire et adimplere quod dictum est: omnia probate, quod bonum est tenete. Jedoch um deren willen, denen es an der erforderlichen Unterscheidungsgabe fehlt, *nemo uti debet ad confirmationem dogmatum libris, qui sunt extra canonizatas scripturas.* — Nach diesem älteren Sprachgebrauche nun werden die der alexandrinischen Bibelübersetzung angehängten Bücher in der morgenländischen Kirche nie als Apokryphen bezeichnet. Vielmehr bildete man aus ihnen, als man nach Origenes wieder dem hebräischen Kanon sich zuwandte, eine zwischen den kanonischen und apokryphischen Schriften in der Mitte stehende Klasse, die man als *ἀναγινωσκομενα*, d. h. kirchliche Vorleseschriften bezeichnete. Das wichtigste Zeugniß hiefür enthält die epistola festalis des Athanasius, wo, um denen zu begegnen, welche Apokryphen der heil. Schrift einmengen, als *κανονιζόμενα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία* eben die des hebräischen Kanons, mit Einschluß des Buchs Baruch und mit Ausschluß des Buchs Esther aufgezählt, dagegen die Bücher Weisheit, Sirach, Esther, Judith und Tobia als solche bezeichnet werden, die zwar *οὐ κανονιζόμενα* seyen, wohl aber *τετυπωμένα παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον.* (Zur Erläuterung des letzten Satzes dient, was schon Origenes in Num. hom. 27, 1. ed. Lomm. X. p. 333 sagt: est aliquibus etiam in verbo Dei cibus lactis: apertior scilicet simpliciorque doctrina, ut de moralibus esse solet, quae praeberi consuevit iis, qui initia habent in divinis studiis et prima eruditionis rationabilis elementa suscipiunt. His ergo cum recitatur talis aliqua divinorum voluminum lectio, in qua non videatur aliquid obscurum, libenter accipiunt: verbi causa, ut est libellus *Hester* aut *Judith*, vel etiam *Tobiae*, aut mandata *Sapientiae*. Si vero legatur ei liber Levitici, offenditur continuo animus etc.). — Daß die nicänische Synode sich ebenfalls mit dem Bibelkanon beschäftigt habe, wollte man schon aus *Hieron.* praef. in Judith schließen, wo es heißt: quia hunc librum synodus Nicaena in numero sanctarum scripturarum legitur computasse etc. Hieronymus konnte sich aber so äußern, auch wenn er nur eine Nachricht vor sich hatte, nach welcher die nicänischen Väter in irgend einer Verhandlung das Buch Judith einmal wie ein kanonisches citirt haben sollten (vgl. Hefele, Conciliengeschichte I. S. 355). Es ist auf diese Notiz, die ja für Hieronymus selbst nicht bestimmend war, um so weniger Gewicht zu legen, da auch die folgenden griechischen Kirchenväter, welche Mittheilungen über den Kanon geben, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz und Amphilochius den hebräischen Kanon festhalten

(s. die Verzeichnisse bei Hody S. 647 und in Keil's Lehrb. der Einl. in's A. T. S. 699 f.). Besondere Beachtung verdient die Aeußerung Cyrill's von Jerusalem in der vierten Katechese Kap. 33 ff. Er weist die Katechumenen an, nur die 22 kanonischen Bücher des Alten Testaments zu lesen; *καί μοι μηδὲν τῶν ἀποκρύφων ἀναγίνωσκε. Ὁ γὰρ τὰ παρὰ πᾶσιν ὁμολογούμενα μὴ εἰδώς, τί περὶ τὰ ἀμφιβαλλόμενα ταλαιπωρεῖς μάτην;* auch die Apostel und die alten Bischöfe haben sich nur an diese 22 Bücher (unter denen auch Baruch bei Jeremia aufgezählt wird) gehalten. Ueber jene Anaginoskomenen schweigt Cyrill gänzlich, so daß die Vermuthung nahe liegt, er habe dieselben zu den Apokryphen gerechnet, wogegen freilich *Touttée*, diss. III. c. 13. geltend macht, daß Cyrill einmal das Buch der Weisheit als salomonisch citire und einigemal von Stellen des Buchs Sirach Gebrauch mache. So viel erhellt aber jedenfalls aus der obigen Stelle, daß in Jerusalem jenen Anaginoskomenen nicht dieselbe Bedeutung für die Unterweisung der Katechumenen eingeräumt worden seyn kann, wie in Alexandrien. Mit Cyrill stimmt überein der 60. Kanon der zwischen 343—381 gehaltenen Synode von Laodicea, ein Kanon, dessen Aechtheit von Einigen, jedoch mit unzureichenden Gründen, bestritten worden ist. (Gegen Spittler, krit. Untersuchung des 60. Laodic. Kanons 1777, wieder abgedruckt im 8. Bd. der sämmtl. Werke S. 66 ff. s. Bickell in den Studien und Kritiken 1830, S. 591 ff. und neuestens Hefele, Conciliengeschichte Bd. I. S. 750.) Indem hier als *ὅσα δεῖ βιβλία ἀναγινώσκεσθαι τῆς παλαιᾶς διαθήκης* eben mit Ausnahme des Buches Baruch, das übrigens in der alten lateinischen Uebersetzung des Synodalkanons auch fehlt, nur die Bücher des hebräischen Kanons aufgeführt werden, ist jene von Athanasius angenommene mittlere Klasse von Schriften wenigstens von der kirchlichen Vorlesung bestimmt ausgeschlossen, wenn auch Kanon 59. bei den verbotenen *ἀκανόνιστα βιβλία*, wie die Hervorhebung der *ἰδιωτικοὶ ψαλμοὶ* zeigt, zunächst an Bücher anderer Art gedacht worden seyn mag. Epiphanius, der, wie bereits früher erwähnt wurde, den hebräischen Kanon, nur mit eigenthümlicher Anordnung, festhält, bezeichnet haer. 8. die Bücher Sirach und Weisheit als bei den Juden bestritten (*ἐν ἀμφιλέκτῳ*); dieselben seyen, sagt er, de mens. et pond. c. 4. (ed. Petav. II. 162), brauchbar und nützlich, aber nicht zur Zahl der heiligen Schriften gerechnet und deßhalb nicht in der heiligen Lade aufbewahrt worden*). Dagegen adv. haer. III. haer. 76. (I. p. 941) führt er nach den neutestamentlichen Schriften beide noch als *θεῖαι γραφαὶ* auf. Die von Athanasius gemachte Unterscheidung dreier Klassen findet sich noch in dem Verzeichniß, welches dem constantinopolitanischen Patriarchen Nicephorus († 828) beigelegt wird, nur daß hier die mittlere Klasse den von einem andern Gesichtspunkt ausgehenden Namen der Antilegomenen führt. Es werden nämlich aufgezählt: 1) *ὅσαι εἰσὶ θεῖαι γραφαὶ ἐκκλησιαζόμεναι καὶ κεκανονισμέναι*, die Schriften des hebräischen Kanons mit Einschluß des Buchs Baruch, aber mit Ausschluß des Buchs Esther; 2) *ὅσαι ἀντιλέγονται τῆς παλαιᾶς*, drei Bücher Makkabäer, Weisheit, Lieder Salomo's, Esther, Judith, Susanna, Tobit; 3) *ὅσα ἀπόκρυφα τῆς παλαιᾶς*, Henoch, Patriarchen, Gebet Josephs, Testament des Moses u. s. w. (s. Credner, zur Gesch. des Kanons S. 117 ff.). Mit dem Verzeichniß des Nicephorus stimmt im Wesentlichen die Synopsis scripturae sacrae überein, eine unter den Werken des Athanasius befindliche Schrift, welche fast von allen Neueren diesem Kirchenvater abgesprochen, aber von den Meisten doch als ein Produkt des 4. Jahrhunderts betrachtet wird, wogegen Credner (a. a. O. S. 127 ff.) in derselben einen um das 16. Jahrhundert geschriebenen Commentar zu dem Verzeichniß des Nicephorus sehen will. Welches Schwanken übrigens in der griechischen Kirche in der Begrenzung des alttestamentlichen Kanons stattfand, erhellt auch daraus, daß

---

*) An diese Stelle hat sich das Mißverständniß geknüpft, als leite Epiphanius das Wort *ἀπόκρυφος* von *ἀπὸ* und *κρύπτῃ* ab und erkläre es „aus der Bundeslade ausgeschlossen." Hievon findet sich aber bei Epiphanius lediglich nichts.

der 85. der sogenannten apostolischen Kanones (nach der Gestalt, in welcher dieselben durch die Trullanische Synode 692 für die morgenländische Kirche Geltung erlangt haben) als *βιβλία σεβάσμια καὶ ἅγια* des A. T. neben den Büchern des hebräischen Kanons noch drei Makkabäerbücher (in einigen MSS. auch Judith) aufzählt und daneben die Weisheit Sirachs als Lehrbuch für die Jugend bezeichnet. Den Laien vollends mußte der Unterschied zwischen kanonischen Schriften und bloßen Anaginoskomenen, welche letzteren ihnen doch kräftig empfohlen wurden (wie z. B. Johannes von Damaskus, der sich an den hebräischen Kanon hält, doch die Bücher Weisheit und Sirach für treffliche Schriften erklärt), mehr oder weniger unverständlich bleiben*).

In der abendländischen Kirche steht der Auffassung der Sache, die wir bei Athanasius gefunden haben, am nächsten Rufinus, expos. in symb. apost. p. 26, der sich hiebei auf die Ueberlieferung stützt. Die Schriften des hebräischen Kanons sind die inspirirten, von den Vätern in den Kanon eingeschlossenen, ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt. Neben diesen sind alii libri, qui non canonici, sed *ecclesiastici* a majoribus appellati sunt, die Bücher Weisheit, Sirach, Tobias, Judith und Makkabäer, quae omnia *legi* quidem in ecclesiis voluerunt; non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam. Ceteras vero scripturas *apocryphas* nominarunt, quas in ecclesiis legi noluerunt. Dagegen machen sich jetzt im Abendland zweierlei von dieser Auffassung der libri ecclesiastici abweichende Ansichten geltend. Auf der einen Seite war es Hieronymus, der jene mittlere Klasse ebenfalls unter die Kategorie der Apokryphen stellte und so den bisherigen Gebrauch dieses Wortes wesentlich erweiterte. Ihm gilt als Grundsatz, daß die Kanonicität der alttestamentlichen Schriften durch die ursprünglich hebräische, die der neutestamentlichen durch die griechische Abfassung bedingt ist (ep. 71. ad Lucinium §. 5.); nur auf das hebräische A. T. seyen der Herr und die Apostel zurückgegangen (praef. in Paralip. vgl. mit c. Rufinum 2, 34.). Was nun im A. T. außerhalb der aus dem Hebräischen übersetzten Schriften stehe, inter *apocrypha* esse ponendum (prol. gal.)**). Ueber diese Apokryphen redet er zuweilen in einem sehr geringschätzigen Tone; das 3. und 4. Buch Esra enthalte Träume (praef. in Esr.), die alexandrinischen Anhänge zum Daniel nennt er naenias (c. Rufin. 2, 33.) u. dergl. Die stärkste Stelle aber findet sich ep. 107 ad Laetam (der er Rathschläge über die Erziehung ihrer Tochter gibt), §. 12.: caveat omnia apocrypha (nach dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden muß er hiebei auch an jene Anaginoskomenen gedacht haben). Et si quando ea non ad dogmatum veritatem, sed ad signorum reverentiam legere voluerit, sciat non eorum esse, quorum titulis praenotantur: multaque his admixta vitiosa, et grandis esse prudentiae aurum in luto quaerere. Hiemit stimmt freilich nicht ganz überein, wenn er praef. in libros Salom. in Bezug auf die Bücher Weisheit und Sirach sagt: sicut Judith et Tobiae et Machabaeorum libros *legit* quidem ecclesia, sed eos inter canonicas scripturas non recipit: sic et haec duo volumina *legat ad aedificationem plebis,* non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam. — Auf der andern Seite wurden von Augustinus die Bücher jener mittleren Klasse für würdig gehalten, unter die kanonischen eingereiht zu werden. Er zählt de doctr. chr. 2, 8. vierundvierzig Bücher des alttest. Kanons, und unter diesen Tobias, Judith, zwei Makkabäer, das Buch Weisheit und den ecclesiasticus (Sir.). In Bezug auf die zwei letztgenannten, die er gleich dem Psalter und den drei salomonischen Schriften zu den prophetischen Büchern rechnet, bemerkt er: de

---

*) Ueber den äthiopischen Bibelkanon s. Dillmann in dem Art. Aethiopische Bibelübersetzung und in Ewalds 5. bibl. Jahrbuch S. 144 ff.

**) Wenn es in den Vorreden des Hieronymus zu den Büchern Tobias und Judith heißt, diese Bücher seyen von den Hebräern zu den Hagiographen gerechnet worden, so ist, wie der Zusammenhang in beiden Stellen und die Aeußerung über diese Bücher im prol. gal. klar zeigt, beidemal statt hagiographa zu lesen *apocrypha.*

quadam similitudine Salomonis esse dicantur; hiemit vgl. de civ. D. 17, 20.: propter eloquii nonnullam similitudinem, ut Salomonis dicantur, obtinuit consuetudo; non autem esse ipsius, non dubitant doctiores; eos tamen in auctoritatem, maxime occidentalis, antiquitus recepit ecclesia. In der Hochschätzung dieser Bücher mag Augustinus durch die Verehrung, die er für die LXX hegte, bestärkt worden seyn; zunächst aber stützt er seine Ansicht auf die Ueberlieferung, die — man erinnere sich an das über Tertullian Gesagte — besonders in der lateinisch-afrikanischen Kirche der Vermischung der Anaginoskomenen mit den kanonischen Schriften längst günstig gewesen seyn muß. Mit Nachdruck wird überhaupt von Augustinus den Häretikern gegenüber für den Schriftkanon das katholische Traditionszeugniß geltend gemacht. Auctoritas scripturarum, heißt es c. Faust. 33, 9, ab ipsius praesentiae Christi temporibus per dispensationes apostolorum et certas ab eorum sedibus successiones episcoporum usque ad haec tempora toto orbe terrarum custodita, commendata, clarificata pervenit (vgl. ebendas. 13, 5.). Diesem hellen Lichte der Ueberlieferung gegenüber heißen die Bücher, mit denen sich die Häretiker tragen, *apocryphi,* non quod habendi sint in aliqua auctoritate secreta, sed quia *nulla testificationis luce declarati* de nescio quo secreto, nescio quorum praesumtione prolati sunt (ebendas. 11, 2.). Hiemit ist zu vergleichen de civ. D. 15, 23.: (scripturae) *apocryphae* nuncupantur, eo *quod earum occulta origo non claruit patribus,* a quibus usque ad nos auctoritas veracium scripturarum certissima et notissima successione pervenit. Ist auch in diesen Apokryphen einiges Wahre, so überwiegt doch das Falsche. So mag Henoch immerhin Einiges geschrieben haben; die Hebräer haben doch mit Recht das, was seinen Namen trägt, vom Kanon ausgeschlossen, quia ob antiquitatem suspectae fidei judicata sunt, nec utrum haec essent quae ille scripsisset, poterat inveniri, non talibus proferentibus, qui ea per seriem successionis reperirentur rite servasse. Pseudonymität hebt auch Augustinus als ein Hauptkennzeichen des Apokryphischen hervor: multa sub nominibus et aliorum prophetarum et recentiora sub nominibus apostolorum ab haereticis proferuntur, quae omnia sub nomine apocryphorum auctoritate canonica diligenti examinatione remota sunt. Hiemit vgl. de civ. D. 18, 38. Was nun aber die kanonischen Schriften selbst betrifft, so statuirt Augustinus unter ihnen einen Rangunterschied, bei dem er, wenn derselbe gleich zunächst mehr der Eintheilung der neutestamentlichen Schriften in Homologumenen und Antilegomenen verwandt ist, doch auch jene Vorleseschriften im Auge zu haben scheint. Der verständige Schriftforscher, sagt er de doctr. chr. 2, 8., tenebit hunc modum in scripturis canonicis, ut eas, quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis, quas quaedam non accipiunt; in eis vero, quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas, quas plures gravioresque (nach dem vorher Gesagten namentlich diejenigen, quae apostolicas sedes et epistolas accipere meruerunt) accipiunt, eis, quas pauciores minorisque auctoritatis ecclesiae tenent. Hiernach kann es nicht auffallen, wenn Augustinus sich zuweilen in einer Weise äußert, als lege er jenen Schriften nicht die gleiche Auctorität bei, wie denen des hebräischen Kanons. So betrachtet er de civ. D. 17, 20. die Stellen Weish. 2, 12 ff. Sir. K. 36. als messianische Weissagungen, fügt aber bei: adversus contradictiones non tanta firmitate proferuntur, quae scripta non sunt in canone Judaeorum. Am meisten macht ihm um der Circumcellionen willen die Erzählung vom Selbstmord des Rhazis 2 Makk. 14, 37 ff. zu schaffen; vgl. ep. 61. und c. Gaudentium I, 31. (38.). An der letzteren Stelle äußert er: hanc quidem scripturam, quae appellatur Machabaeorum, non habent Judaei sicut legem et prophetas et psalmos, quibus Dominus testimonium perhibet tanquam testibus suis (Luc. 24, 44.); sed recepta est ab ecclesia non inutiliter, *si sobrie legatur vel audiatur.* (Weiteres dieser Art gibt Keerl, die Apokryphen des A. T. S. 132 f.) Im Allgemeinen aber ist zu sagen, daß Augustinus die Bedeutung der Sache sich nicht klar gemacht hatte. — Durch Augustin's Ansehen kam es auf den Synoden zu Hippo 393 und zu Carthago 397 dahin, daß der Kanon des A. T. ganz so, wie Augustinus de doctr.

chr. 2, 8. ihn angegeben hat, bestimmt worden ist (s. Hefele, Conciliengeschichte II. S. 55). Die Anordnung der alttestamentlichen Schriften ist in dem betreffenden Synodaldekret folgende: Pentateuch, Josua, Richter, Ruth, vier Bücher der Könige, zwei Bücher Chron., Job, Psalter, fünf salomonische Bücher, zwölf kleine Propheten, Jesaja, Jeremia, Daniel, Ezechiel, Tobias, Judith, Esther, zwei Bücher Esra, zwei Bücher Makkabäer. Ueber die Bestätigung dieses Verzeichnisses solle aber noch die transmarinische Kirche befragt werden, — ein Zusatz, der, wie Keerl S. 136 sehr richtig erinnert, eine gewisse Unsicherheit des Concils in dieser Sache deutlich zu merken gibt. Der römische Stuhl stimmte bei, indem Innocenz I. in der epist. ad Exsuperium und Gelasius I. in einer angeblich auf einer römischen Synode 494 erlassenen Dekretale de libris recipiendis et non recipiendis dasselbe Verzeichniß wiederholten. (Nach Credner a. a. O. S. 148 ff. hätte übrigens die Dekretale des Gelasius die Gestalt, in der sie jetzt vorliegt, erst durch spätere Ueberarbeitung gewonnen.) Doch bleiben die beiden von Hieronymus und Augustinus vertretenen Ansichten auch ferner neben einander in Geltung*). Cassiodorus, der dieselben de instit. div. litt. c. 12—14. zusammenstellt, meint, sie seyen zwar verschieden, aber nicht im Widerspruch mit einander; ihm ist besonders wichtig, daß er bei beiden Anordnungen der biblischen Bücher bedeutungsvolle Zahlen herausbringt. Selbst der Pabst Gregor d. Gr. glaubt in Jobum expos. mor. 19, 13. (ed. Froben. I. 662), da er ein Citat aus 1 Makk. geben will, entschuldigend voranschicken zu müssen: non inordinate agimus, si ex libris non canonicis, sed tamen ad aedificationem ecclesiae editis testimonium proferamus. Das Buch Tobias citirt er hom. IX. in Ezech. mit der Formel: per quendam sapientem dicitur. Doch macht er von den Büchern Weisheit und Sirach in seinen Werken sehr fleißigen Gebrauch. Die lange Reihe der Vertreter der Ansicht des Hieronymus während des Mittelalters von Beda und Alcuin an hat Keerl a. a. O. S. 140 f. zusammengestellt. Besonders kommen in Betracht die Victoriner (s. Liebner, Hugo v. Sct. Victor S. 129 und Bd. VI. dieser Encyklop. S. 312) und Nicolaus *de Lyra* (s. über ihn Keil, Lehrb. der Einl. in's A. T. S. 705, wo auch die ganz eigenthümlichen Ansichten des Junilius und des Abts Notker mitgetheilt sind)**); selbst noch im 16. Jahrhundert verfochten Cardinäle der römischen Kirche, wie Ximenes und Cajetan, mit Nachdruck die Regel des Hieronymus. — Auf protestantischer Seite war es zuerst Carlstadt, der, zunächst durch Luthers Verwerfungsurtheil über den Brief des Jakobus veranlaßt, in dem 1520 erschienenen de canonicis scripturis libellus (wieder abgedruckt bei Credner a. a. O. S. 316 ff.) auch den Unterschied der augustinischen und hieronymianischen Ansicht über den Kanon zur Sprache brachte, wobei er sich selbst auf die Seite der letzteren stellte, übrigens das von Hieronymus in Betreff der erbaulichen Lectüre der Apokryphen Zugestandene vorsichtig limitirte (s. die genaue Darlegung der Sache bei Jäger, Andr. Bodenstein von Carlstadt 1856. S. 112 ff.). Aus Carlstadts Schrift läßt sich deutlich abnehmen, daß damals im Allgemeinen die herrschende Ansicht zu Gunsten der hieronymianischen Auffassung war. Beachtungswerth ist, daß, wie Jäger S. 115 bemerkt, schon im Streit mit Eck von Luther die aus den Apokryphen entnommenen Argumente für das Fegfeuer abgewiesen wurden, ohne daß der erstere sich besonders lebhaft für die Gleichstellung dieser Schriften mit den kanonischen wehrte. — Luther hat unter den Apokryphen zuerst das Gebet Manasse's übersetzt und dasselbe der kurzen Unterweisung, wie man beichten soll, 1519 als „zu der Beicht sehr dienlich"

---

*) Vgl. die eine reiche Fundgrube darbietende tabellarische Zusammenstellung in ***Hody***, de bibl. textibus etc. S. 653 ff.

**) Ueber das später zur Stützung des tridentinischen Beschlusses allegirte angebliche Dekret des florentinischen Concils s. Keerl S. 150. Welte, in der Abh. über das kirchl. Ansehen der deuterokan. Bücher, theol. Quartalschrift 1839. S. 246 betrachtet das Dekret als ächt. Hody a. a. O. S. 659 hat es als ein Dekret Eugens IV. gefaßt.

angehängt (Erl. Ausg. der deutschen W. Bd. 21. S. 252). Merkwürdig ist, daß er den anstößigen 8. Vers unangetastet gelassen hat. Vom Jahre 1529 an ließ er dann nach und nach die einzelnen apokryphischen Bücher mit Vorreden erscheinen. Die Züricher und Straßburger Bibelausgaben von 1529 geben die Apokryphen nach der Uebersetzung des Leo Judä als „die Bücher, die bei den Alten unter biblische Geschrift mit gezählt sind, auch bei den Ebreern nit gefunden“ (s. Panzer, Gesch. der deutschen Bibelübers. Luthers S. 264, 290 f.). Die von Luther selbst besorgte erste vollständige Ausgabe der heil. Schrift von 1534 enthält unter der Ueberschrift: „Apokrypha; das sind Bücher, so nicht der heil. Schrift gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind“, Judith, Weisheit, Tobias, Sirach, Baruch, 1 und 2 Makkabäer, die Anhänge zu Esther und Daniel, das Gebet des Manasse. Das 3. und 4. Buch Esra wollte Luther, wie er in der Vorrede zum Baruch sagt, nicht verdeutschen, „weil so gar nichts darinnen ist, das man nicht viel besser in Aesopo oder noch geringeren Büchern kann finden, ohne daß im 4. Buch dazu eitel Träume sind. — — Es soll und mag sie sonst verdollmetschen, wer da will, doch in dieser Bücher Zahl nicht mengen“ (d. W. Bd. 63. S. 104). Ueber den Werth der von ihm übersetzten Apokryphen hat Luther nicht in Bausch und Bogen abgeurtheilt, sondern an denselben gelobt, was zu loben, gerügt, was zu rügen war; am stärksten hat er sich wider das Buch Baruch und das 2. Buch der Makkabäer, am meisten anerkennend über die Bücher Weisheit und Sirach ausgesprochen (vgl. außer den Vorreden zu den Apokryphen in Bd. 63. S. 91 ff. auch die Aeußerungen in den Tischreden, Bd. 62. S. 130 ff.). — In den lutherischen Bekenntnißschriften wird in Betreff des Schriftkanons nichts festgesetzt. Doch ist durch die Bestimmung der Concordienformel (R. p. 570 ff. 632 ff.), nach welcher die prophetischen und apostolischen Schriften A. und N. T. die einzige Lehrnorm bilden und diesem keine andere Schriften gleich geachtet werden sollen, der dogmatische Gebrauch der Apokryphen des A. T. ausgeschlossen. Aus letzteren werden zwar Apol. a. cf. R. p. 117 u. 224 ein paar Stellen citirt, aber nur weil die Gegner sie geltend gemacht hatten, freilich auch ohne ausdrückliche Verwerfung derselben als apokryphischer. — Indem für die lutherische Theologie die Stellung und Bezeichnung der Apokryphen des A. T. in der lutherischen Bibelübersetzung maßgebend blieb, sah sie sich genöthigt, zwei Klassen der Apokryphen anzunehmen. So unterscheidet Chemnitz im examen conc. Trid. (Frankf. Folioausg. von 1609 S. 54) sehr bestimmt die kirchlichen Leseschriften, die man nicht eigentlich (non proprie) kanonische nennen kann, weil sie keine dogmatische Auctorität haben und bei Lehrstreitigkeiten nicht geltend gemacht werden dürfen, von dem genus scriptorum, quae adulterina et falsa sunt. Auch auf die erstere Klasse werde der Name Apokryphen, gemäß der augustinischen Definition desselben, mit Recht übergetragen, propterea quod non satis certis testificationibus constitit, an essent a prophetis vel apostolis sive editi sive comprobati. Später wurde der Unterschied beider Klassen so formulirt: libri apocryphi sunt 1) qui in *codice* quidem, sed non in *canone* biblico exstant, neque immediato Dei afflatu scripti sunt, 2) qui continent fabulas, errores ac mendacia ac proinde non sunt in ecclesia legendi (Hollatius); oder: prioris generis libri dicuntur apocryphi, qui sunt *absconditi* i. e. originis absconditae et occultae; posterioris generis libri dicuntur apocryphi sensu eo, quod sint *abscondendi* nec in ecclesia legendi (Gerhard). — Mit dieser lutherischen Auffassung der Apokryphen des A. T. sind die älteren reformirten Symbole, welche Bestimmungen über den Kanon enthalten, vollkommen im Einklang. Die *Gallicana* Art. 4. befaßt dieselben augenscheinlich unter den alii libri ecclesiastici, qui ut sint *utiles*, non sunt tamen ejusmodi, ut ex iis constitui possit aliquis fidei articulus. Hiemit vgl. conf. helv. post. c. 1. (p. 468 ed. Niem.). Die *Belgica* gestattet Art. 6. die Lesung der sogenannten Apokryphen in der Kirche und die Entlehnung von Beweisstellen aus denselben, insoweit sie mit den kanonischen Schriften übereinstimmen. Die *Anglicana* begrenzt Art. 6. ihren Gebrauch so: legit quidem ecclesia *ad exempla vitae et formandos mores*, illos tamen ad dog-

mata confirmanda non adhibet, eine Bestimmung, welche noch später der Oxforder Theologe Prideaux (opp. theol. ed. Taric. 1672. S. 539) durch die Behauptung, daß die alte Kirche einen Canon morum und einen Canon fidei unterschieden habe, so wie durch die Vergleichung mit der Vorlesung der Homilien u. s. w. zu rechtfertigen sucht. In dem Common prayer book sind die Lesestücke vom 28. Sept. bis 23. Nov. aus den alttestam. Apokryphen genommen. Doch ist unverkennbar, daß diese Bücher in der reformirten Kirche bald mit mehr Ungunst behandelt werden, als in der lutherischen, indem man die vielen in denselben sich findenden Irrthümer schärfer hervorhob. (Vgl. z. B. ein Verzeichniß derselben bei Prideaux a. a. O. S. 538.) Die Thorner Declaration (ed. Niem. p. 671) läßt noch die Lesung ad aedificationem ecclesiae zu, bedroht aber jeden mit dem Anathema, der diese Bücher zu dem Kanon rechne. Auch auf der Dortrechter Synode kam die Frage zur Verhandlung, ob nicht, wie Gomarus u. a. forderten, die Apokryphen, namentlich das apokryphische Buch Esra, das Buch Tobiä (aus dem die Jugend Fabeln über die Vertreibung von Dämonen einsauge), das B. Judith und die Erzählung vom Bel ganz von der Bibel getrennt werden sollen. Die Entscheidung fiel in der 10. Sitzung (s. die Acta der Syn. S. 21 f. vgl. auch Heidegger, enchiridion biblicum ed. IV. p. 317) gegen den Antrag des Gomarus aus, indem die Synode es zwar als wünschenswerth erkannte, daß diese Bücher nie mit der heil. Schrift verbunden worden wären, aber doch aus Besorgniß vor Aergernissen ohne die Zustimmung anderer reformirter Kirchen die althergebrachte Verbindung nicht aufheben wollte. Dabei wurde aber verfügt, daß die Apokryphen, zur Belehrung über den Unterschied derselben von den kanonischen Büchern, mit einem besondern Titel und einer Vorrede versehen, daß sie ferner mit kleineren Typen als die kanonischen Bücher gedruckt, besonders paginirt und mit Randanmerkungen, in denen die Widersprüche einzelner Stellen mit der kanonischen Wahrheit hervorzuheben seyen, versehen werden sollen. Die Confession der Westminstersynode beschränkte sich K. 1. §. 3. darauf, im Allgemeinen auszusprechen, daß die Apokryphen in der Kirche kein anderes Ansehen genießen und nicht anders gebraucht werden dürfen als andere menschliche Schriften. Von jetzt an darf — mit Ausnahme der anglikanischen Kirche — als reformirte Praxis betrachtet werden, was Heidegger a. a. O. S. 316 (wo auch andere reformirte Auctoritäten angegeben sind) ausgesprochen hat, daß die Apokryphen der Privatlektüre zu überlassen seyen, nicht öffentlich auf der Kanzel gelesen und erklärt werden sollen, wie dies die Theologen der Augsb. Conf. und auch andere Orthodoxe gethan haben, was weder als nothwendig, noch als nützlich, noch als rathsam zu betrachten sey. Es war ohne Zweifel zunächst der Gegensatz gegen die römische Kirche, wodurch diese größere Strenge in Behandlung der Apokryphen veranlaßt wurde. Die tridentinische Synode hatte in der vierten Sitzung die Kanonicität jener Bücher sanctionirt, übrigens mit Ausschluß des Gebetes Manasse's, des 3. und 4. B. Esra, obwohl diese Schriften in der Vulgata sich befanden und des 3. B. der Makkabäer, das überhaupt nie in der lateinischen Kirche Eingang gefunden hatte. Das B. Baruch, das in den alten Verzeichnissen fehlt, weil es unter dem Buche des Jeremia befaßt wurde, ist nur ausdrücklich genannt (Hieremias cum Baruch). Die Bücher sind so geordnet, daß jene späteren denen des hebräischen Kanons untermischt sind. An Widerspruch gegen dieses Decret hatte es auf der Synode selbst nicht gefehlt. Es war namentlich der Antrag gestellt worden, daß die kanonischen Bücher wenigstens in zwei Klassen getheilt werden sollen, solche, die jederzeit und ohne Widerspruch für kanonisch gehalten werden und solche, über deren Kanonicität Zweifel stattgefunden haben. Die Synode lehnte jedes derartige Ansinnen ab (vgl. in Betreff der Verhandlungen über diesen Gegenstand Welte in der theol. Quartalschrift 1839. S. 231 ff.). Unter den Auctoritäten, welche das Tridentinum für sein Decret allegirt, steht merkwürdiger Weise auch der 59. (60.) Kanon der laodicenischen Synode. Weil jener Kanon unter den ausgeschlossenen Apokryphen die älteren Anaginoskomenen nicht ausdrücklich nennt, soll er ein Zeuge für die Kanonicität der letzteren seyn! — Bei den späteren römischen

Theologen erscheint theils eine strengere, theils eine laxere Auffassung des tridentinischen Decrets. Die erstere vertritt natürlich Bellarmin. Er unterscheidet allerdings (de verbo Dei I, 4) drei Klassen heiliger Schriften: 1) solche, deren Auctorität in der katholischen Kirche nie bezweifelt worden ist, 2) solche, deren Auctorität, obwohl sie wahrhaft prophetisch und apostolisch sind, doch nicht immer unangefochten war, 3) solche, die zwar von einzelnen Lehrern als göttliche Schriften behandelt, aber nie durch das öffentliche Urtheil der Kirche approbirt worden sind. Zu der zweiten Klasse rechnet er im A. T. neben dem B. Esther eben die vom Tridentinum kanonisirten *ἀναγινωσκόμενα*. Aber auch die Schriften dieser Klasse sind infallibilis veritatis, wie die übrigen (K. 10.), weßhalb Bellarmin (K. 11 ff.) die historische Treue der BB. Tobi, Judith u. s. w. zu vertheidigen bemüht ist. Ehe die Sache von einem allgemeinen Concil entschieden war, lehrt Bellarmin weiter, durfte man die Kanonicität dieser Bücher bezweifeln, ohne dem Vorwurf der Häresie zu verfallen — durch diese Bemerkung wird die aus der Auctorität des Hieronymus sich ergebende Einwendung niedergeschlagen —; jetzt aber hat die Kirche alle Zweifel beseitigt. Sie ist zu solcher Entscheidung befugt auf dem Grund der alten Zeugnisse und der Vergleichung der bezweifelten Bücher mit den anerkannten, endlich ex communi sensu et quasi gustu populi christiani. Nicht aber hat die Kirche sich herausgenommen, aus nichtkanonischen Büchern willkürlich kanonische zu machen, wie ihr die Protestanten vorwerfen, unter denen doch die Calvinisten dasselbe thun, was das Tridentinum gethan hat, indem sie den Unterschied zwischen den Homologumenen und Antilegomenen des N. T. aufheben*). Auf der andern Seite haben *du Pin* (dissert. prelim. sur la bible I. 1.) *Lamy* (app. bibl. ed. 1723 II, 5., in der Jenaer Ausg. 1709. K. 18.) und unter den Theologen der neueren Zeit besonders Jahn (Einl. in's A. T. I, 141 ff.) das tridentinische Decret so gedeutet, daß der Unterschied proto- und deutero-kanonischer Schriften auch ferner als Bezeichnung verschiedener Auctorität dieser Schriften festzuhalten sey, daß demnach die deuterokanonischen Schriften nicht zur dogmatischen Beweisführung, sondern nur zur religiösen Erbauung verwendet werden dürfen. (Lamy sprach den BB. Tobiä und Judith auch den geschichtlichen Werth ab.) Diese Ansicht kann sich mit einigem Schein darauf berufen, daß das Tridentinum die aufgezählten Bücher für heilig und kanonisch erkläre, *prout* in ecclesia catholica legi consueverunt, wornach auch die altkirchliche Auffassung der Anaginoskomenen in ihrem Rechte bleibe, et in veteri vulgata latina editione habentur, wornach die Ansicht des Hieronymus, dessen Vorreden sogar in der officiellen Ausgabe der Vulgata mit abgedruckt werden, anerkannt sey. Allein zu dieser Auslegung stimmt weder die offenbar absichtliche Vermischung der deuterokanonischen Bücher mit den übrigen in dem Kataloge des Kanons, noch der Schlußsatz des Decrets, in welchem keine Spur davon ist, daß das jactum fidei confessionis fundamentum etc. sich nicht unterschiedslos auf alles vorher Genannte beziehe.

Auch auf die griechische Kirche hat die protestantische Bestimmung des alttest. Kanons zurückgewirkt. Noch Metrophanes Kritopulos hatte in seiner Confession von 1625 die Ansicht der älteren griechischen Kirche festgehalten, daß die BB. Tobit, Judith u. s. w. zwar, weil *πολλὰ ἠθικὰ πλεῖστον ἐπαίνου ἄξια* enthaltend, nicht zu verwerfen seyen, aber doch, da die Kirche sie nie als kanonisch und authentisch betrachtet habe, zu dogmatischer Beweisführung nicht gebraucht werden dürfen. (S. die appendix librorum symbolicorum eccl. orientalis ed. Weissenborn. S. 106 f.) Als jedoch Cyrillus Lucaris in seiner Confession (libri symb. eccl. or. ed. Kimmel p. 42) alle Schriften des A. T. außer den 22 der hebräischen Bibel für apokryphisch erklärte, ging darüber zwar noch die Confession des Mogilas mit Stillschweigen hinweg, um so heftiger aber wurde diese protestantische Ketzerei von der Synode zu Jerusalem in der Confession des

---

*) Vgl. was über die Frage, in welchem Sinn die Kirche Schriften kanonisiren könne, Welte, im Wesentlichen übereinstimmend mit Bellarmin, in der Quartalschrift 1855 S. 58 ff. gegen Haneberg bemerkt hat.

Dositheus bekämpft. Dieselbe fügte nun (p. 467 ed. Kimmel) zu den im laodicenischen Verzeichniß aufgeführten Schriften noch die BB. Weish., Judith, Tob., die Zusätze zu Dan., die BB. Makk. und Sir., welche Cyrill unverständiger und boshafter Weise für Apokryphen erklärt habe, als γνήσια τῆς γραφῆς μέρη hinzu. Diese Auffassung ist seitdem in der griechischen Kirche allgemein zur Herrschaft gekommen; die officielle Moskauer Ausgabe der θεία γραφή von 1821 hat die Apokryphen alle, selbst das 3. und 4. Buch Esra. Bei dem erbitterten Widerstand, welche die durch englische Missionare versuchte Bibelverbreitung von Seiten der griechischen Hierarchie gefunden hat, mußte die Weglassung der Apokryphen der Anklage, daß die Protestanten die heilige Schrift verstümmeln, einen Vorwand leihen. Hiemit sind wir auf die neueren Apokryphenstreitigkeiten in der evangelischen Kirche geführt. Ueber das erste Stadium derselben in den Jahren 1825—27 s. den Art. Bibelgesellschaft Bd. II. S. 215 f. Der nach heftigem, hauptsächlich von Schottland aus angefachtem Kampfe von der brittischen Bibelgesellschaft anerkannte Grundsatz, daß die heilige Schrift nur mit Ausschluß der Apokryphen zu verbreiten sey, hatte damals auf dem Continent starken Widerspruch gefunden. Erst in der neuesten Zeit, seit 1850, hat sich auch in Deutschland ein heftiger Apokryphenstreit erhoben, zu dem besonders die von dem Verwaltungsrath des badischen Vereins für innere Mission ausgeschriebene Preisaufgabe das Signal gegeben hat. Aus der reichen hierher gehörigen Streitliteratur sind von Seiten der Apokryphengegner neben den mehr populär gehaltenen Schriftchen von Joh. Schiller, Kluge u. A. namentlich die gründlich in alle Streitpunkte eingehenden Schriften von Ph. Fr. Keerl (die Apokryphen des A. T., gekrönte Preisschrift 1852; das Wort Gottes und die Apokryphen des A. T. 1853; Sendschreiben an die Freunde des lauteren Wortes Gottes 1854; endlich die bedeutendste: die Apokryphenfrage auf's Neue beleuchtet 1855), nächst diesen die Schrift von Wild: Es ist ein Bann unter dir Israel 2c." 1854, — auf der entgegengesetzten Seite Stier, die Apokryphen 1853, die Abhandlungen von Hengstenberg in der evang. Kirchenz. 1853. Nr. 54 ff. und 1854 Nr. 29 ff., ferner die bereits öfters angeführte Abh. von Bleek in den Stud. u. Krit. 1853. II. hervorzuheben. Auf beiden Seiten sind neben manchen Uebertreibungen, in denen der polemische Eifer sich Luft gemacht hat, gewichtige Gründe geltend gemacht worden; doch kann der Schreiber dieses, der sine ira et studio den Verhandlungen gefolgt ist, sich nur dahin aussprechen, daß ihm das größere Recht auf Seiten der Apokryphengegner zu seyn scheint. Das Gewicht des kirchlichen Herkommens ist allerdings nicht gering anzuschlagen. So gewiß Schriften, die der kirchliche Brauch von jeher aus dem biblischen Codex ausgeschlossen hat, ausgeschlossen bleiben müssen, auch wenn sie (wie Keerl, die Apokr.-Frage S. 292 ff., in Bezug auf die philonischen Schriften — deren unpopulären Karakter verkennend — nachzuweisen sucht) der Aufnahme so würdig als die besten Apokryphen wären: ebenso gewiß ist, daß, schon aus Rücksicht auf das schwer zu vermeidende Aergerniß, von einem alten kirchlichen Herkommen nicht leichtfertig abgewichen werden soll. Ist aber ein Herkommen als verwerflich erwiesen, dann vermag auch eine mehr als tausendjährige Dauer das Unrecht nicht zum Rechte zu stempeln. Nun sind die Anklagen, die gegen die Apokryphen erhoben worden sind, von den Vertheidigern der letzteren keineswegs genügend entkräftet. Freilich haben die Gegner die Grenzlinie des Kanonischen und Apokryphischen schärfer gezogen, als im Hinblick auf die Stellung, welche nicht nur das jüdische und christliche Alterthum, sondern auch die Väter unserer Kirche zu einigen Büchern des Kanons eingenommen haben, auch nur geschichtlich sich rechtfertigen läßt*); sie haben ferner die beziehungsweise stattfindende Verwandtschaft der bessern Apokryphen mit einigen Hagiographen nicht gebührend anerkannt, Manches in den ersteren aus dem Zusam-

---

*) Und was soll denn mit allem Eifern „für das lautere Wort Gottes und nichts als das Wort Gottes," z. B. gegen Luthers Ausspruch über das B. Esther, der eben aus dem Respekt vor dem Wort Gottes geflossen ist, eigentlich bewiesen seyn?

menhang gerissen in ein zu ungünstiges Licht gestellt, ja einzelne Anklagen erhoben, die auch gegen kanonische Bücher sich kehren ließen. Aber bei dem allem bleibt doch der Unterschied des Kanonischen und Nicht-kanonischen in seinem guten Rechte und darf nicht so verwischt werden, wie dies selbst von Bleek geschehen ist. Es bleibt, trotz Hengstenberg'scher Machtsprüche, unwiderleglich, daß selbst in den edleren Apokryphen der ächt biblische Inhalt vielfach mit heterogenen Elementen versetzt ist, und daß sie in mannichfachen Widerspruch mit dem Geiste des alttestam. Gesetzes und der aus diesem geborenen Weisheit, so wie mit der theokratischen Verheißung treten. Für jeden, der einen unbefangenen Blick in den organischen Zusammenhang beider Testamente hat, muß es als undenkbar sich herausstellen, daß Christus und die Apostel in derselben Weise an die Apokryphen hätten anknüpfen können, wie an die kanonischen Schriften des A. T.: was die Apokryphenfreunde zwar nicht leugnen, aber auch nicht in seine Consequenzen verfolgen wollen. Weiter handelt es sich in diesem Streite in der That nicht um eine bloße Schulfrage, sondern um eine wirklich praktische Angelegenheit. Mag immerhin bei dem Apokryphensturme Manches auf Rechnung dieser Bücher gesetzt worden seyn, was einen viel allgemeineren und tiefer liegenden Grund hat, so sind doch (vgl. z. B. Wild a. a. O. S. 29 ff.) der groben Mißbräuche, die an den Gebrauch der Apokryphen sich geknüpft haben, so viele aufgedeckt worden, daß man kein Recht hat, die Apokryphenbestreiter einer unnöthigen πολυπραγμοσύνη zu beschuldigen. Wenigstens die Frucht dürfte der lange Streit tragen, daß die Apokryphen künftig dem evangelischen Volk in strengerer Sonderung dargeboten, daß sie nicht mehr als etwas behandelt werden, ohne das die Bibel unvollständig wäre. (Sehr entschieden stellt dieselbe Forderung Ewald im 7. bibl. Jahrbuch S. 209.) Der umsichtig erwogene Beschluß der Bergischen Bibelgesellschaft (s. die Schrift: „die Apokryphenfrage" Darmstadt 1854 S. 15), Apokryphen nur auf ausdrückliches Verlangen der Bibelkäufer abzugeben, kann nicht getadelt werden. Für das geschichtliche Verständniß der theologischen Eigenthümlichkeit der von der wissenschaftlichen Theologie lange vernachläßigten Bücher kann natürlich eine reelle Förderung nicht erzielt werden, wenn immer nur darauf ausgegangen wird, dieselben den kanonischen Büchern entweder durchaus widersprechend, oder durchaus entsprechend erscheinen zu lassen. Für diesen Zweck wäre auf dem Grunde, den Nitzsch in der trefflichen Abhandlung „über die Apokryphen des A. T. und das sogenannte Christliche im Buch der Weisheit" (deutsche Zeitschr. 1850. Nr. 47 ff.) gelegt hat, weiter zu bauen; werthvolles Baumaterial hat Keerl in der letztgenannten seiner Schriften geliefert. **Oehler.**

Kanon des Neuen Testaments. Dem Kanon des A. T., von welchem der vorausgehende Artikel handelt, entspricht der Kanon des N. T.; und es wäre nun auch von dieser Sammlung von Schriften, die unter dem Gesammttitel der καινὴ διαθήκη zusammengefaßt sind, zu zeigen, wie sie sich als eine Sammlung heiliger Schriften in der christlichen Kirche gebildet hat. Die Entstehung dieser neutestamentlichen Sammlung hat eben an jenem alttestamentlichen Kanon im Allgemeinen ihren Vorgang und ihr Vorbild, und den unmittelbaren geschichtlichen Anknüpfungspunkt. Das A. T. diente nämlich als die von Christus zeugende und in ihm erfüllte, von Gott eingegebene Schrift zur Grundlage für die Lehre Christi und der Apostel (vgl. d. vorig. Art.), sowie für die Erbauung der christlichen Gemeinde (Apg. 17, 11. 2 Tim. 3, 16.), wie denn auch die Vorlesungen aus dem A. T., welche in den Synagogen stattfanden, aller Wahrscheinlichkeit nach in der christlichen Gemeinde zunächst der apostolischen Zeit beibehalten wurden (1 Tim. 4, 13.). Hieran konnte daher ein ähnlicher Gebrauch der neutestamentlichen Schriften, sobald sie einmal vorhanden waren, zu öffentlicher Vorlesung in der Gemeinde, und für die Zwecke der Lehre um so leichter sich anschließen und damit eine Sammlung derselben als kanonischer im gleichen Sinne, wie er für die alttestamentlichen Schriften galt, sich gestalten. Fragen wir nun zuerst die neutestamentlichen Schriften selbst, ob in ihnen Spuren von ihrer Anagnosis und einer solchen lehrhaften Benützung vorhanden sind, welche auf den Anfang einer kanonischen Sammlung hinweisen würden. Der Apostel

Paulus gibt Kol. 4, 16. die Anweisung, daß sein Brief an die Kolosser auch in der laodicenischen Gemeinde gelesen werden solle, und der ἐκ Λαοδικείας ebenso auch von den Kolossern. Dieser Austausch konnte so auch anderwärts entstehen, namentlich zunächst unter benachbarten Gemeinden und konnte, indem auch die Abschriften sich vervielfältigten, sich weiter fortpflanzen, wie auch aus der nachapostolischen Zeit von Polycarp ep. ad Philipp. cap. 13. und Eusebius, K.-Gesch. III, 36. 37. V, 25. ein solcher Austausch von Briefen der Führer der Gemeinden bezeugt wird. Daß nun aber die apostolischen Briefe, nachdem sie zum erstenmale in den Gemeinden, für die sie bestimmt waren, öffentlich vorgelesen, in diesen und sofort auch in andern wieder später regelmäßig zu kirchlicher Vorlesung gebraucht worden, und diese Anagnosis alsbald dieselbe Bedeutung wie die Anagnosis der alttestamentlichen Schriften erhalten (Thiersch, Versuch der Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften S. 345), das ist weder erweislich, noch nach der ganzen Art der apostolischen Gemeinde und nach der Stellung der Apostel und apostolischen Männer irgend wahrscheinlich. Die Apostel und die apostolischen Männer machen die göttliche Auctorität ihrer Lehre geltend und stützen sie auf den Besitz des Geistes, und begründen sofort das, was sie lehren, theils mit dem A. T., theils mit der geschichtlichen Ueberlieferung von Christus, 1 Kor. 11, 23; 15, 3—7. Wenn sie daher, wie Paulus, sich auch hin und wieder auf ihre eigenen Briefe berufen, 1 Kor. 5, 9. 2 Kor. 7, 8. 2 Thess. 2, 15 u. sonst, so kann das nicht den Sinn haben, als ob sie damit ihre Schriften als solche, als heilige deklarirten und, indem sie die Lesung derselben verlangten, sie in gleiche Kategorie mit den alttestamentlichen gestellt hätten oder hätten stellen wollen; denn eine neue heilige Literatur mit ihren Schriften zu schaffen, konnte ihnen gar nicht in den Sinn kommen, sie fanden vielmehr ihren Beruf nur darin, die nun offenbar gewordene Heilswahrheit zu verkündigen und in den Gemüthern zu befestigen; ihre Schriften als Gelegenheitsschriften, wie sie es meistens waren, sollten daher nur ein Zeugniß seyn. Um so weniger konnte es ihre Absicht seyn, in ihren Schriften als solchen eine Urkunde der Auctorität zu schaffen, als es für sie vielmehr wesentlich war, eine solche im A. T. schon zu besitzen und sie geltend zu machen, weil die christliche Heilswahrheit insbesondere auch als die πλήρωσις des A. T. erkannt werden sollte; davon können wir ganz absehen, daß, wie schon von Manchen behauptet worden, der eschatologische Hintergrund ihres Glaubens, die erwartete nahe Vollendung aller Dinge, nicht daran denken ließ, einen neuen Ring heiliger Literatur zu bilden, ihn an die vorhandene anzureihen und so die Gemeinde auch daran zu knüpfen. Insbesondere auch die Entstehung der geschichtlichen Schriften des N. T., also namentlich der Evangelien, kann unter keinem andern Gesichtspunkt betrachtet werden. Aus Stellen wie Joh. 19, 35. u. 20, 31. folgt gewiß, daß den Verfassern das Gelesenwerden ihrer Geschichtsdarstellung von großer Wichtigkeit für den Glauben der Gemeinde war, aber wie soll daraus unmittelbar schon „ein Angereihtwerden und Coordinirtwerden derselben mit den γραφαῖς des alten Bundes folgen“? Die zuversichtliche Behauptung, daß die synoptischen Evangelien schon vor der Entstehung des johanneischen allgemein verbreitet, angenommen und zur Anagnosis eingeführt worden, ist aus dem Prinzip ihrer Anordnung und Aufeinanderfolge um so weniger begründet, als nicht gezeigt ist, wann diese Anordnung, und nicht gezeigt werden kann, daß sie so frühe entstanden sey. Ebenso wenig kann das irgend etwas beweisen, „daß Stellen paulinischer Briefe und überhaupt neutestamentlicher Schriften auf Reden Christi hindeuten, wie unsre Evangelien sie geben“ (Guericke), um so weniger wenn man zugleich der mündlichen Ueberlieferung eine so große Bedeutung für die Entstehung der Evangelien zuschreibt. — Nun soll aber weiter im zweiten Briefe Petri, welcher, selbst wenn er nicht für petrinisch gehalten werde, doch jedenfalls ein uraltes Dokument sey, eine zuverlässige und deutliche Stelle vorliegen, Kap. 3, V. 15. 16., „welche klar schon auf eine neutestamentliche Sammlung, nämlich auf eine Sammlung von paulinischen Briefen und selbst auch noch andern neutestamentlichen Schriften hindeute.“ Zuvörderst aber ist die Anführung einer paulinischen Schrift

als *γραφή* — wie sie sich kaum bei den apostolischen Vätern findet, schon als solche von den Gegnern der Aechtheit dieses Briefes nicht mit Unrecht geltend gemacht worden. Allein auch abgesehen davon, und abgesehen von den sonstigen starken Verdachtsgründen gegen die Aechtheit des fraglichen Briefes überhaupt — die wenigstens noch nicht als genügend aufgelöst betrachtet werden können, so ist nicht einmal die Voraussetzung einer Sammlung aller paulinischen Briefe und weiter einer Sammlung neutestamentlicher Schriften überhaupt so ganz sicher in der Stelle enthalten, als man häufig aus entgegengesetztem Interesse behauptet. Die Worte: *ὡς καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐπιςολαῖς· λαλῶν ἐν ἀυταῖς περὶ τούτων* — sind nur so zu fassen, daß der Verfasser auf alle die Briefe Pauli hinweisen will, in welchen von „diesen Dingen“, d. h. den letzten die Rede ist und nicht auf alle Briefe des Paulus überhaupt, so daß dies für sich, selbst wenn der Artikel *ταῖς* gelesen wird, noch nichts für eine Sammlung beweist; doch muß so viel zugegeben werden, daß, sofern die Leser darauf verwiesen werden, die paulinischen Briefe schon eine allgemeinere Verbreitung erlangt hatten. Was endlich noch das *καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς* betrifft, so ist wieder nicht ganz sicher, was darunter zu verstehen ist, allerdings weniger wahrscheinlich alttestamentliche Schriften, sondern andere, wie sie zur Zeit der Abfassung des zweiten Briefes Petri der christlichen Gemeinde zur Belehrung und Erbauung dienten, neutestamentliche Schriften, aber auch wohl andere (Buch Henoch); daß aber nur neutestamentliche Schriften und eine Sammlung derselben darunter zu verstehen, wie viele voraussetzen, bleibt immerhin ungewiß. Jedenfalls aber, auch wenn man eine Sammlung neutestamentlicher Schriften in der Stelle findet, sollte man nicht übersehen, daß der Verfasser sich V. 15. dem Apostel Paulus gleichstellt, und daher nicht wohl auf seine Schriften den Begriff kanonischer Dignität ähnlich den alttestamentlichen Schriften kann angewendet haben, wofür auch der Ausdruck *κατὰ τὴν δοθεῖσαν σοφίαν* zu schwach wäre. — Doch genug von dieser Stelle, die, selbst in sich so schwierig und verdächtig, eher Stützen für sich bedarf, als daß sie zur Stütze für Anderes benützt werden sollte und für etwas, für das sich sonst aus dieser Zeit lediglich kein sicherer historischer Beweis führen läßt; denn der Erzählung bei *Photius*, bibliothec. cod. 254, daß schon der Apostel Johannes den neutestamentlichen Kanon festgestellt habe, wird niemand mehr historischen Werth beilegen wollen, da dieselbe ohne Zweifel aus einem Mißverstand dessen entstund, was Euseb. h. eccl. 3. 24. und Hieronym. catalog. 9. von dem Ergänzungszwecke des Evangeliums Johannes gegenüber von den andern Evangelien sagen, und wohl auch aus der geschichtlich richtigen Voraussetzung, daß Johannes die letzte neutestamentliche Schrift schrieb. Thiersch allerdings meint, obwohl nicht auf diese Angabe des Photius hin, sondern aus innern Gründen: der Urkanon sey im ersten Jahrhundert zu Stande gekommen durch eine höchst natürliche, sich von selbst ergebende Thätigkeit der Christengemeinden und ihrer Vorsteher; auf die einfachste Weise habe sich in ziemlicher Uebereinstimmung die Bekanntschaft und der Gebrauch gerade dieser Schriften gebildet, der Apostel und apostolische Männer haben wahrscheinlich kaum nöthig gehabt, das Werden dieses Kanons zu leiten, sondern nur durch ihre Auctorität den schon gewordenen Brauch zu sanktioniren; nicht durch eine Synode, nicht durch ein Kirchengesetz, aber durch eine bei der damaligen Innigkeit des Verkehrs unter den Christen und bei dem Vorhandenseyn eminenter Persönlichkeiten habe sich diese Uebereinkunft sehr einfach gebildet. Weil ein eigentlich historischer Beweis für diese Meinung nicht geführt werden kann, soll durch psychologische Einsicht in den Karakter der Zeit das Richtige getroffen werden; und diese Einsicht soll bestehen in der Unterscheidung einer durchaus produktiven und constitutiven Anfangszeit bis 100, in welche die Feststellung des Urkanon (der Gesammtheit der *ὁμολογούμενα*) fiel und einer konservativen Periode bis in's 4. Jahrhundert, die mit höchster Treue das Traditionelle festhielt. Der Wendepunkt soll der Tod des Johannes seyn; „wann sonst sollte jene innere Umgestaltung eingetreten seyn, durch welche die erste schöpferische Kraft der Kirche sich in treue gewissenhafte Bewahrung des einmal Gehofften, Anvertrauten und Ueberlieferten verwandelt hat; das Gefühl der eingetretenen Schwäche und Verlassenheit mußte

unmittelbar die höchste Treue und Anhänglichkeit für das Empfangene erzeugen rc.“ Allein man kann und muß ja wohl diesen Unterschied zwischen der Zeit der Apostel und der apostolischen Männer und der nächsten nachapostolischen Zeit zugeben und ist darum keineswegs genöthigt, den darauf gebauten Schluß als richtig anzuerkennen. Aus dem produktiven und konstitutiven Karakter der apostolischen Zeit folgt nicht die Nothwendigkeit der Feststellung des Urkanons, ebendarum auch und ebenso wenig aus dem konservativen Karakter der folgenden Zeit, daß sie nur den Urkanon als solchen festgehalten und nicht vielmehr gerade ihn zu bilden wenigstens angefangen. Wir haben aber dies, soweit es möglich ist, zu beweisen. Dafür wenden wir uns zur Erörterung dessen, was aus den Schriften der apostolischen Väter sich in Beziehung auf die lehrhafte Benützung neutestamentlicher Schriften und ihre Anagnosis in der Gemeinde ergibt. Die häufig wiederholte Behauptung, daß die Schriften der apostolischen Väter schon manche Hindeutungen auf eine neutestamentliche Sammlung enthalten und noch viel deutlicher manche ausdrückliche Anführung neutestamentlicher Schriften als normativer, bedarf jedenfalls einer genaueren Begrenzung. Die Citationen aus neutestamentlichen Briefen geschehen bekanntlich häufig ohne eine Citationsformel und ohne Nennung des Namens der Schrift und des Schriftstellers, und werden oft zu Anspielungen, die oft nicht einmal sicher als solche sich erkennen lassen. Genannt wird nur der erste Brief Pauli an die Korinthier bei Clemens Roman. ep. I. ad Cor. cap. 47. mit der Formel: *ὑμῖν ἔγραψεν*, dann in Polykarp's Brief an die Philipper ist erinnert an Pauli Brief an die Philipper, im Brief des Ignatius an die Ephesier 12. an Pauli Brief an die Ephesier; also nur da wird Paulus namentlich genannt, wo es sich um Gemeinden handelt, an die er schrieb. Sonst finden wir in der Regel nur eine stillschweigende Benützung oder eine unbestimmtere Citationsformel; die auffallendste Polycarp. ad Ephes. cap. 12., wo eine Stelle aus dem Epheserbrief, zugleich wahrscheinlich mit Rücksicht auf die entsprechende Psalmstelle, angeführt ist, nach der lateinischen Uebersetzung mit ut his scripturis dictum est. Ganz anders aber ist die Citationsweise alttestamentlicher Schriften, nicht nur mit der Formel *ἡ γραφὴ λέγει· γέγραπται*, sondern *λέγει τὸ πνεῦμα ἅγιον, ὁ προφήτης λέγει, λέγει ὁ κύριος* etc. Der Schluß ist daher gewiß nicht grundlos, daß, wenn die neutestamentlichen Briefe ganz in derselben Weise wie die alttestamentlichen als kanonisch betrachtet und behandelt worden wären, einmal die Citation überhaupt eine bestimmtere und dann insbesondere eine der Citation der alttestamentlichen Schriften gleiche seyn müßte. Noch etwas anders verhält es sich mit den Evangelien. Es werden wohl einzelne Thatsachen der evangelischen Geschichte und Aussprüche Christi angeführt, so bei Polycarp. ad Philipp. 2. Clem. Rom. ad Cor. I. cap. 13. 46. Ignatius ad. Ephes. 14. 19., aber immer nur mit der Formel: *ὁ κύριος λέγει· ὁ χριςὸς λέγει*, ohne daß je eine vermittelnde Schrift genannt wird; über die scheinbare Ausnahme Clem. Rom. II. ad Cor. cap. 2. und Ep. Barnabae cap. 4. vgl. Gieseler, über die Entstehung und frühesten Schicksale der Evangelien, S. 55. Der Schluß, den Gieseler daraus zieht, daß die apostolischen Väter hier nicht aus der Schrift, sondern aus der mündlichen Ueberlieferung citiren, liegt nahe, aber wenn wir auch schriftliche Quellen voraussetzen, können wir nicht mit Sicherheit sagen, ob dieses oder jenes unserer jetzigen kanonischen Evangelien citirt ist, und wenn auch, können wir wenigstens keine Sammlung voraussetzen und keinerlei kanonische Dignität derselben; höchstens können wir in der Nebeneinanderstellung alttestamentlicher Aussprüche mit der Formel: *λέγει τὸ πνεῦμα ἅγιον* und der Aussprüche Christi — wie sie z. B. Clem. Rom. ad Cor. I, 13. und Polycarp. ad Philipp. cap. 2. erscheint, die Brücke erkennen, auf welcher der Begriff des Kanonischen von den alttestamentlichen auf die neutestamentlichen Schriften übergeht. Aber man hat nun auch sogar positive Zeugnisse für das Vorhandenseyn einer neutestamentlichen Sammlung bei den apostolischen Vätern finden zu können geglaubt. Sehen wir ab von den jedenfalls sehr problematischen Stellen Polykarp's ad Philipp. 3, 12. 13., so wird dafür ein um so größeres Gewicht gelegt auf Stellen ignatianischer Briefe, in welchen bereits eine doppelte Sammlung neutestamentlicher Schrif=

ten mit dem Namen τὸ ἐναγγέλιον und ὁ ἀπόςολος genannt seyn soll. Wir können uns freilich hier nicht näher einlassen auf die verschiedenen Deutungen der betreffenden Stellen, wie sie von Lessing, Schmidt, Rettig u. A. vorgetragen wurden, und müssen uns hier mit einigen Bemerkungen begnügen. Es ist keine „Sophistik," zu läugnen, daß in den Stellen ad Smyrnaeos cap. 7. und cap. 5. das Evangelium als heilige Schrift neben die Schriften des Moses und der Propheten gestellt sey (Thiersch. S. 425), gerade die zweite Stelle, wo αἱ προφητεῖαι, νόμος μωσέως und τὸ ἐυαγγέλιον καὶ τὰ ἡμέτερα παθήματα zusammengestellt werden, beweist klar genug, daß nicht die Schrift, sondern das Sachliche in's Auge gefaßt ist, man vgl. dafür namentlich auch die Stelle ad Philadelph. cap. 9. οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν, τὸ δὲ ἐυαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐςιν ἀφθαρσίας. In der Stelle ad Philadelph. cap. 8.: ἤκουσα τινων λεγόντων ὅτι, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω, ἐν τῷ ἐυαγγελίῳ οὐ πιςεύω — ziehe ich mit Credner, Niemeyer, Jacobson und Hefele die Lesart ἀρχαίοις vor, sofern der alte Uebersetzer schon es mit antiquis vaticiniis gibt; die Häretiker glauben nicht an das Evangelium, wenn sie nicht in den alten Weissagungen einen urkundlichen schriftlichen Beweis finden, was das Evangelium als ein mündliches voraussetzt, wie denn auch nachher den ἀρχαῖα nicht das geschriebene Evangelium, sondern der lebendige Christus entgegengesetzt wird. Aber auch wenn man ἀρχεῖα liest, beweist die Stelle noch viel entschiedener, daß Ignatius auf Syngraphen also geschriebene Evangelien keinen Werth legt, sondern den persönlichen Christus jenen Zweifeln entgegensetzt, vgl. Gieseler S. 163. 164. Darnach wird sich nun auch die Hauptstelle bei Ignatius, auf die man sich beruft, zurecht legen, ad Philadelph. 5.: προςφυγὼν τῷ ἐυαγγελίῳ ἐν σαρκὶ Χριςοῦ καὶ τοῖς ἀποςόλοις ἐν πρεςβυτερίῳ ἐκκλησίας. Gerade das „Seltsame der Worte" läßt nicht wohl eine andere einfache Deutung derselben zu als diese: ich nehme meine Zuflucht zu dem, was Christus verkündigt und gethan hat, oder der Verkündigung von Christus, als wäre er lebendig da, und dem Bericht der Apostel, wie wenn sie wie einst das Presbyterium der Kirche bildeten; man vergleiche dafür die Stelle ad Smyrn. VIII. Anfang; ad Magnes. cap. VII., ad Trall. VII., wo Christus, der Bischof und die Verordnungen der Apostel zusammen genannt sind. Daß hier von schriftlichen Urkunden die Rede ist, und von zwei Sammlungen — ist mit Sicherheit aus der Stelle nicht zu entnehmen. Ist es der eine in der Kirche und ihren Leitern lebendig gegenwärtige und wirksame Christus, und in der Kirche der Bischof, auf welche Ignatius stets wieder mit begeistertem Worte die Gläubigen hinweist, so kann er schon gar nicht das Interesse für die normative Dignität der neutestamentlichen Schriften haben, so ehrwürdig ihm dieselben auch seyn mögen, wie denn auch bei der Schilderung der Ketzereien die Abweichung von der normativen Dignität der neutestamentlichen Schriften nicht hervorgehoben wird. Nur das eine kann man auch hier sagen, daß die Nebeneinanderstellung von προφῆται, ἐυαγγέλιον, ἀπόστολοι uns den Weg zeigt, wie der Begriff kanonischer Schriften allmählig auf die neutestamentlichen übergehen konnte und, was zunächst vom Inhalt des Evangeliums und der apostolischen Verkündigung gesagt wurde, auf die Urkunden übergetragen wird. Findet man in dem mehr ideal und innerlich gehaltenen Begriffe des Episkopats bei Ignatius verglichen mit der concreteren äußerlicheren Ausprägung desselben bei Irenäus und den Folgenden wohl nicht mit Unrecht ein der Aechtheit der ignatianischen Briefe günstiges Zeichen, so müßte man umgekehrt sagen: wenn in den ignatianischen Briefen Evangelium und Apostel schon ebenso als Urkunden neben das A. T. hingestellt würden, wie bei Irenäus und Tertullian, so würde dies die Aechtheit sehr verdächtig machen. — Weiter ist nun auch zu beachten, daß von der vorausgesetzten regelmäßigen Anagnose des als normativ gedachten Urkanon bei den apostolischen Vätern lediglich keine Spur vorkommt, was doch keineswegs so irrelevant seyn kann, wie es Thiersch darstellt. Das erste bestimmte Zeugniß von einer regelmäßigen Anagnosis neutestamentlicher Schriften ist die bekannte Stelle in der Apol. I. des Justin: τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ. Unter diesen ἀπομνημον. ἀποστολ.

glauben wir nun allerdings nach den Untersuchungen von Semisch und Andern als das wahrscheinlichste, wenn auch nicht außer allem Zweifel stehende unsere kanonischen Evangelien verstehen zu dürfen, wenigstens zunächst diese. Nun hat man aber gesagt (Thiersch S. 355 und ihm nach Harnack, der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter S. 243), daß dieser Ausdruck ἀπομνημονεύματα entweder auch andere voraussetzlich zum Urkanon gehörige Schriften bezeichnen könne, was entschieden der Sprachgebrauch wenigstens bei Justin verbietet, oder synekdochisch per denominationem a potiori auch die andern neutestamentlichen Schriften darunter mitverstanden seyn können, wofür man sich auf Parallelen wie Irenäus lib. II. ep. 27. §. 2. apostol. Constitut. II. B. cap. 59 beruft. Aber wenn auch dies nicht gerade unmöglich wäre, so wird es doch bei Justin dadurch verboten, daß wo Justin sonst von ἀπομνημ. ἀποστ. redet, er darunter lediglich nur die Evangelien versteht und daher sehr unklar und mit der Bezeichnung ἀπομνημ. irreleitend gesprochen hätte, wenn er in unserer Stelle noch andere Schriften darunter hätte subsumiren wollen. Im Gegentheil macht das Nebeneinander von συγγραμμ. προφητ. und ἀπομν. ἀποστ. es wahrscheinlich, daß bei dieser Anagnose die Hauptsache war, die Erfüllung des A. T. in Christo damit vor Augen zu stellen. Man kann auch an das älteste römische lectionarium dafür erinnern, daß gerade die Evangelien es waren, die man vorlas. Aber es handelt sich auch noch um die Bedeutung dieser Anagnose. „Die Denkwürdigkeiten werden mit den Schriften des A. T. in eine und dieselbe Reihe gestellt, werden also in demselben Sinn wie diese für heilige, dem Glauben und Leben der Kirche zur Richtschnur gesetzte Religionsurkunden, für göttlich privilegirte Erbauungsmittel der Christenheit angesehen; es wird als festes unbestrittenes Herkommen der Vorzeit vorausgesetzt, daß sie inmitten der Christenheit dieselbe allgemeine Anerkennung und Geltung genößen als die heiligen Urkunden des alten Testaments“ — so Semisch, d. apost. Denkwürigkeiten Jusiins S. 62. Ob man aber das so ganz unumwunden sagen kann, wenn man bedenkt, wie allmählig der Natur der Sache nach der Uebergang von der Auctorität des heiligen Gegenstandes in den Urkunden zu der Auctorität der Urkunden selbst, und der Uebergang von unbewußter Kanonisirung, die jedenfalls vorausgeht, zu bewußter ist? wenn man ferner bedenkt, daß sich die Idee einer Inspiration neutestamentlicher Schriften als solcher bei Justin nicht nachweisen läßt, während er dieselbe doch bei'm A. T. entschieden voraussetzt? denn in Stellen wie Apologie I. 39 u. 50 ist doch immer nur so viel gesagt, daß die Apostel durch die δύναμις θεοῦ zu Aposteln, zu Verkündigern des Evangeliums befähigt wurden. Ebenso bemerkenswerth ist die verschiedene Citationsweise des A. und N. T. bei Justin, mag dieselbe sehr viel Aehnlichkeit haben in der Freiheit, mit welcher Justin beiderseits verfährt, so ist sie doch darin karakteristisch verschieden, daß das A. T. als inspirirte Schrift citirt wird (λέγει τὸ πνεῦμα ἅγιον etc.) aber neutestamentlichen Schriften wie die ἀπομν. meines Wissens nirgends; und das läßt sich auch nicht genügend erklären aus der „Besonderheit seines apologet. Standpunktes“, vermöge der er die Wahrheit des Evangeliums vorzugsweise aus dem alten Testament zu erweisen hatte. So groß kann der Unterschied zwischen den (verlorenen) antihäretischen und apologetischen Werken Justins und die Verschiedenheit der in beiden verfolgten Methode nicht gewesen seyn, daß nicht in den uns vorzugsweise erhaltenen apologetischen die Art der Benützung des N. T. sich ausgedrückt hatte, wie sie voraussetzlich in den antihäretischen Statt gefunden haben sollte; wir werden eher den umgekehrten Schluß zu machen berechtigt seyn. Daß noch nicht an eine geschlossene Evangeliensammlung mit voller kanonischer Dignität zu denken ist, würde auch dadurch bestätigt, wenn sich beweisen ließe, daß Justin noch andere als kanonische Evangelien benützte; und daß überhaupt noch keine Sammlung neutestamentlicher Schriften mit kanonischer Dignität vorhanden war, würde wahrscheinlich, wenn auch andere als neutestamentliche Schriften zu lehrhaftem und erbaulichem Zwecke angewendet worden sind. Ob der Beweis nun, daß Justin außer dem Evangelium Matthäi, Marci, Lucä, Johannis, nicht noch andere wie das Hebräerevangelium benützt habe,

durch die verdienstlichen Untersuchungen von Semisch vollständig geführt sey, ist zu bezweifeln. Wenn man aber auch zur Erklärung dieser Abweichungen und Zusätze nur auf die mündliche Ueberlieferung recurriren wollte, so würde auch dies nur die Vorstellung von der kanonischen Dignität der *ἀπομνημ.* herunterdrücken. Doch wir reden davon und der Benützung anderer als neutestamentlicher Schriften im Zusammenhang mit den allgemeinen Gründen gegen das Vorhandenseyn eines neutestamentlichen Kanon in der Kirche vor der zweiten Hälfte des 2. Jahrh., die wir nun in's Auge fassen. Ein wesentlicher Grund, warum man bis in die zweite Hälfte des 2. Jahrh. weniger ein Interesse hatte, auf die vorhandenen neutestamentlichen Schriften den Begriff kanonischer Dignität anzuwenden, lag in der lebendigen Tradition und dem großen Werthe, den man ihr beilegte. Wenn sich die Kunde von Christus noch mündlich fortpflanzte und man die wahre Lehre auch noch auf dem Wege der Ueberlieferung von den Lehrern, die zum Theil noch Schüler der Apostel und apostolischen Männer gewesen waren, empfing, wenn man überdies im A. T. die zureichende schriftliche Norm zu besitzen überzeugt war, so konnte das Interesse, auf die vorhandenen neutestamentlichen Schriften den Begriff kanonischer Dignität anzuwenden und sie als Sammlung abzuschließen, noch nicht in dem Grade vorhanden seyn. Dafür hat man von jeher das Wort des Papias bei Euseb. K.G. 3, 39 geltend gemacht: *οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* Diese Stelle kann unbefangen angesehen nichts Anderes aussagen als daß, weil er in Beziehung auf evangelische Geschichte und Lehre noch aus mündlicher Ueberlieferung schöpfen konnte, die Bücher keinen solchen Werth hatten. Darunter versteht er nun gewiß auch die Evangelien, die er kannte, nicht „die in jener Zeit entstehenden Produkte gelehrter theologischer Literatur," denn warum diese —? er will allerdings nicht die vorhandenen Evangelien herabwürdigen, weil er sich sonst um ihre Entstehung nicht so, wie er es that, bekümmert hätte, aber er konnte sie offenbar auch nicht als kanonische Schriften ansehen, wenn er sich für berechtigt hielt, ihnen eine Nachlese an die Seite zu stellen. Ebenso bemerkenswerth ist, wie Hegesippus bei Euseb. K.G. IV, 22 die Orthodoxie der Kirche in ihrem Anschluß an Gesetz, Propheten und den Herrn findet, ohne irgend die Norm apostolischer Schriften zu erwähnen. Ein spezielles Datum dafür, daß man im alttestamentlichen Kanon die zureichende Norm zu besitzen glaubte, kann man auch in der Nachricht von Melito finden, Euseb. IV, 26, daß er sich um den alttestamenntlichen Kanon so sehr bemühte, aber nicht ebenso um einen neutestamentlichen, Beiträge zur Gesch. d. neutest. Kanon von Weber S. 218, aber wenn auch nach der Art, wie dies bei Eusebius erzählt ist, dies bedeutsam erscheint, läßt sich daraus zuviel nicht schließen, weil die Veranlassung nicht bestimmt genug bezeichnet ist. Man kann daher wohl sagen, daß bis dahin das Bedürfniß nach einem neutestamentlichen Kanon noch nicht zu deutlichem und allgemeinem Bewußtseyn gekommen war. Es lagen aber auch eigenthümliche Schwierigkeiten für das Zustandekommen einer kanonischen Sammlung in dem Mangel an kirchlicher Conföderation und einheitlichem Zusammenhang, so daß die Entstehung einzelner Sammlungen mehr nur die Sache einzelner Gemeinden und Personen gewesen seyn mag, davon abgesehen, daß auch der Gegensatz judenchristlicher und heidenchristlicher Richtung der Einigung über eine Sammlung im Wege stund. Es ist klar, daß es eines wichtigen Anstoßes bedurfte, um über das bisherige unbestimmtere, unbewußte und schwebende Verhältniß zu den neutestamentlichen Schriften hinauszukommen, und den Begriff kanonischer Sammlung in Beziehung auf sie fester in's Auge zu fassen. Wir können diesen Anstoß nur finden in den häretischen, d. h. vor allem den gnostischen Bewegungen des 2. Jahrh. und der damit zusammenhängenden literarischen Thätigkeit; denn die Erschütterung der christlichen Wahrheit, und das Schwanken, das durch jene Bewegungen in Glauben und Lehre der Kirche kam, regte das Bedürfniß, eine feste Basis zu gewinnen, um so lebendiger an. Die Häretiker, indem sie mit der überlieferten Lehre in der Kirche in Widerspruch traten, und vermöge ihres dogmatischen Standpunkts vielfach das A. T. nicht als Auc-

torität anerkannten und anerkennen konnten, mußten für ihre Bestrebungen eine andere Stütze suchen und fanden sie in den apostolischen Schriften; überhaupt aber brachte es, wie Reuß in s. Gesch. d. h. Schrift des N. T. §. 508. gut bemerkt, die Natur einer sogenannten Gnosis oder tiefern Erkenntniß religiöser Wahrheiten mit sich, daß sie als die große Deuterin aller Räthsel eher geneigt war, sich an ein Vielen verhülltes Schriftwort zu lehnen, als der schlichte Glaube, welchen die ungelehrten Mitglieder der Kirche aus der näheren und allgemeiner zugänglichen Quelle erhalten konnten; daher die lebhafte exegetische Thätigkeit dieser Gnostiker, in welcher allerdings die Anerkennung einer gewissen Auctorität der von ihnen behandelten Schriften liegt, oder wenigstens der Schein einer solchen nach Außen, wenn es ihnen auch für sich vermöge ihres ganzen Standpunktes weniger ernst damit seyn konnte. Sie legten sich aber auch sogenannte Sammlungen evangelischer und apostolischer Schriften in ihrem Sinne an, wie Marcion, vgl. den Art. Es ist verkehrt zu sagen, daß Marcion den ersten Anfang der Bildung eines neutestamentl. Schriftkanon überhaupt gemacht; vielmehr wie er sich die einzelnen neutestamentlichen Schriften nach seinem Bedürfniß und dogmatischen Interesse zurichtete, so auch wohl die vorhandenen Sammlungen derselben; aber mit seiner Sammlung einen Kanon aufzustellen, das kann ihm um so weniger in den Sinn gekommen seyn, als er durch die ganze Art, wie er mit dem Texte der gesammelten Schriften umgeht, vielmehr beweist, daß er ihnen kein göttliches Ansehen beilegte. Man kann daher auch der Sammlung Marcions nicht die kritische Bedeutung zuerkennen, welche ihr manche Neueren zuerkennen wollen (z. B. Kern, Tübg. Zeitschr. 1839. 2. Heft), weil er kein rein historisches Interesse hatte, sondern das dogmatische Interesse ihn in seiner Wahl wohl allein geleitet hat. Aber welche Bedeutung hat nun diese ganze Stellung der Gnostiker zu den neutestamentlichen Schriften überhaupt für unsere Frage? Man hat gesagt: die ganze Art, wie sie mit den neutestamentlichen Schriften umgehen, wie sie statt die Aechtheit anzugreifen und so der lästigen Auctorität sich zu entledigen, auf ganz andern, gefährlicheren und erfolglosen Wegen zu Werke gehen, beweise klar das Vorhandenseyn eines festen Urkanon. Allein es lag ja gar nicht in ihrem Interesse, diese Schriften und ihre Aechtheit anzugreifen, wenn sie vielmehr eine Auctorität, eine *μαρτυρία* in denselben suchten. Ihr Verfahren beweist also nur das Vorhandenseyn dieser Schriften, das daß sie nicht erst in dieser Zeit geschaffen und umgeschaffen worden sind, aber noch keineswegs einen festen Kanon; wenn derselbe schon vorhanden gewesen, wie hätten sie in der Weise sich mit Erzeugung und Umbildung von Evangelien befassen können wie sie es doch thaten? Wenn nun aber diesem Treiben gegenüber die Stellung zu den neutestamentlichen Schriften in der Kirche relativ eine andere wurde, wie mag man sich darüber wundern? Nicht freilich haben die Lehrer der Kirche die neutestamentlichen Schriften jetzt erst mehr zu beachten angefangen, auch haben sie jetzt nicht erst angefangen sie zu sammeln, sondern der falsche Gebrauch lehrte den Werth dieser Dokumente deutlicher erkennen, und mit Bewußtseyn noch höher stellen, als es bisher geschehen war, sie den alttestamentlichen mehr und mehr näher rücken und unter den Begriff kanonischer Dignität subsumiren. Die Willkür, mit der man die apostolischen Schriften behandelte und Apokryphen schmiedete, lehrte schärfer das Ursprüngliche und Aechte sondern und es zusammenfassen. Es ist klar, wie die Consolidirung der Kirche zu einer zusammenhängenden und gegliederten Gemeinschaft, der Uebergang zum Katholicismus, welcher sich in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vollzog, im Zusammenhang mit jener häretischen Bewegung wenn auch nicht allein als Folge derselben, für jene Sammlung und Autorisirung der apostolischen Schriften einen festen Anhalt und Mittelpunkt darbot. Ob man aber sagen kann: daß die Abstumpfung des juden- und heidenchristlichen Gegensatzes, der zur Entstehung der katholischen Kirche geführt, und ebendamit die Verdunklung des Gegensatzes von Buchstaben und Geist, sowie die Verwischung des Unterschiedes der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung wesentlich dazu gewirkt, die apostolischen Schriften auf gleiche Linie mit den alttestamentlichen zu stellen und so die Kanonisirung jener einzuleiten, möchte sich noch sehr fragen.

Es kann kein Streit seyn, daß in den Vätern der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. eine gewisse Abstumpfung des rein evangelischen Standpunktes, eine gesetzliche Anschauung vom Wesen des Christenthums sich darstellt und darin ein gewisses „mittleres Feld“ gegeben war, auf welchem die Vorliebe für die eine oder andere Klasse von Schriften zurücktrat, und das Interesse sich in dem Gemeinsamen des Besitzes der ererbten apostolischen Schriften zusammenfand. Aber die Gleichstellung der apostolischen und alttestamentlichen als inspirirter und die damit gegebene Kanonisirung der ersteren kann nicht geradezu als Folge eines dogmatischen Standpunktes, und so gewissermaßen als Rückfall betrachtet werden, wenn nicht überhaupt die Idee der Inspiration und eines Kanon in sich falsch seyn soll, sondern als eine innere Nothwendigkeit und Consequenz, die allerdings an dem Gegebenseyn des alttestamentlichen Kanon und seiner durch die geschichtlichen Verhältnisse bedingten Herrschaft und einseitigen Vorherrschaft bis in die Mitte des 2. Jahrh. sich entwickelte. Daß nun aber diese Kanonisirung der neutestamentlichen Schriften nicht in Folge einer ausdrücklichen Convention der bedeutenderen Sprecher und Führer der Hauptkirchen zu Stande kam, versteht sich fast von selbst, und daß dieser Prozeß von verschiedenen Punkten zugleich ausging (obwohl die Hypothese, daß Kleinasien hier eine besondere Rolle spielte (Reuß, §. 298.), Manches für sich hat), liegt in der Natur der Sache; daß aber gleichwohl im Ganzen dasselbe Resultat herauskam, beruht nicht nur auf der lebendigen äußeren Gemeinschaft der Hauptkirchen, sondern folgt vor allem aus der innern Nothwendigkeit. Es ist ganz verkehrt, dies lächerlich machen zu wollen damit, daß so eigentlich eine plötzlich über die Kirche kommende Inspiration postulirt werde, durch welche sie über den Kanon in's Klare und Gewisse gekommen seyn soll, oder daß wenigstens ein Instinkt für dieses Faktum zu Hülfe genommen werde. Ja, ein Instinkt war es allerdings, aber der Instinkt der Wahrheit, in welchen sich das Walten der Vorsehung hüllt, das bei aller scheinbaren äußern Zufälligkeit und bei allem zugelassenen menschlichen Irrthum den Gang der Erkenntniß in der Kirche weiterführt. Diese Ansicht von dem christlichen habent sua fata libelli ist gewiß innerlich wahrscheinlicher und geschichtlich glaubwürdiger als die Supposition eines durch apostolische Sanction gebildeten Urkanon; eine Hypothese, die, so handgreiflich sie ist, doch wieder geschichtlich sich nicht greifen läßt, sondern nur als mouche volante vor den kranken Augen einer gar zu begehrlichen Kritik in der Luft schwebt. Aber wir müssen nun das Faktum selbst noch etwas näher in's Auge fassen. Unverkennbar ist schon das Allgemeine, daß der Begriff kanonischer Auctorität jetzt auf neutestamentliche Schriften angewendet wurde. So führt Theophilus von Antiochien ad Antolycum III. B. p. 126 (Köllner Ausgabe von Justin. Opera) mitten unter den Auctoritäten aus dem A. T. die *φωνὴ εὐαγγέλιος*, welche *ἐπιτατικώτερον διδάσκει* an; ebendaselbst III. Buch S. 100 sagt er: *ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἁγίαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι ἐξ' ὧν Ἰωάννης λέγει.* Paulus wird citirt mit der Formel *ὁ θεῖος λόγος* III. S. 126 und sonstige prophetische und apostolische Schriften sind gleichgestellt in ihrer Beweiskraft *διὰ τό τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι.* Irenäus weiter nennt adv. haer. III. 1. das evangelium in *scripturis* fundamentum et columnam fidei nostrae, das Evangelium, was ihm gleich der neutestamentlichen Schrift überhaupt ist, und Propheten (= A. T.) sind nach II, 27. universae scripturae. Tertullian weist de praescript. haer. cap. 36. darauf hin, wie die römische Kirche das Gesetz und die Propheten mit evangelischen und apostolischen Schriften verbinde und daraus schöpfe. Clemens v. Alexandrien stellt wiederholt Gesetz, Propheten und Evangelium, worunter er aber auch die Briefe befaßt, zusammen, Strom. III. p. 455 ed. Sylburg *νόμος δὲ ὁμοῦ καὶ προφῆται σὺν τῷ εὐαγγελίῳ ἐν ὀνόματι χριστοῦ εἰς μίαν συνάγονται γνῶσιν,* ebendas. V. p. 561, und befaßt alle drei Schriftenklassen als *αἱ γραφαὶ* zusammen IV. p. 475. Für die Gleichstellung des Alten und Neuen Testaments beweist auch die nicht nur genauere Citation des N. T., sondern auch die ganz gleichartige aus dem A. und N. T. in den Formeln *ἡ γραφὴ λέγει, τὸ πνεῦμα ἅγιον λέγει,* scriptum est, scrip-

tura dicit etc. Was dann weiter das Vorhandenseyn einer kanonischen Sammlung bei diesen Vätern betrifft, so ist die kanonische Zusammenfassung der Evangelien bei Irenäus klar, sofern seine Deduktion der Nothwendigkeit des *εὐαγγέλιον* als eines *τετράμορφον* III. cp. XI. §. 8. eine Sammlung voraussetzt und zwar „eine jenseits der historischen Erinnerung liegende" (Reuß). Ebenso redet Tertullian advers. Marcionem V. 2. von einem evangelicum instrumentum, de bapt. 15. evangelicae litterae etc.; desgleichen Clem. v. Alex. Strom. VII. 706. Diese Sammlung der Evangelien war ohne Zweifel zuerst geschlossen wegen der größeren Wichtigkeit, die sie für die Kirche hatte; diente sie ja doch auch zuerst zur Anagnosis. Etwas anders verhält es sich mit den übrigen neutestamentlichen Schriften; sie werden bei den vorhin angeführten Vätern der Apostel, *ὁ ἀποστολος, τα ἀποστολικά* genannt, Clemens, Strom. VII. p. 706. Iren. adv. haeres. I, 3. apostolus, apostolicae litterae, Tertullian. de baptism. 15. de praescript. haer. c. 36. Diese Sammlung war nicht abgeschlossen und wir können ihre Grenzen nicht sicher bestimmen. Vorzugsweise sind es nur die Apostelgeschichte, 13 paulinische Briefe, 1. Brief Petri, 1 Johannis, Apokalypse, welche von den genannten Kirchenlehrern als apostolisch citirt wird, während beim Hebräerbrief das Urtheil schwankte, 2. Brief Petri, 3 Johannis, Brief Jakobi nicht ausdrücklich citirt werden, und auch beim zweiten Brief Johannis und Brief Judä nach der Art ihrer Citation zweifelhaft bleibt, daß sie in der Sammlung waren (vergl. über das Einzelne die Einleitungen in's N. T.). Die Griesbach'sche Frage, ob die Evangelien und Briefe unabhängig von einander gesammelt wurden, müssen wir wohl, ob gleich es sich nicht beweisen läßt, insofern bejahen, als dies das Erste war. Daß nun aber die beiden Theile, die man als evangelium und apostolus ideal zusammenfaßte im Begriffe der Schrift, auch real zusammengeschrieben werden, das folgt wenigstens aus dem Gesammttitel scripturae, scriptura, *γραφή*, *γραφαί* und dem tertullianischen totum instrumentum utriusque testamenti adv. Praxeam cap. 15. und ebendaselbst cap. 20.: instrumentum vel quod magis usui est dicere, testamentum um so weniger sicher, als zunächst das Interesse der Bezeichnung gewiß eher in der Gleichstellung der neutestamentlichen mit den alttestamentlichen nach der Dignität lag. Nun kommt aber, um ein richtiges Urtheil über diese Sammlung und ihre Bedeutung bei den Vätern dieser Zeit zu gewinnen, noch eine wichtige Erscheinung in Betracht, die wir etwas näher berücksichtigen müssen, nämlich der häufige Gebrauch, welcher nicht nur in den Schriften der Väter für den doktrinellen Zweck, sondern auch in der kirchlichen Anagnose von nicht apostolischen Schriften gemacht wird. Die Berufungen des Justin, um dies hier noch mit zu berücksichtigen, auf die Sibylle und den Hystaspis in der Cohort. ad Graec. und Apolog. I. vergl. Semisch, Monographie über Justin Bd. I. S. 224. Bd. II. S. 208, ähnlich dann später noch bei Clemens v. Alex., wollen wir hier weniger premiren, weil die Verallgemeinerung des Weissagungsbegriffs darum noch nicht in sich schließt, daß sie diese Bücher als heilige betrachteten. Wichtiger ist der Gebrauch von verschiedenen innerkirchlichen, aber nicht apostolischen Schriften. Irenäus citirt bekanntlich den Pastor Hermä mit der Formel *καλῶς εἶπεν ἡ γραφὴ* IV. 20. (Euseb. V. 8.), Clemens v. Alex. gebraucht ihn gleichfalls wie eine heilige Urkunde. Den Verfasser des Barnabasbriefs und Clemens Romanus als Verfasser der Briefe an die Korinthier nennt Clemens *ἀπόστολοι*, Strom. II. 8. IV. 17.; auffallend ist auch, wie er die Briefe Judä, Barnabas und *ἀποκάλυψις Πέτρου* ebenso wie kanonische Schriften commentirt hat nach Euseb. Kirchengesch. VI. 14., mag er auch anderwärts noch ein gewisses kritisches Bewußtseyn vom Unterschied zwischen den ächten und kanonischen Schriften und andern verrathen, wie beim Evangelium der Aegyptier, Strom. III. B. p. 465, ed. Sylburg. Tertullian ist hierin nüchterner als die Griechen, aber er will doch auch de habitu mulier. cap. 2. das Buch Henoch als ein der judaica litteratura ebenbürtiges inspirirtes Buch rechtfertigen. Aber auch der kirchliche Gebrauch nichtapostolischer Schriften in dieser Zeit ist bemerkenswerth. Dionysius von Korinth meldet den Römern, Euseb. Kirchengesch. IV. 23., daß zu Korinth die Briefe ihrer Bischöfe Clemens und Soter

an die Gemeinde am Sonntag gelesen werden; dies aber ist einfach daraus zu erklären, daß diese Briefe als Erinnerung an die Vorzeit lokales Interesse hatten. Aber eben der erste Brief des Clemens an die Korinthier ist „an Geltung und Autorität den Schriften des Kanon näher gerückt worden als irgend ein außerkanonisches Buch“, denn Eusebius nennt den Brief hist. eccl. III. cap. 16, *ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις δεδημοσιευμένην*, im öffentlichen kirchlichen Gebrauch sehend, wobei man auch die Aufnahme in den Cod. Alexandrin. des N. T. und die Rechnung desselben unter die neutestamentlichen Schriften in den apostolischen Constitutionen Kanon 85. nicht unterschätzen darf, da dies doch immerhin eine allgemeinere Ansicht voraussetzt. Wenn man nun aber den späteren Unterschied von *ἀναγινωσκόμενα* und *ἐνδιάθηκα* einerseits, und ecclesiastica und canonica andererseits ohne Weiteres auf die Zeit des 2. und 3. Jahrh. anwenden will, so hat man dazu kein geschichtlich erweisliches Recht; ebensowenig aber folgt freilich aus den angeführten Datis, daß man gar keinen Unterschied zwischen den apostolischen und den andern kirchlich gebrauchten Schriften gemacht habe, sondern nur das folgt, daß der Begriff der kanonischen Dignität noch eine gewisse Weite und Dehnbarkeit und sogar für die erbaulichen Zwecke der Kirche noch nicht die exclusive Bedeutung hatte. Dasselbe liegt im Allgemeinen auch dem doctrinalen Gebrauche zu Grunde, den die Väter in ihren Schriften von den nicht apostolischen Schriften machen. Wenn der Begriff der *γραφή* auf dieselben angewendet wird, und der Begriff der Apostolicität d. h. der Inspiration, und sie zur dogmatischen Beweisführung benutzt werden, so folgt daraus keineswegs, wie man so häufig obenhin meint, daß diese Väter gar keinen Unterschied zwischen den apostolischen und nichtapostolischen Schriften machen, oder die letzteren just ganz ebenso zum Kanon rechnen, wie die erstern, sondern es spricht sich darin, um es mit einem Worte zu sagen, bereits der Unterschied einer doppelten Quelle der religiösen Wahrheit, der Schrift und der Tradition, die letztere als schriftliche gedacht, aus, oder die spätere katholische Anschauungsweise, welche nicht ein rein geschichtliches, sondern ein dogmatisches Urtheil zur Voraussetzung hat. Dies führt uns nun von selbst noch auf eine weitere Frage, nach welchen Grundsätzen die Väter dieser Zeit und ob sie nach solchen verfuhren in der Bildung des Kanon. Sieht man die Dinge unbefangen an, so wird man zugeben müssen, daß die mündliche Ueberlieferung von der christlichen Wahrheit, wie sie in der Kirche vorhanden und in der Glaubensregel zusammengefaßt war, die erste und nächste Norm bildete, nach welcher über den Werth der gegebenen Schriften geurtheilt wurde. Allerdings erkannte man wie als die wahre Lehre nur die von den Aposteln her überlieferte, so auch als die allen vorzuziehenden Zeugen dieser Wahrheit die Schriften, die von Aposteln und apostolischen Männern herstammten, und zwar nicht nur, weil sie den Unterricht unmittelbar von Christus empfangen, Augen- und Ohrenzeugen waren, sondern auch und vor Allem, weil sie inspirirt waren, wie Theophilus v. Antiochien nach den obigen Stellen sagt: *πνευματοφόροι*, oder wie Tertullian: proprie Apostoli spiritum sanctum habent, qui plene habent, non quasi ex parte quod ceteri de exhortat. castitatis cap. 4., wo dies namentlich auch bezogen ist auf die documentorum lingua; ähnlich sagt Clemens v. Alex. in seinen Stromata: *ἕκαστος ἴδιον χάρισμα ἔχει ἀπὸ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως, οἱ δὲ ἀπόστολοι ἐν πᾶσι πεπληρωμένοι;* und dieser Geistesbesitz wird speziell dann auch als Inspiration ihrer Schriften gedacht. Die Kanonicität bestimmt sich also nach dem Merkmal des Apostolischen. Aber es fragt sich dann weiter, woran man den apostolischen Ursprung dieser oder jener Schrift erkannte? Es ist einseitig zu behaupten, nur nach einem dogmatischen Maßstab habe man das bestimmt, sofern man in einer Schrift das in der Kirche als apostolische Wahrheit Geglaubte und Gelehrte wiederfand, es ist einseitig, einem Irenäus alles historische Urtheil und Interesse abzusprechen, nur darum, weil er allerdings manches Abgeschmackte, Spielende und Unhistorische sagt und zufällig kein moderner Kritiker war. Selbst in der Stelle Tertullians de praescr. haer. cp. 36., die man häufig citirt als Beweis eines nur dogmatischen Urtheils in Beziehung auf den Ursprung apostolischer

Schriften: percurre ecclesias apostol. per quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesidentur apud quas authenticae eorum litterae recitantur sonantes vocem repraesentantes faciem — selbst in dieser Stelle klingt doch das Interesse für die geschichtliche Ueberlieferung als solche durch. Aber eben so einseitig wäre es, ja noch einseitiger, wenn man verkennen wollte, daß es sich in allewege nicht zuerst und vorzugsweise um eine historische Kritik der Zeugnisse und eine gelehrte Forschung dabei handelte, was schon nicht immer mehr möglich war, sondern um Annahme der unvordenklich als apostolisch überlieferten Schriften auf eine dogmatische Ueberzeugung hin. Das geht klar aus Tertullians Schriften gegen Marcion und de praescr. haeret. hervor, wo so deutlich zu spüren ist, wie die Plerophorie von dem gegenwärtigen gemeinsamen Besitz sich wie mit einem Schritte unmittelbar in die apostolische Zeit zurückversetzt und gleichsam von Innen heraus den ununterbrochen stetigen und unantastbaren Zusammenhang der Geschichte erkennt und proklamirt, de praescr. cp. 28.: quod apud multos unum invenitur, non est erratum; audeat ergo aliquis dicere illos errasse, qui tradiderunt, nicht als ob nicht auch darin eine gewisse Wahrheit und ein gewisses Recht liegen würde, wenn es gleich kein vollgültiger Beweis ist. Ebenso zeigt auch die Anwendung, welche Clemens v. Alex. von dem Worte *ἀπόστολος* auf Clemens von Rom und Barnabas macht, deutlich, daß das dogmatische Interesse das Urtheil über den Werth und Geltung der Schriften leitete. Die Abhängigkeit des Urtheils über die in der Kirche vorhandenen Schriften von dem dogmatischen Standpunkt, wie er im kirchlichen Gemeinglauben gegeben war, hat aber zu ihrer einfachen Consequenz auch wieder eine wenigstens relative Gleichgültigkeit gegen den so gebildeten Schriftkanon, der zuletzt, wie wir ja bei Tertullian sehen, de praesc. cap. 19., sich wieder der Tradition, der in der Kirche lebendig vorhandenen Wahrheit unterordnet.

Wir haben nun die Geschichte der kanonischen Sammlung verfolgt bis zu dem Punkte, wo sie zuerst in einer festeren, wenn auch keineswegs noch genau begrenzten und abgeschlossenen Gestalt uns entgegentritt, — und es handelt sich sofort im weiteren Verlaufe nur um den Ausbau des Angefangenen in materieller und formeller Beziehung. Die Sammlung selbst erweiterte sich und grenzte sich allmählich schärfer ab und ebendamit erhält auch der Begriff des Kanonischen selbst eine größere Bestimmtheit; freilich läßt sich zum voraus erwarten, daß zunächst — im Zusammenhang mit dem Entwickelungsgange der Kirche überhaupt, die eingeschlagene Richtung in der Bildung des Kanon wenigstens im Ganzen genommen dieselbe bleiben werde. Das Nächste, was uns die Geschichte nun darbietet in Beziehung auf die Entwickelung der kanonischen Sammlung, ist die alte syrische Uebersetzung des N. T., die Peschito (vgl. d. Art.). Dieselbe gehört an das Ende des 2., spätestens den Anfang des 3. Jahrhunderts, und enthält außer den von Irenäus, Tertullian, Clemens als kanonisch behandelten Schriften noch weiter den Brief Jakobi und an die Hebräer, läßt dagegen die Apokalypse weg, wie denn auch Cosmas Indicopleustes in der Mitte des 6. Jahrhunderts berichtet, daß die syrische Kirche nur 3 katholische Briefe in ihrer Peschito habe, 1 Petri, 1 Johannis und Brief Jakobi, was ergänzt wird durch die Angabe des Nestorianischen Metropoliten Ebed Jesu im nestor. Jahrhundert, daß der 2 Petri, 2 und 3 Joh., Brief Judä und die Apokalypse nicht in der Peschito vorhanden seyen, daher das Vorhandenseyn der 4 genannten katholischen Briefe in der bodleyanischen Handschrift der Peschito, und die in einer Leydener Handschrift vorgefundene syrische Uebersetzung der Apokalypse, deren Sprache überdies ganz vom Karakter der Peschito abweicht, nichts beweisen können. Freilich hat nun Hug in seiner Einleitung in's Neue Testament 1. Bd. S. 356, 3. Ausg. behauptet: die fehlenden Briefe und die Apokalypse haben ursprünglich auch in der Peschito gestandeu und seyen erst im 4. Jahrhundert weggelassen worden, aber er beweist das eigentlich nicht, und es ist auch ganz unglaublich nnd gegen alle Analogie, daß, was einmal die Kirche durch eine recipirte Uebersetzung geheiligt hatte, wieder weggelassen worden in einer Zeit, in welcher das Ansehen der Ueberlieferung immer höher stieg und

die fraglichen Schriften nicht nur überhaupt mehr und mehr zu kanonischem Ansehen gelangten, sondern auch insbesondere die bedeutendsten Lehrer der syrischen Kirche dieselben benutzten. Das Fehlen der Apokalypse in der Peschito, wenn auch auffallend, läßt sich doch auch aus mancherlei Gründen erklären, insbesondere aus einer schon damals sich regenden dogmatischen Antipathie, wie sie unstreitig nachher mehrere der antiochenischen Theologen hegten. Umgekehrt ist nun die Aufnahme des Hebräerbriefs zu erklären aus der Voraussetzung der paulinischen Abfassung, die des Jakobusbrief mag man mit Reuß aus einem Mißverständnisse erklären, welches die 3 katholischen Briefe den 3 Zeugen der Verklärung Christi zuschrieb. Die Bedeutung der Peschito nun hinsichtlich der Geschichte des Kanon ist nicht gering anzuschlagen. Die Aufnahme der in dieser Uebersetzung enthaltenen Schriften setzt um so mehr, wenn diese Uebersetzung sobald ein so großes Ansehen in der syrischen Kirche gewann, den Vorgang nicht nur der nächsten Umgebung, sondern auch in dem größeren Ganzen der Kirche in der Anerkennung dieser Schriften voraus, und die gemeinschaftliche Ueberzeugung von dem apostolischen Ursprunge und Karakter derselben als dem Grund dieser Anerkennung, — mehr freilich aber auch nicht. Ebenso wichtig müßte für uns eine andere Sammlung seyn vermöge des voraussetzlichen Ursprungs derselben, nämlich aus dem Schooße der römischen Kirche, deren Ansehen und Einfluß nun bereits zu steigen anfing, wenn nur die Beschaffenheit des von ihr erhaltenen Textes eine solche wäre, daß sie ein sicheres Urtheil erlaubte. Es ist dies der sogenannte muratorische Kanon, aufgefunden am Anfang des vorigen Jahrhunderts auf der Ambrosiana zu Mailand von Muratori, zuerst herausgegeben in Muratori's Antiquitates italicae medii aevi Tom. III. p. 854, und sonst häufig abgedruckt; vergl. Guericke, Einleitung in's N. T. S. 589. Es kann an diesem Orte nicht unsere Aufgabe seyn, in die Emendation des grenzenlos verdorbenen Textes, in die Deutung desselben, und in eine vollständige Kritik der darauf gebauten Hypothesen einzutreten, vgl. darüber Credner, zur Geschichte des Kanon 1847, S. 69. Wieseler, der Kanon des N. T. v. Muratori rc., Stud. u. Kritiken 1847, 4. Heft. Hug, Einleitung in's N. T. *J. van Gilse*, de antiquissimo libr. sacr. N. T. catalogo qui vulgo fragmentum Murat. appellatur Amsterd. 1852. Guericke, Einleitung in's N. T. rc. Wir begnügen uns, einige wichtigere Punkte auszuheben. Unzweifelhaft genannt sind in dem Verzeichniß Evangel. Lukas und Johannis, Apostelgeschichte, 13 paulinische Briefe, 2 Johannisbriefe, Brief Judä, Apokal. Johannis; dagegen enthält der Kanon keine Spur vom Brief Jakobi. Wie man den fehlenden 1 Petribrief und den Hebräerbrief aus den Worten des Kanon herauslocken wollte, aber in sehr unsicherer Weise, darüber vgl. Hug, Guericke, Thiersch S. 385; beim Hebräerbrief kann das Fehlen weniger auffallen, da er ja in der abendländischen Kirche zur Zeit des Irenäus und Tertullian überhaupt keine Anerkennung fand; dagegen erklärt sich das Fehlen der Evang. Matthäi und Marci einfach, da der Text mit einer Lücke beginnt, und das Evangelium Lucä als drittes bezeichnet ist. Zu beachten ist weiter, wie in der Epistola ad Laodicenses et Alexandrinos und alia plura solches ausgeschieden wird, quae in ecclesiam catholicam recipi non potest, weil fel cum melle misceri non congruit, wie ferner von Pastor Hermä gesagt wird, daß er nicht öffentlich gelesen werden dürfe, und am Schlusse Ketzerisches geradezu verworfen wird. Wir sehen also hier deutlich das Bewußtseyn des Unterschiedes unter den in der Kirche vorhandenen Schriften, und die Absicht der Aussonderung der gültigen und anerkannten, — ob gerade für den Zweck der Anweisung der Katechumenen einer bestimmten Gemeinde, ist aus dem Texte nicht sicher zu ersehen. Für die Zeit der Entstehung unseres Fragmentes ergibt sich aus dem über die Abfassung des Pastor Hermä Gesagten, daß sie in die Jahre 170—180 oder auch noch etwas später fallen müßte, womit auch die Auswahl der Schriften zusammenstimmt. Für Rom als den Ursprungsort des Verzeichnisses spricht Manches im Texte, und selbst wenn das Verzeichniß ursprünglich griechisch gewesen wäre, wie Manche wollen (vgl. d. griech. Herstellung v. Bötticher, Guericke, Zeitschrift für luther. Theologie 1854, Heft 1.), was

aber keineswegs evident ist, so wäre auch dies kein zwingender Grund dagegen. Daß der Verfasser speziell Cajus, der Presbyter in Rom um 200 gewesen, wie Muratori will, hat wenigstens das Urtheil des Cajus über die Apokalypse gegen sich; Bunsen will das Verzeichniß dem Hegesippus zuschreiben. Im Ganzen genommen gewinnen wir damit nur das Urtheil einer Kirche, der römischen, was aber von Bedeutung wäre, sofern es mit dem der übrigen so ziemlich zusammenträfe, und das älteste wirkliche Verzeichniß anerkannter Bücher; mehr aber als dies zu sagen, und auch nur dies mit voller Zuversicht anzunehmen, verbietet uns der ganze vorliegende Karakter des Bruchstücks.

Gehen wir weiter herab im dritten Jahrhundert in die Zeit nach Irenäus, Tertullian, Clemens v. Alex., so zieht für unsern Gegenstand Origenes ganz besonders unsere Aufmerksamkeit auf sich. Seine große äußere nnd innere Befähigung zu einer wissenschaftlich genauen kritischen Untersuchung unserer Frage muß zunächst ein günstiges Vorurtheil in uns erwecken; seine ausgebreitete, durch viele Reisen gewonnene und durch seinen Aufenthalt in Alexandrien unterstützte Literaturkenntniß und das kritische Interesse, das er selbst wiederholt ausspricht (Tom. in Joh. XIII. p. 226: *ἐξελάζοντες περὶ τοῦ βιβλίου* [nämlich das *κήρυγμα Πέτρου*] *πότερόν ποτε γνήσιον ἐστιν ἢ νόθον ἢ μικτόν*), geben seinem Urtheil und seinen Mittheilungen ein besonderes Gewicht. Aber man muß doch, um den Werth seines Urtheils und seiner Mittheilungen richtig zu bestimmen, den Standpunkt, auf den er sich stellt, und den Gesichtspunkt, von dem er ausgeht, fest im Auge behalten. Origenes spricht es mit aller Entschiedenheit aus, daß man sich hinsichtlich der heiligen Schriften an die Ueberlieferung in der Kirche zu halten habe, über welche augenscheinlich die göttliche Vorsehung gewaltet habe, und die *ὅρια αἰώνια, ἃ ἔστησαν οἱ πατέρες,* nicht verrücken dürfe. Vgl. ad Jul. Afric. Op. I. p. 16 (de la Rue); dies zunächst in Beziehung auf die alttestamentlichen Schriften (vgl. den vorangehenden Artikel), aber es ist unverkennbar, daß er ein ähnliches Walten der Vorsehung auch in Beziehung auf die neutestamentlichen Schriften voraussetzt, vermöge dessen die christliche Gemeinde ein ähnliches *χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων* hat, wie das alttestamentliche Bundesvolk, um das Aechte auszuscheiden, vergl. Hom. in Luc. I. op. III. p. 32, 33, — und er daher selbst nil aliud probare will, nisi quod ecclesia, wenn gleich nun hier bei den neutestamentlichen Schriften insofern die Sache sich etwas anders stellt, als es sich nicht um eine abgeschlossene Sammluug wie beim Alten Testament, sondern um eine theilweise noch offene, sich erst schließende handelt. Immerhin aber hält Origenes diejenigen neutestamentlichen Schriften, die bisher in der Kirche anerkannt waren, fest, und wenn er sich auch darüber ein eigenes kritisches Urtheilt erlaubt, so gestattet er ihm doch schließlich keinen Einfluß auf seine Anerkennung. Wenn man nun aber von der Hauptstelle ausgeht, in welcher er sich über alle neutestamentlichen Schriften zumal ausspricht, und die Apostel mit allen 27 später kanonisirten Schriften als dejectores der omnes idolatriae machinae et philosophorum dogmata hinstellt, Hom. VII. in Josuam op. II. p. 412, so scheint darin zunächst die Voraussetzung des festabgeschlossenen neutestamentlichen Kanon zu liegen, — und doch führt er anderwärts bei einzelnen der neutestamentlichen Schriften das Schwanken der Ueberlieferung in der Kirche ganz bestimmt an. Man müßte daher entweder die Bedeutung jener Hauptstelle damit beschränken, daß wir sie nicht mehr im Original besitzen, also das Ursprüngliche nicht sicher mehr erkennen können, oder müßten wir nach einer andern Ausgleichung dieses Widerspruchs suchen. Diese wird sich nun wohl auch finden lassen, indem wir näher in's Einzelne eingehen. Origenes scheint in der oben aus dem Comm. in Joh. angeführten Stelle überhaupt drei Klassen von Schriften unterscheiden zu wollen, *γνήσια, μικτά* und *νόθα,* und versteht unter *γνήσια* solche Schriften, welche die reine Lehre enthalten und insofern zur Richtschnur dienen; solche Schriften können aber nach seiner Ansicht zunächst nur die seyn, welche von Aposteln und apostolischen Männern herrühren, weil diese den heiligen Geist *κατ᾽ ἐξοχήν* hatten und im Glauben feststunden, Hom. in Lucam I. Karakteristisch ist nun in dieser Beziehung seine Ansicht vom Hebräerbrief;

in einer Homilie bei Euseb. Kirchengesch. VI. 25, sagt er bekanntlich, daß die νοήματα paulinisch, aber die φράσις und σύνθεσις, Styl und Darstellung nicht paulinisch seyen, sondern einen verarbeitenden Schüler verrathen, insofern aber hat er nichts dagegen einzuwenden, wenn ihn eine Kirche als paulinisch betrachtet. Das Interesse für die authentische Abfassung durch Paulus tritt daher hinter dem für den apostolischen Inhalt und Geist so zurück, daß er anderwärts den Brief ohne Weiteres als paulinisch aufführt, Hom. I. in Joh. praef., epist. ad Afric. p. 19. 20. Wenn er nun so geneigt ist, das dogmatische Interesse vorwalten zu lassen, so werden wir bei dem, was er als γνήσεον festhält, dies nicht immer als Resultat historisch-kritischer Untersuchung betrachten dürfen, mag er auch bei einzelnen dieser Schriften auf historische Zeugnisse zurückgehen und eine gewisse Kritik üben; denn er ist immer geneigter, das Ueberlieferte eben als solches auch festzuhalten und anzuerkennen, als den Zweifeln, die sich ihm darboten, nachzugeben. Man sieht dieses Ueberwiegen des dogmatischen Gesichtspunktes auch in seinem Urtheil über die bisher noch nicht allgemein anerkannten katholischen Briefe; er gibt bei ihnen gewissenhaft an, daß sie nicht allgemein anerkannt wurden, ist aber für seine Person sichtlich eher geneigt, sie anzuerkennen als zu verwerfen, und belobt sie wie den Brief Judä und Jakobi, cf. Euseb. VI. 25. in Joh. tom. XIX. coll. Comment. in ep. ad Rom. cp. 5. divina Jacobi epistola und Comm. in Matth. XIII. op. III. p. 463. Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολὴν — τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐῤῥωμένων λόγων πεπληρωμένην. Kann er sie und ebenso den zweiten und dritten Johannesbrief auch, wenn es sich um die Frage nach der Aechtheit handelt, insofern den andern nicht ganz gleichstellen, weil einmal Zweifel vorhanden sind, so hindert ihn dies doch nicht, für seine Person wegen des Inhalts über diese Zweifel wegzukommen und sie dann wieder als kanonische zu gebrauchen; in diesem Sinne läßt sich die Stelle Hom. VII. in Jos. zurechtlegen; sie enthält nur seine Ansicht und schließt daher die vorhandenen Zweifel über einzelne Schriften nicht aus. Auf diese nicht allgemein anerkannten Schriften geht wohl seine Bezeichnung μικτά. Unter νόθα kann er nur die Schriften verstanden haben, die nicht ächt und auch wegen ihres Inhaltes verwerflich sind, wie auch sein Lehrer, Clemens Strom. III. 437 (Potter) das Wort gebraucht hat und wie der Zusammenhang der Stelle tom. XIII. in Joh. beweist. Daß er darunter Schriften wie den Pastor Hermä verstanden, ist nicht zu beweisen; er selbst wenigstens bezeichnet ihn in den Stellen, wo er ihn anführt, nicht auf diese Weise. Man könnte das nur sagen von der Voraussetzung aus, daß Origenes überhaupt das ganze Gebiet der in der ersten Kirche vorhandenen und irgendwie gebrauchten Schriften mittheilen wollte; aber dies ist wohl nicht der Fall, denn in jener Stelle handelte es sich nur um die Frage, ob das Κήρυγμα Πέτρου von Petrus sey und demnach apostolischen Geist habe, oder zweifelhaft sey in Beziehung auf seinen apostolischen Ursprung, aber doch apostolischen Inhalt habe, oder keines von beidem zutreffe; von andern Schriften, die gar nicht den apostolischen Namen tragen, ist hier nicht die Rede. Aber wie stellt sich nun Origenes zu den andern nicht apostolischen Schriften? Dies müssen wir um so mehr fragen, als man ihm auch den Vorwurf macht, daß er die Grenzen des Kanonischen nicht streng einhalte, und entschieden nicht apostolischen Schriften kanonisches Ansehen beilege; so wenn er den Brief des Barnabas ein katholisches Sendschreiben nenne, contra Cels. I. p. 378; aber es ist unerweislich, daß das Wort καθολικοὶ hier einen andern Sinn hat, als den einer größeren allgemeineren Bestimmung, da er ja das καθολικοὶ von ὁμολογούμενοι sonst deutlich unterscheidet, Euseb. VI, 25. vgl. Lücke, Stud. u. Kritik. 1836, S. 646; nirgends stellt er ihn den apostolischen Schriften gleich; das Gleiche gilt vom ersten Brief des Clemens, vgl. de Principiis II. op. I, 174, tom. in Joh. VI, 153. Wenn er aus den Actis Pauli eine Stelle als Ausspruch Christi anführt, Tom. in Joh. XX. p. 522, so beweist das um so weniger eine Anerkennung der Schrift, als er auch das Wort: werdet geschickte Geldwechsler, öfters als Wort Christi anführt. In Beziehung auf die apokryphischen Evangelien ist er noch weit nüchterner als sein Lehrer Clemens und bezeichnet sie in der

Hom. I. in Luc. als nicht inspirirt, und benutzt er auch an einigen Stellen das Hebräerevangelium, so stellt er es doch nicht in eine Kategorie mit den quatuor recepta evangelia. Auffallen könnte nun aber das günstige Urtheil über den Pastor Hermä, er nennt dieses Buch eine inspirirte und sehr nützliche Schrift, tom. in Ep. ad. Rom. X. p. 683. Hom. in Luc. XXXV. p. 973, führt aber auch op. III. p. 644 dasselbe an als φερομένη μὲν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ γραφὴ οὐ παρὰ πᾶσι δὲ ὁμολογουμένη θεῖα εἶναι. Daß er es nun ebenso zum Kanon gerechnet wie die anerkannten apostolischen Schriften, das folgt aus seinem Urtheil keineswegs, vielmehr sondert er deutlich diejenigen apostolischen Schriften, die ihm den Kanon der richtigen Lehre abgaben, aus, und faßt sie wie sein Lehrer Clemens als Evangelium und Apostel zusammen, und beides wieder mit dem Alten Testament als ἡ διαθήκη, und nennt die darunter befaßten Bücher τα ἐνδιαθηκα; über den Gebrauch des Ausdrucks canonicae scripturae, der nur in den lateinisch vorhandenen Schriften vorkommt, vergleiche den vorigen Artikel. Wenn er nun aber gleichwohl auch noch von heiligen inspirirten Schriften außer diesen redet, so ist das auch bei ihm zunächst ebenso zu erklären, wie bei seinen nächsten Vorgängern: daß er in diesen andern Schriften eine zweite Quelle göttlicher Wahrheit findet, hat aber denn doch, wie theilweise auch schon bei Clemens, auch noch den bestimmteren Sinn, daß auf seinem spekulativen Standpunkt das Traditionsprinzip noch eine ganz andere und umfassendere Bedeutung gewinnt, indem es zur διαδοχὴ τοῦ πνεύματος wird, in welcher der Unterschied zwischen Aposteln und Lehrern der Kirche auch wieder relativ sich aufhebt, Tom. in Joh. XXXII. p. 420, 431, mögen auch die Propheten und Apostel oben anstehen. Geht ja doch Origenes sogar noch weiter und macht in der Bibel selber Unterschiede, einen Kanon im Kanon aufstellend; nicht nur klassificirt er die Schriften der Bibel nach ihrem Werthe, Tom. in Joh. I. 4., sondern er erklärt auch die Aussprüche Christi für gewichtiger als die der Apostel, und stellt die Stellen an die Spitze, wo Gott selbst redend eingeführt wird, in welchen Bestimmungen Redepenning, Origenes 1. Bd. S. 252, mit Recht die Anfänge der späteren Unterscheidung der Schrift vom Worte Gottes findet; freilich ist dies eben nur in der geistreich tastenden, noch nicht festbegrenzten Weise ausgesprochen, wie sie dem Origenes überhaupt eigen ist. Aus dem Bisherigen mag nun auch erhellen, daß man dem Origenes seine historische Kritik hinsichtlich des Kanon, so weit er sie übt, zwar verdanken mag, aber im Ganzen genommen sie doch nicht so hoch anschlagen kann, als es Manche wollen. Die Veränderungen, die sonst im 3. Jahrhundert im Morgen- und Abendland mit der Sammlung der neutestamentlichen Schriften vor sich gingen, waren nicht bedeutend; nur daß in der morgenländischen Kirche der Hebräerbrief, wohl mit in Folge des günstigen Urtheils des Origenes, nach und nach die Aufnahme sich errang, vgl. Bleek, Commentar I. S. 132 ff. Die Briefe des Jakobus, 2 Petri, Judä, Johannis werden wenig benutzt, und das, was Eusebius über sie im nächsten Jahrhundert sagt, erlaubt uns nur so viel zu schließen, daß der Gebrauch derselben wohl zunehmen mochte, aber die Bedenken gegen sie doch weit noch nicht überwunden waren. Indem mehr und mehr wenigstens das Gefühl für das Nichtapostolische, entschieden Unächte und Verwerfliche sich schärfte, war damit auch eine Veranlassung gegeben, desto leichter das nur Zweifelhafte, das doch eine apostolische Art zu verrathen schien, dem Anerkannten von Stufe zu Stufe näher zu rücken. Umgekehrt bildete sich aber bei der Apokalypse, die früher und auch jetzt noch bei vielen ein großes Ansehen genoß, auch ein entschieden abgünstiges Urtheil. Dionysius v. Alexandrien, ein Schüler des Origenes, um die Mitte des 3. Jahrhunderts, redet bei Eusebius, Kirchengesch. VII, 24. von τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν, welche ἠθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντῃ τὸ βιβλίον, und sie nicht einmal als eine kirchliche, sondern als eine häretische, von Cerinth verfaßte Schrift ansehen wollen. Diesem Urtheil widerspricht er selbst, indem er sie für die Schrift eines heiligen und inspirirten Mannes erklärt, nur für eine Schrift des Evangelisten will er sie wegen des Styls und der Darstellung nicht halten. Im Abendland mußten wenigstens die Chiliasten an

der alten Verehrung der Apokalypse festhalten, aber es fehlte auch hier nicht an Gegnern, wie uns wenigstens Eusebius III, 28. meldet: daß Cajus dem Häretiker Cerinth zur Last gelegt, daß er δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ψευδόμενος εἰςάγει, was mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auf die johanneische Apokalypse zu beziehen ist. Auch der Hebräerbrief konnte, weil er mit den dogmatischen Fragen der abendländischen Kirche in dieser Zeit in Conflikt kam, von dem auf ihm lastenden Verdachte sich nicht befreien, Eusebius, III, 3. Ueberhaupt war hier im Abendland, wo das tertullianische Traditionsprinzip in dogmatischen Dingen eine noch viel strengere und äußerlichere Herrschaft übte als in der griechischen Kirche, am wenigsten ein historisch-kritisches Urtheil über den Kanon zu erwarten.

Aus dem ersten Drittel des 4. Jahrh. erhalten wir nun weiter ein wichtiges Zeugniß durch den Kirchenhistoriker Eusebius, sofern er uns den Stand der Ansichten über die in der Kirche vorhandenen heil. Schriften mit seinem eigenen Urtheile vorführt; dies vor Allem in der berühmten und vielbesprochenen Hauptstelle Kirchengesch. III, 25., mit der noch einige andere Stellen zu vergleichen sind. Die erste Frage ist hier, in wie viele Klassen Eusebius die in der Kirche vorhandenen heiligen Schriften eintheile; darüber hat sich im Gegensatz zu verschiedenen falschen früheren Auffassungen im Allgemeinen die jetzt ziemlich übereinstimmende Ansicht dahin festgestellt, daß Eusebius drei Hauptklassen unterscheide. Die erste Hauptklasse nennt er ὁμολογούμενα, die zweite ἀντιλεγόμενα oder νόθα. Daß diese beiden Ausdrücke im Allgemeinen die gleiche Klasse bezeichnen sollen, ergibt der Text der Hauptstelle von selbst; denn Eusebius sagt zur zweiten Klasse übergehend: τῶν τε ἀντιλεγομένων etc. und fährt dann, nachdem er sie einzeln aufgeführt, fort: ἐν τοῖς νόθοις κετατετάχθω καὶ und schließt zuletzt: ταῦτα μὲν πάντα τῶν ἀντιλεγομένων εἴη. Ehe er nun weiter geht zur dritten Hauptklasse, spricht er von den zwei ersten als τάς τε κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφὰς und καὶ τὰς ἄλλας παρὰ ταύτας, οὐκ ἐνδιαθήκους μὲν ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγομένας, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γιγνωσκομένας. Dazu kommt noch der sonstige Gebrauch der Worte ἀντιλεγόμενος und νόθος in parallelen Stellen. Vom Brief Jakobi, der in der Hauptstelle zu den Antilegomenen gerechnet ist, sagt er II, 23.: ἰστεὸν, ὡς νοθεύεται, vom Pastor Hermä, der in der Hauptstelle unter den νόθοις aufgezählt ist, bemerkt Euseb. III, 3.: ἰστεὸν ὡς ἀντιλέλεκται. In der Hauptstelle ist der Brief Judä unter den Ἀντιλ., und der Brief des Barnabas und die Apokalypse Petri unter den νόθοις aufgeführt; VI, 14. rechnet er aber diese Schriften zu den Antilegomena (über die nichtigen Einwendungen dagegen vgl. Lücke, über den neutestamentlichen Kanon des Eusebius S. 18 ff.). Zuletzt findet das Gesagte seine Bestätigung in einer Parallelstelle, welche die Bücher der Apostel und apostolischen Zeit gleichfalls in drei Klassen theilt, nnd die zweite ebenso bestimmt wie III, 25., nämlich III, 31. Die dritte Hauptklasse führt Eusebius III, 25. so an: er habe nun die nach der kirchlichen Ueberlieferung wahren Schriften, und dann die andern, die Antilegomenen unterschieden, damit man sowohl diese selbst kennen möge als auch die unter dem Namen von Aposteln von Häretikern an's Licht gestellten, wozu er rechnet die Evangelien des Petrus, Thomas, Matthias und einige andere, sowie die Acta des Andreas, Johannes und der andern Apostel. Keine dieser Schriften habe irgend ein Kirchenlehrer von den Aposteln an, der Anführung werth geachtet; weder Styl noch Inhalt sey apostolisch, ὅθεν οὐ δ' ἐν νόθοις αὐτὰ κατατακτέον, sondern sie seyen als ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ zu verwerfen; III, 31. werden dieselben Schriften als παντελῶς νόθα καὶ τῆς ἀποστολικῆς ὀρθοδοξίας ἀλλότρια bezeichnet. — Die zweite Frage ist nun, was dieser Klassenunterschied nach Eusebius bedeuten soll, oder welchen Begriff er mit ihrer Bezeichnung verbinde. Dafür ist auszugehen von der Bezeichnung ὁμολογούμενα; darunter versteht er zunächst die allgemeine Uebereinstimmung über die Kanonicität, darüber, daß eine Schrift zu den den Glauben normirenden zu zählen ist. Das folgt daraus, daß er sie zur διαθήκη rechnet und die ἀντιλεγόμενα als

οὐκ ἐνδιάθηκα bezeichnet, vgl. VI, 13.; er nennt sie auch *ἀναμφίλεκτα, ἀναντίῤῥητα ἀνωμολόγητα* III, 31. und sonst. Aber *ὁμολογούμενος* hat weiter auch die allgemeinere Bedeutung: allgemein als ächt, als von den Verfassern herrührend, deren Namen die Schriften an der Stirne tragen, anerkannt; das geht deutlich daraus hervor, daß III, 25. die *ὁμολογούμενα* auch *ἄπλαστοι καὶ ἀληθεῖς* genannt werden, und im Gegensatz dazu die von Häretikern unter apostolischen Namen unterschobenen Schriften *αἱρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα*, ebenso daraus, daß III, 3. *γνήσιος* und *ὁμολογούμενος* in Beziehung auf den 1 Petribrief neben einandergesetzt wird, worin liegt, daß die Aechtheit mit unter dem *ὁμολογ.* mitbefaßt ist. Uebrigens muß auch die Bedeutung der andern Klassen ein Licht zurückwerfen auf die der ersten Klasse. *Ἀντιλεγόμενος* ist nun zuvörderst III, 25. = *οὐκ ἐνδιάθηκος*, d. h. der Mangel an Uebereinstimmung hinsichtlich der Kanonicität schließt sie aus der ersten Klasse aus; ebenso III, 5. „Offenbar hat in dieser letzteren Stelle durch das Voraussetzen des *ἐνδιαθ.* der Hauptbegriff des Wortes *ὁμολ.* hervorgehoben werden sollen, da das *καὶ* nicht's weniger als eine Scheidung bezeichnet. Ist aber dies, dann muß der Mangel an Uebereinstimmung über die Kanonicität der *ἀντιλ.* das erste und vornehmste Merkmal der zweiten Klasse seyn“ (Lücke). Etwas schwieriger ist die Frage, ob der Widerspruch gegen die Authentie auch ein Merkmal der zweiten Klasse sey. Abgesehen von dem, was aus den *ὁμολογούμενα* folgt, ist dies zu begründen aus der Zusammenstellung von *νόθα* und *ἀντιλεγόμενα*, und aus dem Gegensatz der dritten Hauptklasse zu der zweiten. Die *ἀντιλεγ.* sind auch *νόθα*, wie wir gesehen; wenn nun aber doch durch das *κατατετάχθω δὲ ἐν τοῖς νόθοις καὶ* eine Unterscheidung eingeführt, und zwei Unterabtheilungen in der Klasse durchgeführt werden, so ist festzustellen, was das *νόθος* bei Eusebius bedeuten soll, sofern es von dem *ἀντιλεγ.* auch wieder relativ unterschieden wird. Schon die einzelnen aufgeführten Beispiele III, 25 zeigen, daß dies lauter Schriften sind, deren Aechtheit bezweifelt wurde; dafür spricht nun auch der sonstige Sprachgebrauch des Eusebius; *νόθος* bezeichnet bei ihm zunächst unächt, nicht authentisch, genauer für unächt gehalten = *νοθευόμενος* II. 23; III. 3. bemerkt er, daß der Hirte des Hermas nicht zu den *ὁμολογουμ.* gerecht werden könne, weil einige an seiner Aechtheit gezweifelt; damit ist also das *νόθος* III. 25 erklärt; vgl. weiter II. 23 das über Jakobus- und Judasbrief Gesagte. Wir müssen nun aber auch noch die dritte Klasse im Verhältniß zu der zweiten in's Auge fassen. Die dritte Klasse soll nicht einmal zu den *νόθοις* gerechnet werden, als *ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ*, als *ἀναπλάσματα αἱρετικῶν*, und *ἐκκλησιαστικῆς ὀρθοδοξίας ἀλλότρια*. Dieses Negative muß nun einen Rückschluß auf die zweite Klasse erlauben. Enthält die dritte Unächtes und Unterschobenes, so enthält die zweite, als von der ersten unterschiedene, zwar nicht das anerkannt Aechte, aber auch das nur Zweifelhafte, das Nichteinstimmigseyn des Urtheils über die Aechtheit. Weiter sodann sind die Schriften der zweiten Klasse nicht von häretischen Menschen und von allen rechtgläubigen unerwähnt, wie die dritte Klasse, sondern positiv einigen, vielen, ja den meisten Kirchenlehrern bekannt, sind wie der Pastor Hermä 3, 3. von den ältesten Schriftstellern gebraucht, und wie 2, 23. von den Briefen des Jakobus gesagt wird: obwohl nicht von vielen Aelteren erwähnt, doch in den meisten Kirchen öffentlich gebraucht; endlich sind die Schriften der zweiten Klasse nicht *δυσσεβῆ* und häretisch dem Inhalt nach, vielmehr von vielen als möglich erachtet wegen ihres erbaulichen und wahren Inhalts; III. 3. heißt es vom zweiten Brief Petri, daß er *πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα* von vielen eifrig gelesen worden, vom Pastor Hermä, daß man ihn zum Elementarunterricht für nothwendig gehalten; ohnedieß im zweiten und dritten Brief Johannis, Brief Jakobi und Judä setzte Eusebius ohne Zweifel apostolischen Inhalt und Karakter voraus, da er sie ja noch vor die *νόθα* im engern Sinn stellt. Hieraus geht nun hervor, daß *νόθα* nicht nur das negative Merkmal enthält: nicht als ächt anerkannt, sondern auch das positive: um seines Inhalts willen in der Kirche geschätzt und gebraucht. Es wird dies auch bestätigt durch den scheinbaren Widerspruch zwischen III, 25 u. III. 31, daß die dritte Klasse dort *ὃν δ' ἐν νόθοις καταταχτέον* seyn soll, hier aber mit

παντελῶς νόθα bezeichnet wird; Eusebius bedarf keiner „Verzeihung" wegen dieses Gebrauchs, sofern das *παντελῶς* andeutet, daß er nur einen engern und weitern Sinn mit dem Worte *νόθος* verbindet, Schriften, die unächt sind und doch rechtgläubig, sind *νόθα*, Schriften, die unächt und auch nicht einmal rechtgläubig sind, sind *παντελῶς νόθα*. Hiemit verknüpft sich von selbst noch die Bestimmung des Verhältnisses der beiden Unterabtheilungen, der zweiten Hauptklasse. Daß diese Unterscheidung gar keine Bedeutung habe im Sinne des Eusebius, ist nicht glaublich schon wegen der äußeren Sonderung, und wegen des Inhalts, den er ihnen zuweist. Die Schriften der ersten Unterabtheilung sind gerade diejenigen, die in der Kirche mehr und mehr auch zu kanonischem Ansehen gelangten, die der zweiten solche, welche, abgesehen von der Apokalypse, wovon nachher, immer entschiedener nun in eine zweite Stufe zurückgestellt wurden. Die Unterscheidung des Eusebius wird daher auch wohl nichts anders bedeuten, als den Zug, welchen die erste Abtheilung bereits gegen die Homologumenen hin nahm, der Zweifel an dem apostolischen Ursprung und Geiste war hier geringe, und darum die Geneigtheit sie dem Kanon näher zu rücken vorhanden, während bei den *νόθα* zwar immerhin auch der kirchliche Gebrauch wegen ihres Inhalts Statt fand, aber theils die Zweifel über die Aechtheit stärker waren (*Πράξεις Παύλου, ἀποκάλυψις Πέτρου*), theils das Gefühl wenigstens, wie doch dem Geiste nach die Antilegomenen, Jakobus Brief, 2. u. 3. Joh., Judä und 2. Brief Petri über diesen Schriften und einem Pastor Hermä und Barnabas Briefe stehen, sich regte. Das liegt aber auch allerdings mehr stillschweigend als ausgesprochen in dieser Sonderung der beiden Abtheilungen; — und wir können ein klares Bewußtseyn darüber weder in der Kirche, noch bei Eusebius selbst voraussetzen, der sich sonst bestimmter darüber hätte aussprechen müssen, und durch das Nebeneinander der Unterscheidung und der Zusammenfassung beider Unterabtheilungen das Schwanken in der Kirche und ebensowohl auch in seiner eigenen Ansicht verräth, ein Schwanken, das insbesondere in dem kirchlichen Gebrauch der beiden Unterabtheilungen von Schriften sich aussprach, welcher im Allgemeinen der gleiche noch war, aber ein ungleicher zu werden anfing. Aber wie haben wir das Ganze der Relation des Eusebius über die besprochenen Schriften anzusehen? Will er damit das Resultat seiner eigenen Forschung aussprechen und sein kritisch motivirtes Urtheil abgeben, oder nur die in der Kirche herrschende Ansicht mittheilen? Zunächst ist er allerdings auch hier der Historiker, der die Ansichten der älteren Kirchenschriftsteller, sowie die der Kirche seiner Zeit über die heiligen Schriften (*θεῖαι γραφαὶ*) mittheilen will; dies zu belegen ist nicht nothwendig; aber allerdings ist ebenso klar, daß er auch ein Urtheil dabei aussprechen will, sein eigenes persönliches Urtheil. Nur muß man das Verhältniß dieses seines Urtheils zu dem der Ueberlieferung und der Kirche richtig bestimmen. Man darf ihn darum, weil er allerdings die schriftstellerischen Zeugnisse genau abwägt als Historiker, und in seinem Urtheile über diese oder jene Schriften und die darüber aufgestellten Ansichten ein „gewisses kritisches Bewußtseyn" verräth (II. 23. III. 3. III. 36. III. 39.) — man darf ihn darum nicht ohne Weiteres zum Kritiker in modernem Sinne stempeln, wie so viele Neuern, die ihn so zuversichtlich als eine historische Auctorität behandeln; oder er ist als Kritiker in seinem Sinne und auf seinem Standpunkte zu betrachten; seine Kritik bezieht sich nämlich vor allem auf den faktischen Thatbestand des Urtheils und des Gebrauchs in der Kirche, sofern er denselben genau und gewissenhaft nachweisen wollte; ob er aber diese kirchliche, schriftliche und mündliche Ueberlieferung einer rein objectiven historischen Kritik unterwerfen wollte — und weiter ob er es auch nur konnte, ist eine andere Frage. Wo die Ueberlieferung einstimmig ist, da folgt er ihr ohne Weiteres, und man würde offenbar zu viel sagen, wenn man behaupten wollte: er habe ihr nachgerechnet und durch diese Nachrechnung das Facit bestätigt; wo aber Ungewißheit und Verschiedenheit der Ansichten ist, da referirt er gewissenhaft diesem Stand der Ansichten, und sein eigenes Urtheil besteht nur in einer genauen Bilanz der herrschenden Ansichten (vgl. darüber Lücke a. a. O. S. 35 ff.), an deren Resultat er sich hält. Daraus begreift es sich nun auch,

daß „das Schwanken der Ueberlieferung sich seinem eigenen persönlichen Urtheile mittheilte“ (Reuß) und er in ungewissen Fällen nicht zu entscheiden wagt, wie sich das so karakteristisch in seinem Urtheile über die Apokalypse zeigt. Er führt sie in der Hauptstelle III, 25 zweimal auf, das einemal unter den Homologumenen mit einem εἴγε φανείη, das zweitemal unter den Antilegomenen zweiten Ranges — εἰ φανείη. — das Urtheil den Lesern überlassend; daß er selbst für seine Person geneigter gewesen, sie zu den Homologumenen zu rechnen, geht aus der Vergleichung von III, 24 Schluß und III. 39 keineswegs mit Sicherheit hervor. Nicht ganz derselbe Fall war es bei dem Hebräerbrief. Nach III, 25 ist er wohl unter die ὁμολογούμενα gerechnet, da er III, 3 ausdrücklich von τοῦ δὲ Παύλου πρόδηλοι καὶ σαφεῖς αἱ δεκατέσσαρες redet, weiter 14, 38 vgl. Bleek, Einl. S. 149; den Widerspruch dagegen in der römischen Kirche bezeichnet er als nur partialen III, 3. und insofern führt er ihn 6, 14 als ἀντιλεγομένη auf. Daraus ist nicht zu schließen, daß er III, 25 vergessen, ihn unter den Antilegomenen aufzuführen, sondern es verräth sich darin, daß er ihn nicht unter den Antilegomenen aufführt, sondern stillschweigend zu den Homologumenen zählt, wohl nur seine Vorliebe für den Brauch der griechischen Kirche, dem er vorzugsweise folgt. Die Mittheilungen des Eusebius haben für uns daher, wenn wir Alles zusammenfassen, wesentlich den Werth, den Stand der damaligen Ansicht in der Kirche über den Kanon und die Zugehörigkeit zu ihm uns kennen zu lehren, und uns insbesondere zu zeigen, wie immermehr eine Sonderung unter den für den Zweck der Lehre und Erbauung in der Kirche gebrauchten Schriften in der Anschauung und Praxis der Kirche vor sich ging. Dieses Letztere ist es auch, was die nächste Zeit und die weitere Geschichte des Kanon in der alten Kirche besonders karakterisirt. Durch diese bestimmte Sonderung mußte namentlich die Stellung der eusebianischen Mittelklasse, durch welche der Begriff des Kanon und Kanonischen bisher am meisten schwankend geblieben war oder auch den Schein des Schwankenden erweckte, eine andere werden. Diejenigen Bücher, die schon einen Zug nach der obern Klasse hatten, und durch den Namen, den sie trugen, und den öffentlichen Gebrauch einen Schutz gewannen, welcher die gegen sie vorhandenen Zweifel mehr und mehr in die Minderheit drängte, — diese Antilegomenen mußten nun mehr und mehr in den Kanon einrücken, mochte auch der Zweifel gegen sie noch nicht ganz verstummen. Wichtig war es, daß diese Sonderung seit der Mitte des 4. Jahrh. sich nun auch einen bestimmteren Ausdruck geschaffen hat in der jetzt erst aufkommenden neuen Bezeichnung, resp. der Veränderung der Bezeichnung für die verschiedenen Klassen der hier in Betracht kommenden Schriften; wie das klarer und bestimmter werdende Urtheil einwirkte auf die Bezeichnung, so mußte auch die Bezeichnung im weiteren Verlaufe auf das Urtheil bestimmend zurückwirken. Wie nun der Ausdruck: Kanon, der ursprünglich Bezeichnung des Inhaltes der christlichen Wahrheit als normativer war, auf die Sammlung der Schriften übergetragen wurde, welche die normative Wahrheit enthielten und demnach βιβλία κανονικά, κεκανονισμένα genannt wurden, welche Bedeutung in zweiter Linie mit der Bezeichnung libri ecclesiastici, ἀναγινωσκόμενοι verbunden wurde, und welche Veränderung endlich mit dem Sprachgebrauch hinsichtlich der Anwendung der Bezeichnung: apokryphisch vor sich ging, darüber vergleiche den vorhergehenden Artikel über den alttestamentlichen Kanon. Mit der genaueren Unterscheidung hängen weiter auch zusammen die häufiger werdenden Bücherverzeichnisse, welche wir seit der Mitte des 4. Jahrh. bei den griechischen Vätern finden, wie bei Athanasius († 372) fragm. ep. festal. op. I. p. 591 ed. Maur., sodann die dem Athanasius fälschlich beigelegte Synops. scr. sacrae op. Athan. II, 126, welche Credner zur Geschichte des Kan. S. 127 in's 10. Jahrhunderts herabdrücken will ohne zureichende Gründe, Gregor von Nazianz Carm. 33, Amphilochius von Ikonium (um 380) in seinen Jambi (opera Gregorii Nazianz.), Cyrillus von Jerusalem in seiner Catechese IV. ed. Maur. S. 67, Epiphanius Häres. 76. Sehen wir aber auch das Einzelne noch etwas genauer an, so blieb das Urtheil in der griechischen Kirche noch einigermaßen beweglich in Beziehung auf die Antilegomenen des N. Testaments. Die

Apokalypse erkannten, die meisten griechischen Väter nicht als kanonisch an; Cyrillus von Jerusalem führt sie unter den kanonischen Schriften nicht an, auch Gregor von Nazianz erwähnt sie nicht in seinem Verzeichniß. Amphilochius sagt, daß einige die Apokalypse *ἐγκρίνουσιν*, die Mehrzahl aber *νόθην λέγουσιν*, dagegen aber führt sie Athanasius auf, und die Syn. sc. sacrae betont diese Kanonicität in einer Weise, welche eine absichtliche Polemik gegen die vorhandenen, wenigstens früher vorhandenen Zweifel zu verrathen scheint. Der Hebräerbrief cursirt ohne weiteres bei den griechischen Vätern nun als paulinisch und Amphilochius tadelt, daß einige (wohl Abendländer) ihn als *νόθος* bezeichnen. Die übrigen früher angefochtenen neutestamentlichen Briefe werden in den angegebenen Verzeichnissen der griechischen Lehrer unter den kanonischen Schriften aufgeführt, und nur von Didymus († 392) wird die Aeußerung gegen den zweiten Brief Petri angeführt: non est ignorandum praesentem epistolam esse falsatam quae licet publicetur non tamen in canone est, wo das falsata = *νοθευόμενος*, für unächt gehalten, zu nehmen ist. In allem diesem sehen wir nur die Macht des Herkommens und des Ansehens der Kirchenlehrer wirken, und keinerlei Kritik, weder historische noch dogmatische, — und nur die antiochenische Schule machte hier wenigstens theilweise eine Ausnahme, namentlich Theodor von Mopsuestia († 428); seine kritischen Ansichten über alttestamentliche Bücher sind uns aber näher bekannt, als die über neutestamentliche; nach Leontius von Byzanz soll er alle katholischen Briefe verworfen haben; daß die Antiochener auch die Apokalypse nicht sehr hochgehalten, müssen wir mit Lücke wahrscheinlich finden. Daß aber diese Kritik keine rein historische gewesen, sondern vielmehr eine dogmatische in ihrer Weise, ist nach der ganzen Tendenz dieser Schule vorauszusetzen. Schließlich ist nur noch zu bemerken, daß das, was so in der griechischen Kirche sich wie von selbst durch das Herkommen und den Einfluß angesehener Kirchenlehrer gebildet hatte, auch noch durch die Entscheidung einer Synode gesetzlich festgestellt worden ist, nämlich die Synode zu Laodicea um's Jahr 360. Sie verbietet in ihrem 59. Kanon das Vorlesen von nichtkanonischen Büchern, und gibt dann im 60. die kanonischen Bücher alten und neuen Testaments einzeln an, nennt unter den letztern die sieben katholischen und übergeht die Apokalypse. Die Spittler'schen Gründe gegen die Aechtheit dieses 60. Kanon (vgl. Spittler, sämmtl. Werke Bd. 8. S. 66) sind nicht durchschlagend; vergleiche die Beleuchtung von Bickell, Stud. und Kritiken 1830 III. Heft und Hefele, Conciliengesch. Bd. I. S. 750. Uebrigens sind dies ja nur die Beschlüsse einer Provinzialsynode, aber da sie jedenfalls der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. angehören, repräsentiren sie uns im Allgemeinen wenigstens die Ansicht der griechischen Kirche jener Zeit. So schließt sich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. der Schriftkanon in der griechischen Kirche im Wesentlichen ab.

Auch in der lateinischen Kirche gelangt der neutestamentliche Kanon mit dem Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrh. zum Ziele seiner Feststellung. Anfänglich wirkten zwar bei einzelnen Vätern der lateinischen Kirche auch die in der griechischen Kirche früher ausgesprochenen Zweifel noch nach, wie bei Hilarius von Pictavium † 368, welcher die fünf angefochtenen katholischen Briefe nicht citirt. Wie weit die Bedenken gegen den 2. u. 3. Johannisbrief, 2. Brief Petri, Judä, die Hieronymus referirt, auch auf lateinische Väter zu beziehen sind, läßt sich nicht sicher ausmachen. Jedenfalls aber führt Philastrius von Brixen († 387) haeres. 88. die katholischen Briefe schon als kanonisch an und ebenso Rufinus † 410 in seiner Expos. in Symb. apostol. Die Zweifel gegen den Hebräerbrief in der lat. Kirche berührt Philastrius haeres. 89 als noch vorhandene, und Hieronymus sagt uns noch bestimmter in Jes. 3, 6. latina consuetudo non recipit, in Matth. 26. multi latini dubitant, dann Epist. ad Dardan. ed. Vallarsi v. 1756 I. Bd. S. 971 und sonst. Von großer Bedeutung ist nun aber die eigene Stellung des Hieronymus und sofort die des Augustin zum Kanon. Hieronymus schien zwar durch seine ausgebreitete Gelehrsamkeit, durch seine umfassende Kenntniß der Literatur der griechischen Kirche, namentlich der exegetischen, in Stand gesetzt, die Frage vom Kanon wissenschaftlich in's Auge zu

fassen, um so mehr als es ihm auch nicht an eigenem Urtheil fehlte. Allein sein ganzes Interesse und Streben war an sich schon ein mehr gelehrtes auf das Vielwissen gehendes, als ein wissenschaftliches auf selbständige Erforschung der Wahrheit gerichtetes. Daran wurde er aber auch weiter gehindert durch seinen Mangel an Karakter und sein beschränktes und furchtsames Wesen, vermöge dessen er der Ueberlieferung und der herrschenden kirchlichen Meinung nicht entschieden entgegen zu treten wagt und für die Erhaltung des Rufes seiner Rechtgläubigkeit ängstlich bemüht ist. So tritt er gewissermaßen als Vermittler zwischen der Ansicht und dem Brauche der griechischen und der lateinischen Kirche auf, den Abendländern die Zweifel der Griechen über die neutestamentlichen Antilegomenen vortragend, vgl. de viris illustribus cp. 1. 2. 4. 5. 9. Epist. ad Dardan.), und dagegen den Griechen die lateinische Ansicht empfehlend, wie von der Apokalypse (Ep. ad Dardan.); er stellt sich dabei scheinbar auf einen ganz selbständigen Standpunkt, indem er in dem genannten Briefe an den Dardanus hinsichtlich des Hebräerbriefs sich nicht an die consuetudo latinorum, wie hinsichtlich der Apokalypse nicht an den Brauch der Griechen binden zu wollen erklärt und dann schließt: nos utrumque suscipimus nequaquam hujus temporis consuetudinem sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes, allein eine consequente und feste auf innerer und äußerer Kritik ruhende Ueberzeugung hat er sich darum doch nicht gebildet, denn z. B bei'm Hebräerbrief schwankt er troß seiner Zuversichtlichkeit in der eben angeführten Stelle, und seines freilich schwachen Versuches, die dissonantia stili sermonisque von den übrigen paulinischen Briefen aus einer hebräischen Urschrift zu erklären, er schwankt fortan nicht etwa nur über die Person des Verfassers, sondern auch die Zuläßigkeit in den Kanon. Die Bedenken gegen die angefochtenen katholischen Briefe führt er zwar an, aber ad Paulin. Ep. LIII. op. Vall. I. p. 180 nennt er die septem epistolas des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas ohne Weiteres unter den kanonischen; denn was er de vir. illustr. cap. IV. vom Judasbrief sagt: a plerisque rejicitur, tamen auctoritatem vetustate jam et usu meruit et inter sanctas scripturas computatur, das galt für ihn wohl bei allen diesen Antilegomenen. Vor Hieronymus hat nun **Augustin** jedenfalls die Entschiedenheit und Konsequenz voraus, aber auch nur die Entschiedenheit und Konsequenz des Traditionsprinzips, das er vor allem geltend macht bei dieser Frage, aber freilich auch nur so geltend macht, wie es mit seinem eigenen dogmatischen Interesse und Geschmack zusammentrifft. Contra Faustum lib. 33. cap. IX. sagt er: si auctoritatem scripturarum omnibus praeferendam sequi vultis, eam sequamini, quae ab ipsius praesentiae Christi temporibus per dispensationes Apostolorum et certas ab eorum sedibus successiones episcoporum usque ad haec tempora toto orbo terrarum custodita, commendata, clarificata pervenit; dahin gehört auch richtig erklärt das viel citirte aber meist falsch gedeutete Dictum Augustin's contra epist. Manich. cap. 5.: si invenisses aliquem, qui evangelium nondum credit, quid faceres dicenti tibi: non credo; ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae auctoritas commoveret; nach dem ganzen Zusammenhang will Augustin sagen: man könne nicht an das Evangelium glauben, ohne die Ueberzeugung vom apostolischen Ursprung der neutestamentlichen Schriften, diese Ueberzeugung könne aber nicht vorhanden seyn ohne die auctoritas traditionis ecclesiae; so hat auch Melanchthon die Stelle gedeutet, cf. *Clausen*, Augustinus sacrae scripturae interpres p. 41. Was also die Kirche als apostolische Schriften überliefert hat, das müssen auch wir als solche und als kanonisch festhalten. Nun scheint er zwar auf diese Ueberlieferung als solche eine gewisse Kritik anwenden zu wollen in der Stelle de doctrina christiana. II. cap. 8., wo er sagt: in canonicis autem scripturis ecclesiarum catholicarum quamplurium auctoritatem sequatur (der divinarum scriptur. solertissimus indagator), inter quas sane illae sint, quae apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt. Tenebit igitur hunc modum in scripturis canonicis, ut eas, quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis, quas quaedam non accipiunt; in eis vero, quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas, quas plures gravioresque accipiunt,

eis, quas pauciores minorisque auctoritatis ecclesiae tenent. Si autem alias invenerit a pluribus alias a gravioribus haberi, quanquam hoc facile invenire non possit, aequalis tamen auctoritatis eas habendas puto. Er hat dabei, was das N. T. betrifft, wohl den früheren Unterschied der Homologumenen und Antilegomenen im Auge; aber auch abgesehen davon, daß diese von ihm verlangte Kritik eigentlich keine historische Kritik der Schriften selbst, sondern nur eine Abwägung des Ansehens der verschiedenen Kirchen ist und der davon abhängig gemachten Geltung und Bedeutung der Schriften — macht er selbst nicht einmal davon einen wirklichen Gebrauch weder in der Theorie, noch viel weniger in der Praxis; er citirt alle neutestamentlichen Antilegomenen ohne alle Bedenklichkeit als kanonische Schriften, er macht, soviel mir bekannt, keinen Unterschied, ob er die Belegstellen aus diesen oder andern Schriften des N. T. nimmt. Nur beim Hebräerbrief berührt Augustin de peccator. meritis I, 27. die Zweifel, weil sie wesentlich in der abendländischen Kirche vorhanden waren, und sagt dann hier, wo es ihm taugt: magis me movet auctoritas ecclesiarum orientalium, quae hanc quoque in canonicis habent; sein Schwanken, indem er den Brief bald als paulinisch, bald als die Schrift eines andern citirt, bezog sich gewiß nur auf den Verfasser, aber nicht auf die kanonische Dignität des Briefes. Im Uebrigen aber bekümmert er sich um die dubia, wie sie in der griechischen und selbst auch in der lateinischen vorhanden waren, lediglich nicht; denn zuerst ist es doch nicht das Zeugniß der Kirche und Kirchen, was ihm über die kanonische Dignität entscheidet, sondern der Inhalt der Schriften, seine Ueberzeugung von ihrer Uebereinstimmung mit dem katholischen Glauben, was man deutlich sieht aus der merkwürdigen Aeußerung de praedest. sanctorum I, 27., wo Augustin den Vorwurf des Hilarius von Arelate über ein Zeugniß aus dem liber sapientiae als non canonicum, das er angewendet, zurückweist mit der Bemerkung „non debuit repudiari sententia libri sapientiae qui meruit in ecclesia Christi de gradu lectorum tam longa annositate recitari, et ab omnibus christianis, ab episcopis usque ad extremos laicos fideles, poenitentibus, catechumenis cum veneratione divinae auctoritatis audiri, cf. auch contra Gaudentium I, 38. de civ. Dei XVIII. cap. 36.; es bezieht sich dies freilich mehr auf seine Ansicht vom alttestamentlichen Kanon, wo er ohne alle geschichtliche Gründe, mit Verleugnung der Praxis der Griechen nicht nur, sondern auch der Ansichten bedeutender Lehrer der lateinischen Kirche die Apokryphen des A. T. für kanonisch erklärt, weil sie einmal in der öffentlichen Vorlesung angewendet wurden und weil ihm ihr Inhalt convenirte. Augustins Ansicht über den Kanon ist nun aber um so wichtiger geworden, weil sie durch seinen Einfluß und Namen auch zu kirchlicher Geltung gelangte. Die von Augustin geleitete Synode zu Hippo (393) bestätigte beim N. T. alle 27 Bücher und fügt bei: ut de confirmando isto canone transmarina ecclesia consulatur. Der Verdacht gegen die Aechtheit der Akten, betreffend das Concil zu Hippo, wird, was wenigstens das Hiehergehörige betrifft, aufgehoben dadurch, daß das Concil zu Carthago 397 fast wörtlich dieselbe Entscheidung ausspricht, nur daß das Concil zu Hippo nennt Pauli ap. ep. XIII. ejusdem una ad Hebraeos., das Concil zu Carthago ep. Pauli numero XIV. Die Bestätigung von Rom aus erfolgte dann einige Jahre später durch den Bischof Innocenz; dazu kam später noch ein dem römischen Bischof Gelasius zugeschriebenes Dekret: de libris recipiendis et non recipiendis, vgl. die Zweifel gegen die Aechtheit bei Credner zur Geschichte des Kanon S. 149 ff.; bemerkenswerth sind die Varianten in den verschiedenen codices, die auf noch fortdauernde Meinungsverschiedenheit beim Hebräerbrief und johanneischen Briefen hindeuten. Hiemit war nun der Kanon des N. T. auch im Abendlande gesetzlich und faktisch abgeschlossen. Die Meinung, welche manche katholische Gelehrte ausgesprochen haben: es sey damit nicht ein offizieller Offenbarungskanon, sondern nur ein kirchlicher Vorlesungskanon aufgestellt worden, beruht auf einer unrichtigen Distinktion, indem eben bei Augustin ganz klar ist, wie für ihn dieser Unterschied gerade sich aufhebt; aus Schriften, die öffentlich in der Kirche vorgelesen werden und werden dürfen, darf auch ein canonicum testimonium genommen werden, vgl. die oben

angeführte Stelle de praed. sanct. I. 27. Dies führt uns noch auf ein allgemeineres Urtheil über die Schließung des Kanons in der griechischen und lateinischen Kirche in ihrem Verhältniß zu einander. Die lateinische Kirche hat in der endlichen Schließung des Kanon der Bibel überhaupt sich weniger kritisch bewiesen als die griechische, indem sie den alttestamentlichen durch Aufnahme der Apokryphen erweiterte, und so in Beziehung auf sie den frühern Unterschied der ecclesiastica und canonica scripta aufhob, und auf das, was zur Erbauung zu dienen schien und durch den Gebrauch in der Kirche geheiligt war, ohne weiteres den Stempel der Kanonicität druckte, während offenbar die griechische Kirche wenigstens in der Ausschließung der alttestamentlichen Apokryphen sich strenger an den Grundsatz hielt, nur das aufzunehmen in den Kanon, was seinen göttlichen Ursprung legitimiren könne, und den Gebrauch für die Lehre und Erbauung strenger auseinanderhielt, obwohl sie dann beim N. T. aus Veranlassung des Gebrauchs für die öffentlichen Vorlesungen, aber wohl auch aus einem gewissen Gefühle, daß die Antilegomenen sich durch ihren Inhalt den kanonischen Schriften näher stellen und jedenfalls näher als die alttestamentlichen Apokryphen, die Zweifel gegen die Antilegomenen überwand, vergl. Reuß, Gesch. der neutest. Literatur §. 325. Ein durch eine wohlbegründete historische und dogmatische Kritik sicher gestelltes Resultat haben wir damit allerdings nicht, immerhin aber doch im Allgemeinen betrachtet das Resultat „einer durch einen ziemlich richtigen Takt“ geleiteten Wahl, das auf die Nachwelt jetzt unter der Aegide der kirchlichen Auctorität überging, der Zeit wartend, wo die freigewordene wissenschaftliche Erkenntniß dasselbe theils bestätigen, theils berichtigen sollte. Wie der so abgeschlossene Kanon von den einzelnen Landeskirchen aufgenommen und theilweise modifizirt wurde und wie sich der Kanon bei den von der katholischen Kirche abgefallenen Sekten und einzelnen Häretikern gestaltete, übergehen wir hier als für die Gesammtgeschichte des Kanon und seiner Bildung weniger wichtig. Ehe wir nun weiter gehen in der Geschichte des Kanon, könnte auch noch geredet werden von der Ordnung, in welcher in der alten Kirche die einzelnen neutestamentlichen Schriften innerhalb der Sammlung aufgeführt zu werden pflegen. In Beziehung auf das Spezielle dieses Punktes müssen wir auf die Einleitungen in's N. T. und die einzelnen Artikel der Real-Enc. über die neutestamentl. Schriften verweisen und beschränken uns auf wenige Bemerkungen. Bei den Evangelien, die am frühsten zusammengeschrieben wurden, bestimmte sich die Ordnung theils nach chronologischen Voraussetzungen, wonach das Matthäusevangelium als das frühste, das Johannesevangelium als das späteste galt, Markus sofort vor Lukas geschrieben seyn sollte, wie Irenäus, Origenes, Hieronymus und Augustin behaupten. Nach der Rangordnung gestellt erscheinen aber auch das Matthäus- und Johannesevangelium vor dem Lukas- und Markusevangelium als Werken von Apostelschülern, vgl. Hug, Einleitung. 2. Th. S. 1 ff. Die Apostelgeschichte reihte sich in der Regel an die Evangelien an als das letzte geschichtliche Buch, erscheint aber auch an andrer Stelle. Von den Briefen werden meist die katholischen, als die allgemeineren, vorangestellt, bei den Griechen, vgl. den 60. Kan. der Laodicenersynode, Cyrillus von Jerusalem, Athanasius; die Lateiner dagegen Hieronymus, Augustin, Concil. Hippon. etc., stellen die paulinischen Briefe den katholischen voraus. Dem größten Wechsel unterworfen ist die Stelle des Hebräerbriefs im Zusammenhang mit den verschiedenen Ansichten von ihm. Die Ordnung der einzelnen paulinischen Briefe ist gleichfalls verschieden; Marcion scheint sie nach der ihm wahrscheinlichen Zeitordnung zu stellen, später aber gestaltete sich die Reihenfolge nach der vorausgesetzten Rangordnung der Gemeinden und Personen, denen die Briefe bestimmt waren; aber auch hier blieb noch mancherlei Verschiedenheit und Schwanken. Auch die Reihenfolge der katholischen Briefe ist nicht immer die gleiche, der Judasbrief gewöhnlich zuletzt, Jakobus bei den Griechen vor den Petribriefen, bei den Lateinern umgekehrt; über die Benennung: katholische Briefe vgl. d. Art. katholische Briefe. Wenden wir uns nun zum weiteren Verlauf der Geschichte des Kanon, so hat die Uebergangszeit zum Mittelalter von der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts bis an's Ende

des XI., oder Anfang des XII. saec. schon vermöge ihres ganzen Karakters den kirchlichen Bestand hinsichtlich des Kanon in der Hauptsache weder ändern wollen noch auch können. Zwar griffen nicht nur einzelne Lehrer wie Kosmas um 535, Junilius um 550, Isidor von Sevilla † 636, Nicephorus von Constantinopel † 828 in seiner Stichometrie auf ältere Ansichten zurück oder führen wenigstens die früheren Zweifel an, während Joh. v. Damaskus außer den 27 Büchern noch die apostolischen Kanones zum N. T. rechnet, sondern sogar auch Synoden wie die zu Aachen 789 gehen auf den laodicenischen Kanon zurück, die Apokryphen des A. T. und die Apokalypse weglassend. Im Ganzen genommen jedoch wollten diese Abweichungen, was namentlich das N. T. betrifft, wenig bedeuten, sofern sie kaum auf einem wirklichen kritischen Interesse und eignen Urtheil beruhen; etwas mehr Gewicht hat dies beim A. T., sofern das zurückgedrängte Bewußtseyn vom Unterschied der alttestamentlichen Apokryphen von den andern alttestamentlichen Schriften sich immer wieder regte. Aber jedenfalls verlor sich das praktische Moment aller solcher Fragen über den Kanon und auch das Interesse dafür immer mehr, je mehr nun im Mittelalter selbst die Schrift und der Schriftgebrauch hinter die Tradition und ihre Auctorität zurücktraten in der kirchlichen Wissenschaft wie im kirchlichen Leben, was sich merkwürdig ausspricht bei *Hugo a Sancto Victore* in der Eintheilung des N. T. in drei Klassen, die erste die Evangelien enthaltend, die zweite die apostolischen Briefe, die Apokalypse und Apostelgeschichte, die dritte die Dekretalen oder Kanones und die Schriften der gelehrten und heiligen Väter, des Hieronymus, Augustin, Origenes, Beda und vieler anderer Rechtgläubigen, deren so unendlich viele sind, daß man sie nicht zählen kann, Didascal. lib. IV. cap. 2. Man kann nun freilich nicht sagen: er stelle damit die dritte Klasse völlig den beiden andern gleich, aber was Hugo mit andern Scholastikern von den alttestamentlichen Apokryphen sagt: leguntur sed non scribuntur in canone, gilt auch hier; sie werden in zweiter Linie doch auch als kanonisch betrachtet, eine Unterscheidung, die in der wirklichen Praxis der Wissenschaft und Erbauung denn doch wieder ihre Bedeutung fast ganz verliert.

Ein ganz neues Interesse gewann der Begriff des Kanon durch die Reformation, sofern diese ihrem Prinzip nach darauf ruhte, in Sachen des christlichen Glaubens und Lebens die göttliche Auktorität mit Ausschließung jedweder menschlichen als Norm an die Spitze zu stellen, eine Auktorität, die nur dem zugeschrieben werden konnte, was als das reine Wort Gottes sich erkennen ließ. Die Führer der Reformation haben demgemäß in ihren Schriften, und die beiden protestantischen Kirchen in ihren Symbolen sich dahin ausgesprochen, daß sie die Norm und Regel des Glaubens nur in den prophetica und apostolica scripta Vet. et N. Testamenti finden, und diese als kanonisch gelten lassen. Form. Con. Epit. p. 570. Solida declar. p. 632; dasselbe und schon früher die Reformirten Conf. helv. I. cp. 1, credimus SS. canonicas sive prophetarum et Apostolorum utriusque Testamenti ipsum verum esse verbum Dei — et in hac scr. sacr. habet ecclesia plenissime exposita quaecunque pertinent cum ad salvificam fidem tum ad vitam deo placentem recte informandam, conf. gall. 5, anglic. 6, belgica 7 etc. Nur einige reformirte Symbole geben auch ein namentliches Verzeichniß der zum Kanon zu rechnenden Bücher; gallic. art. 3, belgica 4, conf. anglic. art. 6. westmonariensis cap. 1, §. 2. In einzelnen Symbolen der reformirten Kirche ist auch eine Begründung des Begriffs Kanon und Kanonicität, wenigstens im Allgemeinen, versucht, cf. conf. belgc. 5, gallic. 4. Dort heißt es: hosce libros solos pro canonicis recipimus non tam, quod ecclesia eos pro hujusmodi recipiat et approbet, quam inprimis quod spiritus sanctus in cordibus nostris testatur a deo profectos esse comprobationemque in se ipsis habeant conf. gall. 4: hosce libros agnoscimus esse canonicos, non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Sp. sancti persuasione, quo suggerente edocemur illos ab aliis eclesiasticis libris discernere. Durch das non tam der belgica und der non tantum der gallicana soll natürlich der Kirche keine dogmatische Auktorität in diesen Dingen zugeschrieben werden, was die Scoticana sogar für

blasphemisch erklärt, §. 19., sondern es ist damit nur das geschichtliche Zeugniß, im höchsten Fall auch ihr dogmatisches Urtheil gemeint, was die in diesem Punkt am bestimmtesten sich aussprechende Conf. Westmonariensis bestätigt, wenn sie sagt cap. 1, §. 4. und §. 5.: auctoritas scripturae sacrae propter quam ei debetur fides non ab ullius aut hominis aut ecclesiae pendet testimonio sed a solo ejus autore Deo, und: testimonium ecclesiae efficere quidem potest ut de sacra Scriptura quam honorifice sentiamus plena tamen persuasio et certitudo de ejus autoritate divina non aliunde nascitur quam ab interna operatione sp. sancti per verbum et cum verbo ipso in cordibus nostris testificantis. Die Conf. Anglicana art. 6. sagt nun freilich: canonici libri de quorum auctoritate in ecclesia nunquam dubitatum est, und ganz ebenso Brenz in der Conf. Wurtembergica, aber damit ist doch keine Auktorität der Kirche und Tradition anerkannt, sondern die Kanonicität als concessum vorausgesetzt, über das mit den Katholiken zu streiten ist, ohne daß gesagt würde, worauf sie ruhe. Im Ganzen genommen blieb man damit allerdings auf einem ähnlichen, wenn auch nicht demselben Standpunkte stehen, wie die verlassene Kirche, namentlich die alte; hatte diese unläugbar die Kanonicität der einzelnen neutestamentlichen Schriften weit weniger auf den Grund geschichtlicher Zeugnisse über ihren apostolischen Ursprung hin anerkannt, als wegen ihres apostolischen Inhalts, wegen ihrer Uebereinstimmung mit der Glaubensregel, und hatte sie davon aus auch allmählig die Zweifel an den Antilogomenen überwunden, — so stellt sich nun auch die protestantische Kirche, indem sie das Zeugniß des h. Geistes vor allem geltend macht als Maßstab der Kanonicität, auf einen ähnlichen dogmatischen Standpunkt, aber sie gibt demselben nun eine andere und die allein sichere Grundlage, indem sie die Auktorität der Kirche in diesen Dingen zurückweist, und das Zeugniß des h. Geistes wieder an das Wort bindet, an dem es sich legitimiren muß. Freilich volle wissenschaftliche Sicherheit und Klarheit war mit dieser Grundlage des Kanon und der Kanonicität noch nicht gewonnen, so lange nicht dieser Maßstab des innern Geisteszeugnisses der subjektiven Willkür dadurch entnommen wurde, daß er wirklich an der Schrift selbst sich wieder legitimirte, und einen objektiven Halt gewann, mit andern Worten durch die analogia fidei in der Anwendung auf die einzelnen Schriften auch seine objektive Bestätigung fand, und so lange nicht andrerseits zu dieser innern Kritik auch eine äußere historische über den geschichtlichen Ursprung dieser Schriften hinzutrat, und der innere dogmatische Maßstab für die Kanonicität mit der historischen Kritik in Verhältniß gesetzt wurde; das letztere um so mehr, da doch der Protestantismus seinem Prinzip nach auch von dem Grundsatze ausgehen muß, daß das Ursprüngliche und Aechtchristliche auch durch das Zeugniß der Geschichte als solches sich muß erweisen lassen. Fragen wir nun, wie weit durch die Männer der reformatorischen Zeit selbst und die nachfolgenden orthodoxen Lehrer der protestantischen Kirche das, was wir soeben als Forderung vom Prinzip des Protestantismus aus bezeichnet haben, erkannt und geleistet worden, so zieht zuerst die Art unsere Aufmerksamkeit auf sich, wie Luther in der Bestimmung der kanonischen Dignität der neutestamentlichen Schriften verfährt. Luther stellt sich vorzugsweise auf den dogmatischen Standpunkt, indem er die Kanonicität einer Schrift davon abhängig macht, ob sie Christum zeige, treibe oder nicht, oder mit der Grundlehre der Rechtfertigung allein durch den Glauben, mit dem, was nach Luther die Regel des Glaubens ist, übereinstimme. Die Hauptstellen darüber sind enthalten in seiner Vorrede zum N. T., Walch Bd. XIV, S. 105 und der Vorrede zum Jakobusbrief, ebenfalls Walch Bd. XIV, S. 148; dort sagt Luther: du mußt recht urtheilen unter allen Büchern und den Unterschied nehmen, welches die besten sind; denn nämlich ist Johannis Evangelium und Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, und Peters erste Epistel der rechte Kern und Mark unter allen Büchern — — Summa: Johannis Evangelium und seine erste Epistel, Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern und Peters erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und Alles lehren, das dir zu wissen noth und selig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmer-

mehr sehest noch hörest; in der zweiten Stelle sagt Luther: darinnen stimmen alle rechtschaffenen Bücher überein, daß sie allesammt Christum predigen und treiben; auch ist das rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeiget; was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenn es gleich Petrus und Paulus lehrete, wiederum was Christum prediget, das ist apostolisch, wenn es gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät. Von diesem Grundsatze aus glaubt er den Hebräerbrief, Jakobusbrief, Brief Judä, Apokalypse nicht unter die Hauptbücher rechnen zu können; er sagt in der Vorrede des N. T.: Bisher haben wir die rechten gewissen Hauptbücher gehabt, diese vier nachfolgenden aber — eben die genannten — haben vor Zeiten ein ander Ansehen gehabt, — und stellt sie demgemäß nun auch an's Ende des N. T. Seine ungünstige Meinung über den Jakobusbrief äußert Luther schon in der 1519 erschienenen Resolution zu den Leipziger Thesen: stilus epistolae illius longe infra apostolicam majestatem; dann 1520 in der Schrift der captiv. babylonic: hanc epistolam non esse Apostoli Jacobi, nec apostolico spiritu dignam, multi valde probabiliter asserunt. Im Jahr 1522 spricht er sich etwas milder aus, sucht aber auch äußere kritische Gründe nebst den dogmatischen auf, warum die Epistel nicht dem Apostel Jakobus angehören könne, — und schließt: darum kann ich ihn nicht unter die rechten Hauptbücher setzen, will aber damit Niemand wehren, daß er ihn setze und hebe, wie es ihm gebühret, denn viel guter Sprüche sonst darinnen sind, Walch Thl. XIV, S. 148; dagegen im Jahr 1524 nennt er St. Jakobs Epistel eine recht ströherne Epistel, denn sie doch keine evangel. Art an ihr hat, Walch Thl. 14, S. 105. Beim Hebräerbrief gleicht er den Anstoß, den er an einem Theile des Inhalts nimmt, dem harten Knoten cp. VI, 10., der Buße Esau's XII, 17., und die Anerkennung, daß er so viel Treffliches über das Priesterthum Christi enthalte, dadurch mit einander aus, daß er ihn einem Apostelschüler zuschreibt, wofür er aber auch andere, als dogmatische Gründe geltend macht (z. B. cp. 2, v. 3.), Walch Thl. XIV, S. 146. Solche äußere Gründe führt er auch gegen den Brief Judä an Thl. XIV, S. 150, Thl. 9, S. 1336. In Beziehung auf die Apokalypse will er zwar sein Urtheil nicht als allgemein verbindlich hinstellen, glaubt aber doch um des so schwer zu enträthselnden, eigenthümlichen Inhaltes willen, und weil Christus darin weder gelehret noch erkannt wird, das Buch nicht für apostolisch halten zu können. Vorrede z. Apok. v. J. 1522, Walch XIV, S. 13., wogegen er in der Vorrede v. 1534, Thl. XIV, S. 154 und sonst sich etwas milder ausdrückt. Etwas auffallend ist, daß er 2 und 3 Johannis und 2 Petri zwar nicht unter den Hauptbüchern nennt, sondern je nur die erste auf den entsprechenden Apostel laufende Epistel, aber sie nun doch nicht verwirft, wohl weil er sich scheute, sie von den ersten Briefen beider Apostel zu trennen (Twesten, Dogmtk. 1. Bd. S. 443). Indem Luther die von ihm angefochtenen Schriften, wenn er sie auch zuletzt stellt, doch immerhin in seine Uebersetzung aufnimmt, will er ihnen noch ein gewisses Ansehen zweiten Ranges lassen. Durch Luther's kühne dogmatische Kritik zunächst beim Jakobusbrief wurde die besondere Schrift Karlstadt's de canon. scripturis Vit. 1520 hervorgerufen, die zwar das Verdienst hat, zuerst diese Frage zum Gegenstand einer besondern Untersuchung gemacht und insbesondere den Begriff der Kanonicität bestimmter auf die einzelnen biblischen Bücher angewendet zu haben, im Uebrigen aber die Sache nicht sehr erheblich gefördert hat, weil das Verfahren dabei ein ziemlich prinziploses und wenig consequentes war. An Luther tadelt er die subjektive Willkür, mit welcher er über neutestamentliche Schriften urtheile: demiror — Jacobi epistolam displicuisse, quae nil sententiarum usquam habet, quod non possit canonicis litteris communiri. Si fas est vel parvum vel magnum facere quod placet, futurum tandem erit, dignitates et auctoritates librorum a nostra pendere facultate (vgl. Credner z. Gesch. d. Kanon p. 360 und Jäger, Andreas Bodenstein von Carlstadt, S. 96 ff.); er fürchtet von solchen Grundsätzen die Zertrümmerung des überlieferten Kanon, den man zu erhalten die Pflicht habe: aliter sentire de receptis litteris non queo, nisi quod nos ad sui custodiam urgeant. Er will

das Urtheil über die Kanonicität biblischer Schriften ganz unabhängig machen von der Frage nach der Form und Inhalt, insbesondere dem dogmatischen Karakter der Schriften, und als Norm der Entscheidung nur das Urtheil der alten Kirche gelten lassen (vgl. Jäger S. 98 ff.), ohne daß er jedoch diese Norm irgendwie näher begründet und begrenzt. Im Wesentlichen ist es der Kanon des Hieronymus, auf den er sich zurückzieht im Gegensatz zu dem des Augustin, den er eifrig bekämpft, aber er bleibt sich nicht einmal in dieser seiner Ansicht vom Kanon und der Anwendung seiner Grundsätze im Einzelnen gleich, wie das seinem desultorischen und unsteten Wesen ganz entspricht. Indem er auf diese Weise die Festigkeit des Kanon zu erhalten strebt gegen die dogmatische Kritik Luther's, stumpft er diese ab durch eine Verläugnung der Unterschiede in der Schrift, die ihn auch an die Grenzen der Verläugnung des rein evangelischen Standpunkts führt. Gleichwohl statuirt er nun einen Rangunterschied unter den biblischen in specie neutestamentlichen Schriften, und wenn er die Unsicherheit des Verfassers nicht gelten lassen will als Beweis gegen die Kanonicität, so ist das doch ein Moment für ihn, die betreffende Schrift in eine niedere Klasse innerhalb des Kanon zu setzen. Aber er unterscheidet nun doch auch die biblischen Schriften nach innern Merkmalen; in die erste Klasse gehören die Evangelien als totius veritatis divinae clarissima lumina, sie sind summae dignitatis; die zweite Klasse, libri secundae dignitatis bilden die apostolischen Schriften aus dem bezeichnenden Grunde: oportet enim servos dominis obsequi, atque sicut spiritus apostoli in carne non fuit par Domino, ita quoque pectus Paulinum sub litteris non habet auctoritatis tantundem, quantum habet Christus, die dritte Klasse die Antilegomena des N. T.; hier nun wird nur die Unsicherheit des Verfassers als Grund angegeben (vgl. über das Einzelne die Nachweisungen bei Jäger). Noch merkwürdiger ist aber, wie Karlstadt unter den Bestandtheilen der kanonischen Schriften selbst einen Unterschied hinsichtlich der dogmatischen Auktorität zu machen geneigt ist, wenn er sagt: si vacasset cursum per Biblia fecissem atque indicassem voces Dei verbave quae Deus dominus locutus est, eaque esse summae majestatis atque ad ea referenda universa. Das ist nun eben auch wieder ein dogmatischer Maßstab, wie Luther einen aufstellte, nur freilich geht Karlstadt von dem mehr formalen Gesichtspunkt verschiedener Stufen der Auctorität der in der Schrift Sprechenden aus, Luther aber von dem Materiellen des dogmatischen Inhalts und seinem Verhältniß zu dem, was er als Regel des Glaubens betrachtet. Die Zweifel, welche Luther wieder angeregt hatte gegen die genannten neutestamentlichen Schriften, fanden trotz des Protestes von Karlstadt unter den Lutheranern auch noch ferner Anklang, wie bei Melanchthon, in den Magdeburger Centurien, Flacius in der Clav. Sacr. Scr. (er redet von 7 libri dubii im N. Testament. Besonders aber ist es Chemnitz, welcher im Gegensatz zu den tridentinischen Festsetzungen über den Kanon diesen Punkt schärfer in's Auge faßt. Wie Chemnitz im Examen Conc. Trident. den Unterschied der kanonischen Schriften von den Apokryphen im A. T. streng festhält, so will er nun auch nicht alle neutestamentliche ohne weiteres wie das Tridentiner Concil als kanonisch gelten lassen, und führt daher aus dem christlichen Alterthum alle dubia in Beziehung auf die neutestamentlichen Antilegomenen auf ut, wie er im Abschnitt de canon. scriptura sagt, non tantum notus sit Catalogus Scriptor. N. T., quae non habent satis certa, firma et consentientia auctoritatis suae testimonia, sed ut praecipue notari possent rationes, quare de illis dubitatum fuerit, und zeigt weiter, wie unberechtigt das Tridentiner Concil gewesen, durch einen bloßen Machtspruch ohne Beweise aus dem Alterthum aus Zweifelhaftem ein Gewisses zu machen; pendet enim tota haec disputatio a certis firmis et consentientibus primae et veteris ecclesiae testificationibus; quae ubi desunt, sequens ecclesia sicut non potest ex falsis facere vera, ita nec ex dubiis potest certa facere sine manifestis et firmis documentis. Die Zweifel bestehen also noch zu Recht; darum sollen aber diese Schriften nicht abjiciendi et damnandi seyn; die als kanonisch anerkannten und anzuerkennenden müssen die regula fidei geben, und aus den andern — nullum dogma exponi debet ex illis, quod non habet certa testimonia in canonicis, was sie

sagen ist zu verstehen juxta analogiam eorum, quae manifeste traduntur in libris canonicis; hanc esse vetustatis sententiam, nullum est dubium. Damit bezeichnet er diese Schriften als deuterokanonisch und rechnet dahin die Antilegomenen des Eusebius, insbesondere auch die Apokalypse. Mit Chemnitz stimmt noch überein Aegid. Hunnius in seiner disput. de script. Thes. 119 seq., noch mehr Osiander, Hafenreffer; sie nennen diese Schriften apocryphi, und reserviren gewöhnlich dabei, daß sie doch größeres Ansehen haben, als die Apokryphen des Alten Testamentes, cf. *Gerhard Cotta*, Exeges. uber. Tom. II, p. 184 seq; aber diese Anschauung hat sich bald genug verloren. Ehe wir dies in's Auge fassen, werfen wir zuvor noch einen Blick auf die Ansichten der reformirten Lehrer. Die reformirten Symbole, welche ein namentliches Verzeichniß der kanonischen Schriften des N. T. geben, begreifen darunter auch die Antilegomenen des N. T., sie damit unmittelbar dem Zweifel entziehend; aber Oekolampad hatte noch gesagt: in Nov. Test. IV. Evangelia cum Actis apost. XIV ep. Pauli et VII Cath. una cum apocalypsi recipimus; tametsi apocalypsin cum ep. Jacobi et Judae et ultima Petri et duabus posterioribus Joannis non cum ceteris conferamus. Zwingli erklärt auf der Berner Disputation opera (Schul. et Schulthess), II, 1. 169. die Apokalypse für kein biblisch Buch, den Hebräerbrief aber für kanonisch, auch wenn Paulus nicht der Verfasser wäre, denn er sey von den Rechtgläubigen allweg durch den Geist erkannt (vgl. Zwingli v. Sigwart p. 47). Calvin dagegen findet am Jakobusbrief und Judäbrief nichts auszusetzen, betrachtet zwar den Paulus nicht als Verfasser des Hebräerbriefs, den zweiten Brief Petri als wahrscheinlich nicht petrinisch, will aber ausdrücklich ihrer kanonischen Dignität nichts derogiren und citirt die Apokalypse als kanonisch; so läßt es sich begreifen, wie die von seinem Geist abhängigen Bekenntnisse, die ein Verzeichniß der neutestamentlichen kanonischen Schriften aufstellen, die Antilegomena ohne weiteres aufnehmen. Auch andere reformirte Theologen wie Beza urtheilen in derselben Weise, vgl. auch die Calviniani, die Gerhard anführt l. cit. p. 185. 186. Die Reformirten sind so vorangegangen in der Gleichstellung der Antilegomenen des N. T. mit den Homologumenen hinsichtlich der kanonischen Dignität; und die späteren orthodoxen lutherischen Theologen sind nachgefolgt und haben die frühere Ansicht von den Antilegomenen beseitigt. Gerhard verweist l. cit. auf Menzer und Schröder, welche bereits diese Umwendung verrathen; Menzer: Novi testamenti eccles. libri in nostris ecclesiis *fere* eandem obtinent cum scripturis canonicis auctoritatem und Schröder: sunt quidam libri N. T. nomine apocryphorum a nonnullis notati, sed ratione fere nulla alia, quam quod de ipsis dubitatum fuit, non utrum ex afflatu spir. sancti conscripti, sed utrum ab apostolis, quibus inscribuntur, in lucem proditi sint, beide stellen den Grundsatz auf: ut liber pro canonico habeatur, non requiritur necessario ut constet de auctore secundario seu scriptore, satis est si constet de primo auctore spir. sancto; sie heben damit den Unterschied hinsichtlich der kanonischen Dignität selbst auf. Dieser Ansicht schließt sich auch Gerhard an mit seiner Unterscheidung der libri canon. N. T. primi et secundi ordinis und ebenso Quenstädt mit seiner Unterscheidung von proto und deutero-canonici libri, und so bleibt es fortan; der Widerspruch Baier's in seinem Comp. theol. positiv. cap. II, §. 38, nota c bezieht sich nur auf das Geschichtliche, während er in Beziehung auf die kanonische Dignität dieser Antilegomenen beistimmend sagt: hodie lis nulla superest. So ist es begreiflich, daß Hollaz zuletzt die Unterscheidung von proto- und deutero-kanonisch für unnöthig erklärt, cum hodie evangelici doctores omnes deuterocanonicis libris divinam auctoritatem assignent. Bei den reformirten Dogmatikern findet sich nicht einmal die Distinktion, welche die Lutheraner machen, und Wolleb sagt geradezu: quaestio, an script. sacrae sint Dei verbum, homine christiano est indigna. Schweizer, ref. Dogm. I. S. 216. War nun auch auf diese Weise das ursprüngliche kritische Bewußtseyn eingeschlummert, so ist doch nicht zu übersehen, daß der Grundsatz, es komme nicht auf den menschlichen, sondern den göttlichen Autor an, doch auch bei der Bestimmung des Kanon und der Kanonicität eine relative Berechtigung hat, wenn gleich die andere Seite, daß

auch der menschliche Autor in Betracht komme, nicht außer Acht gelassen werden darf. Daß nun in dieser Beziehung allerdings die Begründung der Lehre vom Kanon eine mangelhafte bei den Vätern des Protestantismus geblieben, wird sich zeigen, indem wir noch kurz erörtern, worauf das kanonische Ansehen einer Schrift nach der Ansicht der Protestanten sich stützt. Die kanonische Auktorität d. heil. Schrift überhaupt beruht objektiv darauf, daß sie vom h. Geist eingegeben ist, und subjectiv auf dem Zeugniß des h. Geistes, indem alle innern und äußern Kriterien nur fidem humanam, nicht divinam begründen. Dies stellten die Protestanten gegenüber der katholischen Ansicht, wornach das Ansehen der Schrift abhängt vom Ansehen der Kirche und ihrer dogmatischen Auktorität, wie Baier sagt: testimonium ecclesiae non dignitatem largitur canonicis aut normativis libris scripturae sacrae, sie, die Kirche, kann nicht movere ad assensum fidei divinae sua virtute, sie kann nur hinweisen und hinführen auf die Schrift, sie hat ministeriale indicium, nicht magisteriale judicium ist ansa credendi non causa, medium *per* quod non *propter* quod von der Kirche, und zwar die primitiva ecclesia hat, wie Chemniz im Exam. Conc. Tridentini bemerkt, auctoritatem *ut* a *teste*, cujus tempore scripta illa edita et approbata fuerunt. Uebrigens ist zu beachten, wie Chemniz ausdrücklich bemerkt: die primitiva ecclesia habe nicht nur nach geschichtlichen Zeugnissen gewußt, welche Schriften von Aposteln und apostolischen Männern als inspirirte herrühren, sondern auch aus der Lehre darüber urtheilen können: poterat judicare illa, quae scripta erant, esse illam ipsam doctrinam, quam apostoli viva voce tradebant; von der primitiva ecclesia hat dann die sequens das Zeugniß übernommen als custos testificationis primitivae ecclesiae, vgl. ähnliche Aeußerungen der Reformirten, Schweizer, ref. Dogm. 1. Bd., 206 ff.

Bei diesem Gewicht, das auf die Zeugenschaft und das Urtheil der Urkirche gelegt wird, ist keineswegs ihre Unfehlbarkeit vorausgesetzt, so daß wir uns darauf geradezu verlassen könnten und dürften, sondern nur die äußere und innere Befähigung, die uns geneigt machen kann, ihrem Zeugniß menschlichen Glauben zu schenken, wenn nun auch noch, wie Gerhard sagt, internum sp. sancti testimonium accedere muß, um die volle Gewißheit zu verschaffen. Wenn soweit die Sache noch einfach erscheinen kann, wird sie allerdings etwas schwieriger, sobald es sich um Anwendung im Einzelnen handelt. Man hat nämlich gefragt, ob die Meinung der alten lutherischen Dogmatiker die sey, daß, wie jeder Einzelne zur fides divina an die Offenbarung Gottes in Christo nur durch das testim. sp. sancti gelangt, so auch der Einzelne durch das testim. sp. sancti von der Göttlichkeit jedes einzelnen Buches der heiligen Schrift könne überzeugt werden; dagegen könne das sprechen, daß die meisten kirchlichen Dogmatiker von dem testimon. sp. sancti nur sprechen, wo sie nach dem Grunde der göttlichen Gewißheit der Auctorität der heil. Schrift fragen. Auch Chemnitz erwähne beim Einzelnen das testim. sp. sancti nicht, sondern verweise, um die Kanonicität der einzelnen Bücher zu erweisen, allein auf das Zeugniß der ältesten Kirche, — und ebenso machen die orthodoxen Dogmatiker die Frage über die Kanonicität der einzelnen Bücher immer nur auf Grund der historischen Zeugnisse ab. Das Wahrscheinlichste scheine daher, anzunehmen, daß unsern Dogmatikern die Frage, ob für die Kanonicität eines einzelnen Buches der gleiche Beweis zu führen sey, wie für die göttliche Auctorität der Schrift überhaupt, noch gar nicht zu klarem Bewußtseyn gekommen (s. Schmid, lutherische Dogmatik, 3. Aufl. S. 59). Diese Frage müßte sich aber noch etwas genauer beantworten lassen. Chemnitz geht allerdings bei der Untersuchung der Kanonicität der einzelnen Bücher zunächst auf das Zeugniß der ältesten Kirche zurück, aber er setzt nun offenbar auch voraus, daß die zweifelhaften und widersprochenen Schriften des N. T. solche waren, weil ihre Verfasser nicht in derselben Weise, wie die Verfasser der ächten apostolischen Schriften, inspirirt waren; sonst hätte er ihnen das gleiche kanonische Ansehen zuschreiben müssen, was er nicht thut. Auf das Zeugniß des heiligen Geistes geht aber Chemnitz überhaupt hier nicht ein, auch nicht für die Begründung des kanonischen Ansehens der Schrift überhaupt, weil es für

ihn von Werth ist, zu zeigen, daß der Protestantismus das Zeugniß der Geschichte für sich habe, und als die Fortsetzung der wahren Urkirche sich erweise. Die späteren Dogmatiker, welche die Frage vom Kanon und Kanonicität systematisch erörtern, stellen zuerst die Lehre von der kanonischen Dignität der Schrift im Allgemeinen fest, aber sie untersuchen nun auch weiter die Kanonicität der einzelnen Schriften und stellen die Regeln dafür auf: welche Bücher die theopneusten und darum die kanonischen sind; und diese Regeln für die Bestimmung der Kanonicität der einzelnen Bücher sind nun das Testimonium der Kirche, wozu kommen müssen interna κριτήρια et ipsius spiritus sancti testimonium, cf. *Gerhard*, loc. theolog. lib. 1. cap. 1. §. 13. cap. 20. §. 30.; ja Quenstädt sagt nun noch viel bestimmter I. S. 136, Systema, Leipz. 1715: distinctae sunt quaestiones, an Evangelium Matthaei sit canonicum et an Evang. Matthaei sit a Matthaeo conscriptum; prius pertinet ad fidem salvificam, posterius ad cognitionem historicam; sive enim Philippus, sive Bartholomaeus illud conscripserit Evangelium, quod sub Matthaei nomine legitur, nihil facit ad fidem salvificam; ecclesia primitiva vero de autore alicujus libri canonici testari potest, quia vidit sacrarum scripturarum autographa. Quod vero Evangelium Matthaei et Lucae sint scripta canonica, non vero evangelium, quod sub Thomae vel Bartholomaei nomine circumfertur, illud sola ecclesiae testificatio persuadere nequit, sed necesse est, ut accedat internum sp. sancti testimonium; es wird also hier das testim. sp. sancti auch für die einzelne Schrift geltend gemacht. Nun ist freilich wahr, daß Gerhard, wenn er in der exegesis die einzelnen kanonischen Bücher des N. T. durchgeht, sich nicht auf das Zeugniß des heiligen Geistes beruft, indem er hier nur die Frage nach dem menschlichen Verfasser untersucht, von dem ja die Kanonicität nach ihm nicht abhängt; es liegt ihm nun bei den Antilegomenen allerdings daran, die vorhandenen Bedenken gegen den menschlichen Verfasser, wie er traditionell vorausgesetzt wird, aus äußeren und inneren Gründen zu widerlegen, wie er beim Brief Jakobi und Judä zu zeigen sucht, daß sie nichts eines Apostels Unwürdiges lehren, und andeutet, daß der Hebräerbrif trotz der aufgeworfenen Bedenken et canonicam et apostolicam esse. — Gerhard setzte nun ganz gewiß voraus, daß man von jeder dieser einzelnen auch der angezweifelten Schriften durch das testim. sp. sancti gewiß werden könne, daß sie Gottes Wort enthalte und somit kanonische Geltung mit Recht habe, aber führt es nicht im Einzelnen an, weil er fühlt, wenn auch vielleicht nicht klar erkennt, daß das kein den andern und äußern Argumenten coordinirtes einzelnes Argument seyn kann, sondern nur zu Geltung kommen kann, indem die einzelne Schrift im Complexe der andern gelesen wird, und mit ihnen sich vereinigt zu dem widerspruchslosen Gesammteindruck der Göttlichkeit, darin liegt nun aber freilich ein Mangel der Erörterungen der Väter unsrer Kirche, daß sie jenes Allgemeine eines testimon. sp. sancti für die Göttlichkeit der Schrift, und die daraus fließende Kanonicität nicht auch bestimmter in's Verhältniß setzen zu der einzelnen neutestamentlichen Schrift, und so am Einzelnen jene Ueberzeugung des Glaubens auch zur wissenschaftlich vermittelten objektiven Erkenntniß erheben. Der an der Schrift im Allgemeinen erzeugte religiöse Glaube weiß, was er glaubt und weiß auch innerlich, daß das, was er glaubt, göttliche Wahrheit ist, und daß die Schrift, durch die er zu Stande gekommen, Gottes Wort ist; nun muß er mit seinem Inhalt die einzelnen Schriften vergleichen, oder er beurtheilt sie nach der Analogie des Glaubens und weist ihnen davon aus ihre Stellung im Kanon an. Diesen Weg hat Luther eingeschlagen; mag man auch die Art der Anwendung nicht billigen, so kann man das Prinzip doch nicht verwerfen, wie Twesten, Dogm. 1. B. S. 453 ganz richtig vom Standpunkt des Protestantismus aus bemerkt. Man kann allerdings sagen: durch die Aufstellung der analogia fidei und die Bildung des dogmatischen Systems aus allen neutestamentlichen Schriften sey faktisch das in Anspruch genommene testim. sp. sancti, welches den Schild der Kanonicität über alle einzelnen Schriften hinhält, gerechtfertigt; immerhin aber hätte das auch geschehen sollen in Beziehung auf die einzelnen Schriften als solche; das geschah aber nicht, weil die analogia fidei zu rasch dogmatisirt wurde (vgl. meinen Art. bibl. Hermeneu-

tik), und geschah nicht, weil die geschichtliche Anschauung von der Bibel in specie dem N. T. nicht genügend zur dogmatischen in's Verhältniß gesetzt wird. Es ist schon bemerkt worden, daß der Grundsatz: es komme nicht auf den menschlichen, sondern auf den göttlichen Autor an, wenn es die Kanonicität gilt, sein relatives Recht hat, und es ist damit der historischen Kritik eine freie Bahn geöffnet, daher Schleiermacher sagen kann: „die Authentie der Schrift besteht nicht darin, daß jedes Buch von der Person herrühre, der es beigelegt wird, sondern darin, daß in den von der Kirche überlieferten Kanon nicht Bestandtheile aufgenommen wurden, welche einer häretischen oder apokryphischen Richtung angehören. Die kritischen Fragen müssen der größten Freiheit und strengsten Gewissenhaftigkeit anvertraut werden." So gleichgültig ist aber darum doch die Frage nach dem auctor secundarius nicht, wie es dem ersten Anblick nach die Meinung der orthodoxen protestantischen Lehrer zu seyn scheint; denn kanonisch, inspirirt und apostolisch sind ja doch Wechselbegriffe, und die Inspiration reicht nach der Voraussetzung der Protestanten nicht über eine bestimmte Zeit, eben die der Apostel, und über einen bestimmten Kreis hinaus, der eben nur von Aposteln und apostolischen Männern ausgefüllt wird, und Gerhard ist in concreto so wenig gleichgültig, wer die neutestamentlichen Schriften verfaßt habe, daß er sogar um jeden Preis den paulinischen Ursprung des Hebräerbriefes zu retten sucht; und daß diese historische Frage in der That für die Begründung des Kanon und der Kanonicität eine wesentliche Bedeutung hat, erhellt daraus, daß das dogmatische Urtheil über eine Schrift an dem historischen über ihren Ursprung eine die subjektive Willkür zügelnde Schranke, nicht nur seine Bestätigung finden muß, was sich am klarsten an dem Schicksale der Apokalypse zeigt; das dogmatische Urtheil wollte sie immer wieder aus dem Kanon drängen, aber das unbefangene historische Urtheil, das in ihr eine der bestbezeugten Schriften erkennt, muß sie gegen die dogmatische Willkür sicher stellen. Die wissenschaftliche Rechtfertigung des Kanon und der Kanonicität einzelner Schriften ist nicht vollendet, wenn nicht auch geschichtlich nachgewiesen wird, daß, wir wollen es möglichst weit ausdrücken, diese Schriften der schöpferischen Urzeit des Christenthums angehören, und so schon auch vermöge ihrer menschlichen Entstehung die dogmatische Voraussetzung nicht aufheben, sondern bestätigen, und zugleich auch auf ein richtiges Maß zurückführen. Wie wir an einen historischen Christus glauben, nicht an einen idealen, so hat es uns Werth zu wissen, daß die neutestamentlichen Schriften uns eine historische Kunde von dem, was Christus geredet und gethan, sowie von dem, was seine Apostel gelehrt und gethan haben, geben, und uns auch schon vermöge ihrer geschichtlichen Beschaffenheit geben können. Das Verhältniß nun dieser historischen Kritik der neutestamentlichen Schriften zur dogmatischen Bestimmung ihrer Kanonicität ist noch unvollständig bei den orthodoxen Lehrern der protestantischen Kirche durchgeführt; ist ja sogar die historische Kritik selbst, die geübt wird, noch eine ziemlich unvollkommene, indem sie von einem noch zu zuversichtlichen Vertrauen auf die Tradition und das Zeugniß der alten Kirche ausgeht. Ist demnach das, was wir oben als Forderung erkannten vom Prinzip des Protestantismus aus, nicht vollständig geleistet nnd noch kein festes wissenschaftlich vermitteltes Resultat gewonnen, so dürfen wir doch billigerweise nicht verkennen, wie die Elemente dazu vorhanden sind, und der Anfang gemacht ist. Man mag es ferner mit Reuß (Gesch. d. neutest. Lit. §. 335) anerkennen, „daß die sämmtlichen symbolischen Bücher der Lutheraner sowie die der Reformirten außer den niederländischen, französischen und englischen die Frage von der Kanonicität der einzelnen Schriften unentschieden ließen und mit de Wette es tadeln, daß in den französischen, niederländischen und englischen Bekenntnissen durch Aufstellung von Verzeichnissen die Kanonicität der einzelnen biblischen Bücher als Glaubensartikel festgestellt worden, ja man könnte darin auch einen gewissen prinzipiellen Unterschied finden, aber auf der andern Seite noch darüber streiten, ob darin dogmatisirende Strenge auf der einen und „weise Vorsicht" auf der andern Seite zu erkennen sey; jedenfalls aber liegt das Recht und die Pflicht der Fortbildung der Lehre vom Kanon auf protestantischem Standpunkt tiefer in seinem Prinzip. Indem wir uns jetzt weiter wenden

zum Katholicismus, können wir uns in Beziehung auf unsre Frage ganz kurz fassen. Der tridentinische Katholizismus bestätigt einfach den augustin-carthaginensischen Kanon, schlägt mit seiner Entscheidung sessio IV. 8., indem er alle einzelnen neutestamentlichen Schriften, auch die früheren Antilogomenen namentlich aufführt, alle auch jetzt noch nicht in der katholischen Kirche ganz verstummten Bedenken nieder, und drückt darauf den Stempel einer ökumenischen Kirchenversammlung, der bisher noch gefehlt hatte. Von da ab konnte daher von einem ernstlichen Zweifel in Beziehung auf den neutestamentlichen Kanon nicht mehr die Rede seyn, — und kritische Untersuchungen können nur die Bedeutung und den Werth haben, das zu bestätigen, was die Kirche vermöge ihrer Auctorität ausgesprochen hat, sind aber an sich nicht nothwendig, vgl. *Bellarmin*, Controvers. lib. IV. de verbo divino. Die tridentinischen Dekrete haben sofort auch ihre Rückwirkung auf die griechische Kirche geäußert in der Kanonisirung der alttestamentlichen Apokryphen, vergl. den vorigen Art.; in Beziehung auf das N. T. bleiben aber auch Cyrillus Lucaris und Metrophanes ganz bei der vollen Anerkennung der Antilegomenen als kanonisch, *Kimmel*, libr. symb. eccles. oriental. p. 42 und Appendix p. 106. Die Synode zu Jerusalem 1672 ging davon natürlich noch weniger ab und Leo Allatins (gest. 1669) de libr. eccl. graecae führt zwar an, daß früher über die Antilegomenen des N. T. Zweifel vorhanden gewesen seyen, aber die Wahrheit habe gesiegt, und es herrsche nun bei den Griechen die Ueberzeugung: ep. catholicas et Apocalypsin ipsam et veram et genuinam esse scripturam. Unter den kleineren protestantischen Parteien haben nur die Arminianer und Socinianer die Zweifel über die Antilegomenen fortgesetzt; doch hält Hugo Grotius die Apokalypse als johanneisch fest; der dogmatische Begriff vom Kanon wurde ohnedies bei ihnen, namentlich den Socinianern schwankend, weil der Begriff der Inspiration zurückgedrängt wird, und die Vernunft in ein andres Verhältniß zur Schrift gestellt wird. Schließlich noch ein Wort über die Ansicht der Neuen Kirche der Swedenborgianer über den neutestamentlichen Kanon. Sie erklärt im N. T. nur die vier Evangelien und die Apokalypse für inspirirt und damit kanonisch, und stellt daher die übrigen in einen zweiten Rang zurück, wie sie auch im inspirirten Worte wieder Stufen annimmt, wo der Herr selbst, ein Engel ꝛc., redet. Kritische Untersuchungen haben für sie eigentlich keinen Werth, sofern es in allewege nicht auf den menschlichen, sondern den göttlichen Ursprung der Schrift ankomme, vgl. Katechismus der Neuen Kirche v. J. 1828, deutsch von Tafel 1830, und, *Swedenborg*, vera religio christiana.

Hiemit beschließen wir unsere Erörterung, sofern nun in der weiteren Geschichte keine Fixirung oder Weiterbildung des Kanon als Norm des Glaubens und der Lehre für eine Kirchengemeinschaft mehr Statt findet, sondern nur eine historische und dogmatische Kritik des bestehenden Kanon in der theologischen Wissenschaft Platz greift. Die kritischen und auflösenden Bewegungen in der theologischen Wissenschaft innerhalb des 18. Jahrh. haben vor allem auch die Frage vom Kanon ergriffen, ja sie begannen gewissermaßen bei dem Theologen, dessen Name an die Spitze dieser Bewegungen zu stellen ist, bei Semler mit „der freien Untersuchung des Kanon.“ Diese Untersuchungen bewegten sich immer mehr dem Ziele zu, den dogmatischen Begriff vom Kanon aufzuheben und an seine Stelle einen rein historischen zu stellen (wie schwankend übrigens Semler selbst hierin noch ist, darüber vgl. die treffenden Bemerkungen von Baur, Theol. Jahrb. 1850 S. 518) — das heißt aber den Begriff vom Kanon selbst aufzugeben und ihn zu vertauschen mit dem der authentischen Urkunden des Urchristenthums; mochte innerhalb dieses Begriffs auch wieder von einer gewissen dogmatischen Auctorität geredet werden, so ist diese doch eigentlich nur eine von der Vernunft zu Lehen getragene, mithin etwas ganz anders als der kirchliche Begriff von Kanon und Kanonicität. Die Lust, im Gegensatz von dieser Kritik sich wieder auf den alten strengdogmatischen Begriff von Kanon und und Kanonicität zurückzuziehen, ist zwar im Zusammenhang mit den allgemeinen restauratorischen Tendenzen bei Manchen vorhanden, aber die Consequenz verläßt sie in der

Regel bei der Durchführung im Einzelnen, weil die Grundvoraussetzung der Inspiration, wie sie gefaßt werden will, in schwierige Conflikte mit den Resultaten der Auslegung und der historischen Kritik kommt, denen dann der apologetische Eifer mehr oder weniger erliegt. Es sind nun allerdings auch anerkennenswerthe Versuche gemacht worden, den dogmatischen Begriff vom Kanon so weiter zu bilden, daß den Forderungen und Resultaten einer besonnenen biblischen Kritik die gebührende Rechnung getragen wird und der Begriff von Inspiration im Verhältniß dazu beweglicher und elastischer gemacht wird, aber über Versuche und Anfänge dieser Art ist man in der That noch nicht hinausgekommen und ebendarum nicht hinausgekommen, weil die Vorbedingungen, der richtige Begriff und die richtige Anwendung der biblischen Kritik und die Fortbildung des Inspirationsbegriffes noch nicht genügend erfüllt sind, ja das Interesse dafür gegenwärtig sogar zurückgedrängt erscheint. Die Lösung der Aufgabe, den Begriff des Kanon und seine Anwendung im Sinne des Prinzips des Protestantismus zu bestimmen, ist also noch zu erwarten.

Zu vergleichen über die Geschichte des Kanon sind außer den älteren Werken: Credner zur Geschichte des Kanons. Halle 1847; Reuß, das zweite Buch seiner Geschichte der neutestamentlichen Literatur, und für die älteste Geschichte des Kanon: die angeführte Schrift von Thiersch, Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften. Erlangen 1845. Landerer.

Kanonen- und Dekretalensammlungen. In den ersten drei Jahrhunderten bezeichnete Kanon (*ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικὸς, ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας*) die theils auf schriftlicher, theils auf mündlicher Ueberlieferung beruhende Richtschnur für das Leben der gesammten Kirche. (Vergl. Bickell, Gesch. des Kirchenrechts Bd. 1. S. 2 u. ff., Credner, zur Geschichte des Kanons, S. 3 u. ff.) Als die Synoden die Hauptträger der Entwicklung des kirchlichen Lebens geworden waren, und namentlich die allgemeinen Synoden, wurden die Bestimmungen dieser auch canones genannt, die Beschlüsse der Partikularsynoden aber erst später, nachdem diese durch ihre Aufnahme in die großen und weitverbreiteten Kanonensammlungen ein den Beschlüssen der allgemeinen Concilien gleiches Gewicht und Ansehen erhalten hatten. Mit der Ausbildung und Entwicklung des Primats der römischen Bischöfe wurde der Begriff Kanon auch auf die Dekretalen dieser übertragen, und endlich nach dem Sprachgebrauche des Mittelalters jede kirchliche Bestimmung mit dem Ausdruck Kanon bezeichnet, im Gegensatz zu den bürgerlichen Rechtsregeln, *νόμος*, lex. So sagt Gratian in princ. Dist. III. §. I.: Ecclesiastica constitutio canonis nomine censetur. Conciliensschlüsse und päpstliche Dekretalen waren die beiden Hauptarten der canones (Gratian zu c. 2. Dist. III.: Canonum alii sunt decreta pontificum, alii statuta conciliorum), neben ihnen finden wir aber in den späteren Kanonensammlungen vielfach auch Excerpte aus den Schriften der Kirchenväter, aus Briefen und Erlassen der Bischöfe, Stellen der heiligen Schrift, einzelne Kapitel aus Bußordnungen, selbst Auszüge aus den römischen Rechtssammlungen, den fränkischen Capitularien, den Erlassen deutscher Kaiser u. s. w. aufgenommen.

In den ersten Jahrhunderten trat für die christliche Kirche ein Bedürfniß von Sammlungen der kirchlichen Normen nicht hervor, da Verfassung und Disciplin in den Anordnungen Christi und der Apostel überall eine genügende Grundlage hatten, und die kirchlichen Verhältnisse damals überhaupt noch sehr einfach waren. Erst mit der weiteren Entwicklung und Ausbildung der Kirche, und mit der Einführung der Synoden beginnen derartige Sammlungen. Daß die sogenannten apostolischen Constitutionen und Kanones nicht bis in die Zeit der Apostel hinaufreichen, sondern einer späteren Zeit angehören, ist unzweifelhaft (s. d. Art.). Die erste Erwähnung eines Codex canonum finden wir in den Akten des Concils von Chalcedon (451). Hier wurde aus einem Codex ein c. 6, 83, 84, 95, 96 vorgelesen, und diese Kanones sind, wie eine Vergleichung zeigt, der c. 6 der Synode von Nicäa (325) und c. 4, 5, 16, 17 der Synode von An-

tiochia (332). Es ist hiernach sehr wahrscheinlich, daß dieser griechische Codex die Kanones mehrerer Concilien in einer fortlaufenden Nummernreihe enthielt, mit dem Concil von Nicäa (20 Kanones) begann, vielleicht mit dem von Antiochia schloß, und zwischen beiden die 25 Schlüsse von Ancyra (314), 14 Schlüsse von Neucäsarea (314) und 20 von Gangra (um 365) aufgenommen waren. Außer dieser Sammlung gab es aber gewiß noch andere, welche nach Form und Inhalt von jener verschieden waren, z. B. eine, in der ältesten lateinischen Uebersetzung des Abendlandes noch erkennbare Sammlung, vielleicht die älteste von allen, in welcher die Kanones von Antiochia fehlten, andere, welche außer jenem Material noch die Kanones der Synoden von Laodicea (zw. 347 und 381), Constantinopel (381) und Chalcedon (451) enthielten, noch andere, in welchen außerdem die Kanones von Sardica (347) und Ephesus (431) aufgenommen waren, und auch darin differirten diese Sammlungen, daß nicht alle die Kanones sämmtlicher Synoden in einer fortlaufenden Zahlenreihe auf einander folgen ließen, sondern die Beschlüsse jeder Synode für sich zählten. (Vergl. überhaupt über diese ältesten griechischen, sowie die Kanonensammlungen überhaupt, *Petr.* et *Hieron. Ballerinii*, De antiquis tum editis tum ineditis collectionibus et collectoribus canonum, P. I, in Opp. Leonis M. Tom. III. Venet. 1757, und in *Gallandius*, De vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge, Venet. 1778. fol. p. 97—121, Mogunt. 1790. 4. Tom. I. p. 248 seqq.) Daß der auf der Synode von Chaledon gebrauchte Codex canonum, oder irgend eine andere der erwähnten Sammlungen einen officiellen Karakter gehabt und von der gesammten Kirche gewissermaßen recipirt worden sey, ist eine durchaus irrige Behauptung, und der sogenannte Codex canonum ecclesiae universae, welchen Christoph Justeau im J. 1610 zu Paris herausgegeben hat, und welcher in der Bibliotheca juris canon. vet. op. Guil. Voelli et Henr. Justelli, Par. 1661, Tom. I. p. 29 seqq., sowie von G. Theod. Meiers, Helmstädt 1663 in 4. wiederum, zuletzt in der Patrologia ed. Migne, Paris 1848. Tom. 67. col. 27 seqq., und hier zum Theil mit den Druckfehlern der alten Ausgabe, abgedruckt wurde, ist nichts weiter als ein verunglückter Versuch von Justeau, aus verschiedenen Sammlungen und Handschriften einen angeblich authentischen griechischen Codex zusammenzustellen; sowohl der Titel, als die Anordnung der Sammlung ist ein Werk des Herausgebers.

In der abendländischen Kirche waren anfänglich von den oben erwähnten griechischen Concilienschlüssen nur die von Nicäa recipirt (Innoc. I. ep. ad Theophil. Alex. eccl. episc., bei Schönemann, Pontific. Romanorum epistolae genuinae, Götting. 1796. p. 539. Innoc. I. ep. ad cler. et popul. Const. c. 3., bei Schönemann a. a. O. S. 549), und außerdem die von Sardica im lateinischen Originale. Bereits im 5. Jahrh. gab es aber hier Sammlungen auch anderer griechischer Kanones in lateinischen Uebersetzungen, wodurch dieselben allmählig ebenfalls Geltung und Anwendbarkeit erlangten. Besonders drei solcher Uebersetzungen sind hier hervorzuheben: 1) die sogenannte spanische oder isidorische Uebersetzung, darum mit diesem Namen, aber mit Unrecht, bezeichnet, weil sie sich später in der lange Zeit dem Isidor von Sevilla zugeschriebenen großen spanischen Kanonen- und Dekretalensammlung wiederfindet. Diese älteste Uebersetzung umfaßte ursprünglich wahrscheinlich nur die in der oben erwähnten ältesten griechischen Sammlung enthaltenen Concilien von Nicäa, Ancyra (hier Ancyritani canones genannt), Neocäsarea und Gangra (*Ballerinii* a. a. O. P. II. c. 2. nr. 13.), als ihr Vaterland wird bald Italien (Richter, Kirchenrecht, 4. Aufl. S. 116), bald Spanien (Walter, Kirchenrecht, 11. Ausg. S. 124) angegeben. Hinsichtlich der Zeit ihrer Abfassung steht nur soviel fest, daß diese Uebersetzung der Nicäischen Kanones in Gallien bereits im J. 439 (Concil. Regense c. 3.) bekannt war, und im Concil. Epaonens. v. J. 517, c. 31. canones Ancyritani nach dieser Uebersetzung citirt werden. Eine andere, gleich näher zu erörternde Uebersetzung (prisca) umfaßte außer jenen vier griechischen Concilien noch die Concilien von Antiochien (341), Constantinopel (381) und Chalcedon (451), und wurde eine Zeit lang zur Ergänzung jener ersten sogenannten isidorischen

Sammlung benutzt (*Ballerin.* P. II. c. 6.), bis auch für die so eben genannten griechischen Concilien, sowie für das von Laodicea (zw. 347 u. 381) jene eigenthümliche Uebersetzung angefertigt wurde, welche die isidorische oder spanische Sammlung karakterisirt. Diese Uebersetzung der griechischen Kanones ist enthalten in einer wahrscheinlich in Gallien am Ende des 5. Jahrh. verfaßten Sammlung, welche zuerst Paschasius Quesnell aus einem Oxforder Codex herausgegeben hat (Opp. S. Leonis, Paris 1675. T. II.) unter dem Titel *Codex ecclesiae Romanae.* Die dieser Bezeichnung zu Grunde liegende Ansicht des Herausgebers, daß diese Sammlung von der römischen Kirche autorisirt und recipirt worden sey, ist unbegründet, wie namentlich von den *Ballerinii*, welche dieselbe im 3. Bande ihrer Ausgabe der Opp. Leonis M. p. 1 u. ff. verbessert edirt haben, in ihren Adnotationes und Observationes in Diss. I. Paschas. Quesnelli de codice canonum ecclesiasticorum (Galland. a. a. O. S. 287 u. ff.) nachgewiesen worden ist. Vgl. auch Walter, Kirchenrecht S. 154 Anm. 1. Diese Sammlung enthält in 98 Capiteln in bunter Reihe die oben erwähnten griechischen Concilienschlüsse, die Sardicensischen mit denen von Nicäa verbunden, in der isidorischen Uebersetzung mit Ausnahme derer von Chalcedon, welche aus der prisca translatio genommen sind, ferner afrikanische Kanones, päbstliche Dekretalen, kaiserliche Rescripte u. A. Dieselbe Uebersetzung der griechischen Synoden ist benutzt in der Breviatio canonum des Karthagischen Diakon Fulgentius Ferrandus, von welcher sowie von der großen spanischen oder isidorischen Sammlung, die, wie oben erwähnt, dieser translatio zu ihrem Namen verholfen hat, unten das Nähere mitgetheilt werden soll.

2) Verschieden von jener Uebersetzung ist die sogenannte *versio* oder *translatio prisca*, welche wahrscheinlich in Italien verfaßt, in der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. die Kanones von Ancyra (Ancyrenses), Neocäsarea, Nicäa, Antiochien, Gangra, Constantinopel und Chalcedon enthielt, und vielfach, wie bereits oben erwähnt, zur Ergänzung der isidorischen Uebersetzung, sowie in andern, namentlich italischen Sammlungen benutzt wurde (Ballerin. a. a. O. c. 4. 6. 7.). Den Namen „prisca translatio" hat dieselbe erhalten auf Grund einer Aeußerung des Dionysius exiguus in der Vorrede zu seiner gleich näher zu karakterisirenden Sammlung. Hier heißt es: „Quamvis carissimus frater noster Laurentius assidua et familiari cohortatione parvitatem nostram regulas ecclesiasticas de graeco transferre pepulerit, confusione credo priscae translationis offensus: nihilominus tamen ingestum laborem tuae beatitudinis consideratione suscepi." Die gesperrten Worte glaubte man auf diese, wie schon hervorgehoben, wahrscheinlich auch in Italien verfaßte und in andere italische Sammlungen übergegangene Uebersetzung beziehen zu müssen (Walter, a. a. O. S. 125, Anm. 4.), wie es aber scheint, mit Unrecht, da es sehr zweifelhaft ist, ob zur Zeit des Dionysius bereits eine Sammlung aller griechischen Kanones in dieser Version bestanden habe, von welcher wir ohnehin bis jetzt nur eine, und noch dazu unvollständige Handschrift kennen. Auch mir ist es wahrscheinlicher, daß Dionysius in den obigen Worten nicht etwa die Unverständlichkeit einer bestimmten Uebersetzung bezeichnen wollte, sondern die confusio in den vorhandenen Uebersetzungen überhaupt, namentlich den Umstand, daß in den verschiedenen Sammlungen bald diese, bald jene Version, oder gar beide neben einander vorkommen (Richter, a. a. O. S. 117 Anm. 2.). Diese sogenannte Prisca ist zuerst nach einem unvollständigen Codex herausgegeben von Justeau in der Bibliotheca jur. canon. T. I. p. 275, sodann verbessert und ergänzt von den *Ballerinii* (Opp. Leon. M. T. III. p. 473).

Eine ganz besondere Wichtigkeit hat 3) erlangt die Uebersetzung und Sammlung, welche der Mönch *Dionysius exiguus* (s. d. Art.), aus Scythien gebürtig, wahrscheinlich in Rom, auf Veranlassung des Bischofs Stephan von Salona am Ende des 5. Jahrh. verfaßte. Diese Sammlung enthält nächst einer Vorrede, welche an den Bischof Stephan gerichtet ist, 50 canones apostolorum, und aus einer griechischen Sammlung der Kanones von Nicäa, Ancyra (Ancyrani), Neocäsarea, Gangra, Antiochia, Laodicea und Constantinopel, unter 165 fortlaufenden Nummern, diese wie jene erstere in einer selbständigen latei-

nischen Uebersetzung, sodann aus einer andern Handschrift 27 Kanones von Chalcedon, neu übersetzt, ferner aus dem lateinischen Original 21 Kanones von Sardica und zuletzt die Akten der Synode von Carthago v. J. 419 in 138 Nummern. Außer diesem Werke, von welchem sogar ein früherer Entwurf noch erhalten ist (*Ballerin.* P. III. c. 1. n. 3), veranstaltete Dionysius auf Anregung des römischen Presbyter Julian einige Zeit nachher eine Sammlung von „*praeteritorum* sedis apostolicae praesulum constituta," „quotquot a me reperta sunt," wie es in der an Julian gerichteten Vorrede heißt. Diese Sammlung enthält Dekretalen des Siricius, Innocentius I., Zosimus, Bonifacius, Cölestinus, Leo I., Gelasius und Anastasius II., und zwar sind sämmtliche Dekretalen dieser Päbste in Kapitel (tituli) getheilt unter besonderen Zahlenreihen für jeden. Nach jener Aeußerung des Dionysius in der Vorrede kann man daher annehmen, daß derselbe die zweite Arbeit unter dem Nachfolger des Anastasius, Symmachus (498—514) verfaßt habe. Von einer dritten Sammlung, welche Dionysius auf Befehl des Pabstes Hormisda (514—523) veranstaltete, und welche nur die griechischen Kanones enthielt, von diesen aber neben einander den Urtext und die lat. Uebersetzung, ist nur die Vorrede erhalten (*Biener,* de collect. can. eccl. Graec. p. 11). Die beiden ersten Werke des Dionysius, welche bald zu einer Sammlung verbunden wurden, erhielten vor anderen früheren und späteren Sammlungen entschieden den Vorzug, die Päbste selbst citirten die Kanones öfters nach denselben, Cassiodor bezeugt (de instit. divin. c. 23), daß die canones des Dionysius „hodie" († 536) in der römischen Kirche allgemein und vorzugsweise in Gebrauch seyen; in Afrika, in der fränkischen Kirche, in Spanien, in England und Irland wurden sie vielfach benützt und excerpirt, und unter Karl dem Großen erhielt diese Sammlung in ihrer spätern Gestalt sogar die Autorität eines officiellen Codex canonum. Dieselbe wurde nämlich später mit mannigfachen Zusätzen versehen, sowohl in ihrem ersten Theile, in welchem außerdem die ursprünglichen in fortlaufender Reihe gezählten 138 afrikanischen Schlüsse abgetheilt wurden in 33 canones Concilii Carthaginiensis und 105 canones conciliorum diversorum Africanae provinciae, als auch besonders im zweiten Theile, indem hier im Laufe der Zeit die Dekretalen der Päbste Hilarius, Simplicius, Felix, Symmachus, Hormisda und Gregor's II. hinzugefügt wurden. Einen so vermehrten Codex schenkte Pabst Hadrian im J. 774 Karl dem Großen, und seit dem Capitulare ecclesiasticum v. J. 789 wurde diese Hadrianische Sammlung in den fränkischen Kapitularien lange Zeit ausschließlich zum Grunde gelegt, und es ist sehr wahrscheinlich, daß dieselbe auf der Reichssynode zu Aachen im J. 802 als Codex canonum der fränkischen Kirche förmlich recipirt worden ist (vgl. meine Beiträge zur Gesch. d. falschen Dekretal. S. 8 u. ff.).

Die älteste Ausgabe dieses Codex Dionysio-Hadrianeus ist die von Wendelstein, Mogunt. 1525. fol., nach dieser die von Fr. Pithou (Codex canon. vetus eccl. Roman. Paris 1609. 1687); die Dionysische Sammlung, mit zwei Zusätzen im zweiten Theile ist abgedruckt in der Biblioth. jur. canon. Tom I. p. 101 und nach dieser, mit den späteren Additamenta als Anhang, in der Patrologia ed. Migne, Tom 67 (Paris 1848), col. 135 seqq. Die übrigen Ausgaben s. bei Richter, Kirchenr. S. 119 Anm. 5. Es erscheint mir angemessen, die späteren Kanonensammlungen, in welchen zum Theil die bis jetzt erwähnten älteren Uebersetzungen benutzt sind, nach den Ländern, denen sie angehören, zu gruppiren.

In Afrika beruhte die Disciplin außer den Nicäischen Kanones auf den Beschlüssen zahlreicher einheimischer Concilien. Eine besondere Wichtigkeit erhielt die Karthagische Synode v. J. 419, deren Akten außer den eigenen canones noch die Beschlüsse der unter Aurelius von Carthago seit dem J. 393 abgehaltenen Synoden einverleibt wurden. Diese Sammlung afrikanischer Kanones ist es, welche Dionysius, freilich unvollständig und theilweise abgekürzt, in 138 Kapiteln in seine Kompilation aufgenommen hat. Hiernach wurde dieselbe später in's Griechische übersetzt und in griechische Kanonensammlungen aufgenommen. Die von Justeau (Paris 1615) in griechischer und in lateinischer

Sprache unter dem ganz willkürlichen Titel „*Codex canonum ecclesiae Africanae*" herausgegebene, und hiernach in der Biblioth. jur. can. T. I. p. 305 sqq., und von Bruns in der Biblioth. ecclesiast. (Berol. 1839) Vol. I. p. 155 seqq. abgedruckte Sammlung enthält nur den eben erwähnten griechischen sowie den Dionysischen Text der Synodalakten v. J. 419. Außer dieser existiren noch andere Collektionen afrikanischer Kanones, welche ich aber ihrer geringeren Wichtigkeit wegen übergehe. (Vergl. *Ballerin.* a. a. O. P. II. c. 3.) Wohl aber bedürfen zwei systematische Sammlungen einer besonderen Erwähnung. Um's J. 547 verfaßte Fulgentius Ferrandus, Diakon der Karthagischen Kirche, ein Excerpt der griechischen Kanones nach der sogenannten isidorischen Uebersetzung, und der afrikanischen Concilienschlüsse bis zum J. 427, in 232 Capiteln unter dem Namen *Breviatio canonum (Ballerin.* P. IV. c. 1.). Dieselbe ist zuerst herausgegeben von Fr. Pithoeus, Paris 1588, außerdem u. A. in der Biblioth. jur. can. T. I. p. 448, zuletzt in der Patrologia ed. Migne a. a. O. col. 949. Ein anderes systematisches Werk, die *Concordia canonum* ist um's J. 690 von einem afrikanischen Bischof Cresconius verfaßt. Dasselbe enthält die ganze Dionysische Sammlung nach Materien unter 300 Titeln geordnet. Das sogenannte *Breviarium Cresconii,* welches früher vielfach als eine selbständige Arbeit desselben Verfassers angesehen wurde, und sich in mehreren Handschriften der Dionysischen Sammlung dieser, ohne die Concordia, vorangestellt findet, ist nichts weiter, als ein aus 300 kurzen Rubriken bestehender Index (titulorum praenotatio, wie sie Cresconius in der Vorrede selbst nennt) zur Concordia canonum (*Ballerin.* P. IV. c. 3.). Diese ist abgedruckt in der Biblioth. jur. can. T. I. App. p. 33.

In Spanien bestand im 6. Jahrh. eine Sammlung von Concilien und päbstlichen Dekretalen, welche wegen der Reichhaltigkeit und übersichtlichen Anordnung des Materials, wegen ihrer unläugbaren Eigenschaft eines kirchlichen Nationalcodex, und wegen der späteren Einverleibung der sogenannten falschen oder pseudoisidorischen Dekretalen in dieselbe, ein besonderes Interesse zu erwecken geeignet ist. Wiewohl ihre ältere Geschichte noch immer im Dunkeln liegt, so läßt sich doch nach den Untersuchungen der *Ballerinii* (P. III. c. 4.), von *De la Serna Santander* (Praef. histor. crit. in veram et genuinam collectionem veterum canonum ecclesiae Hisp., Bruxell. ann. reipubl. Gall. VIII.), Eichhorn (die spanische Sammlung der Quellen des Kirchenrechts, i. d. Zeitschr. f. geschichtl. Rechtswissensch. Bd. 11. S. 119 u. ff.), Richter (Kirchenrecht §. 68.) und Phillips (Kirchenrecht, Bd. 4. §. 172.) Folgendes als höchst wahrscheinlich annehmen: Bereits auf der Synode zu Braga v. J. 561 wurden aus einem Codex „tam generalium synodorum canones quam localium" vorgelesen (Bruns, a. a. O. T. II. p. 32), aus demselben, wie es scheint, auch ein Brief des Vigilius an den Profuturus (das. S. 33). Einen besonderen Einfluß auf die Vervollständigung dieser Sammlung hat das nach dem Uebertritt der bisher arianischen Westgothen zur katholischen Kirche im J. 589 abgehaltene dritte Concil von Toledo ausgeübt, welches in seinem can. 1. ausdrücklich erklärt: „maneant in suo vigore conciliorum omnium constituta, simul et synodicae sanctorum praesulum Romanorum epistolae," die Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung und Disciplin rief natürlich das Bedürfniß einer möglichst vollständigen Sammlung des bis dahin vorhandenen Rechtsstoffes hervor. Der Inhalt und die Beschaffenheit dieser Sammlung am Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrh. läßt sich ungefähr ermessen aus einer Abbreviatio canonum, welche die *Ballerinii* P. IV. c. 4. beschrieben haben. Dieselbe zerfällt in 2 Theile, deren erster Excerpte aus Kanones griechischer, afrikanischer, gallischer und spanischer Concilien, und der zweite Dekretalen der Päbste, gleichfalls abgekürzt, enthält. Die Anordnung dieses Materials im ersten Theile ist sehr roh und mangelhaft, unter den griechischen Kanones stehen die des Concil. Arelatense I., unter den hierauf folgenden gallischen die karthagischen, darauf folgen spanische bis zum Conc. Caesaraugustan. I., und dann in bunter Ordnung gallische, spanische und afrikanische Kanones. Das jüngste Concil ist das von Huesca (598). Zur Zeit des Bischofs Isidor von Sevilla († 636) war diese Sammlung bereits mit einer Vorrede versehen, da diese, und zwar

mit Hinweisung auf die Sammlung: „quorum gesta in hoc corpore condita continentur," wörtlich in die Etymologieen des Genannten (VI. 16) aufgenommen ist. In dieser Zeit wurden namentlich das zweite Concil von Sevilla (618) und das vierte von Toledo aufgenommen. Die Beschaffenheit der Sammlung in dieser Zeit läßt sich noch erkennen aus den den Handschriften der spanischen Collektion in ihrer späteren Gestalt vorgesetzten Inhaltsverzeichnissen, welche vielfach weniger angeben, als der Text wirklich enthält, und welche hiernach nicht ohne guten Grund als Indices für die ältere Redaction angesehen werden können, welche auch nach den mannigfachen Zusätzen und Ergänzungen im Text unverändert blieben, weil es vielleicht an Raum für diese Nachträge fehlte, und die auch von späteren Abschreibern mit dem wirklichen Inhalte der Sammlung nicht in Einklang gebracht wurden (Vgl. *Ballerin.* P. III. c. 4. §. 2.). In Folge dieser Ergänzungen, welche sowohl ältere als neuere Concilien und Dekretalen umfaßten, hat diese Sammlung wohl schon im 7. Jahrh. die Gestalt erhalten, in welcher sie uns in der einzigen Ausgabe vorliegt (Collectio canonum ecclesiae Hispanae ex probatissimis et pervetustis codicibus nunc primum in lucem edita a publ. Matrit. Biblioth. Matrit. 1808. fol.; der zweite Theil ist später erschienen unter dem Titel: Epistolae decretales ac rescripta Roman. Pontificum, Matrit. 1821. fol.). Der erste Theil der Sammlung enthält nach der oben erwähnten Vorrede zuerst *Concilia Graecorum*, nämlich die oben sub 1. bereits beschriebene sogenannte spanische Uebersetzung der Kanones von Nicäa, Ancyra, Neocäsarea, Gangra, Antiochien, Laodicea, Constantinopel und Chalcedon, nach denen von Gangra, die Schlüsse von Sardica aus dem lateinischen Original, und vor denen von Chalcedon das dritte Concil von Constantinopel (681), welches die 14. Synode von Toledo (684) recipirt hatte, und unter dem Namen des Concils von Ephesus zwei Briefe des Cyrillus. Hierauf folgen *Africae concilia*, nämlich 7 Concilien von Carthago, ein Concilium Milevitanum (402) und Teleptense (418). Das vierte Karthagische Concil, dessen Kanones in anderen Sammlungen, zum Theil in anderer Ordnung, unter dem Namen „Statuta ecclesiae antiqua" mitunter auch als Schlüsse eines Concilium apud Valentias citirt werden, gehört gar nicht der afrikanischen Kirche an; wahrscheinlich sind diese Kanones auf einer Synode von Valentia, welches zur Provinz Neu-Karthago (Carthaginiensis) in Spanien gehörte, abgefaßt worden (vgl. meine Ausg. des *Regino* p. 479 not. m.). Die *Concilia Galliae* umfassen 16 Synoden in folgender Reihe: Arelatense I. (314), II. (443), III. (524), Valentinum (374), Tauritanum (401), Regiense (439), Arausicanum (441), Vasense I. (442), II. (529), Agathense (506), Aurelianense I. (511), II. (533), Epaunense (517), Carpentoratense (527), Arvernense I. (535), II. (549). Hierauf folgen endlich 36 *Concilia Hispaniae:* Eliberitanum (305), Tarraconense (516), Gerundense (517), Caesaraugustanum I, (380), II. (592), III. (691), Ilerdense (523), Valletanum (524), 17 Toletana (398, 531, 589, 633, 636, 638, 646, 653, 655, 656, 675, 681, 683, 684, 688, 693, 694), Bracarense I. (563), II. (572), III. (675), Hispalense I. (590), II. (618), Barcinonense I. (540), II. (599), Narbonense (589), Oscense (598), Egarense (614), und Emeritense (666). Den Kanones der zweiten Synode von Braga ist einverleibt eine kleine Sammlung in 84 Capiteln, welche der aus Pannonien gebürtige Erzbischof Martin von Braga († um 580) durch freie Uebertragung und Excerpirung griechischer, afrikanischer, gallischer und spanischer Concilienschlüsse verfaßt hat (vgl. *Ballerin.* P. IV. c. 2.). Der zweite Theil der Sammlung enthält 103 Dekretalen der Päbste von Damasus bis Gregor I. († 604), unter ihnen alle diejenigen, welche Dionysius in sein Werk aufgenommen hatte, und welche hieraus in die spanische Collektion übergegangen sind. — Ueber eine zu Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrh. verfaßte systematische, in 10 Bücher getheilte Abbreviatio der letztern vergl. *Ballerin.* P. IV. c. 5. und *Mansi* Concil. coll. T. VIII. col. 1179 sqq.

Die hier in den Hauptzügen entwickelte Geschichte dieser merkwürdigen Sammlung, namentlich die Thatsache ihrer allmähligen Entstehung schließt die Frage nach dem Verfasser derselben an sich schon aus; daß Isidor von Sevilla einen direkten Antheil an der

Vervollständigung derselben gehabt, ist durch nichts bewiesen; keine einzige Handschrift der ächten spanischen Kompilation bringt denselben irgendwie in eine Beziehung zur Abfassung der Sammlung, und die bereits oben erwähnte Aufnahme der Vorrede in die Etymologieen läßt hiefür ebensowenig einen Schluß auf die Verfasserschaft Isidor's zu, als dies der Fall ist in Beziehung auf die zahlreichen sonstigen in diesem Werke enthaltenen Beispiele und Belege aus fremden Werken. Isidor ist erst vom Verfasser der sogenannten falschen Dekretalen durch die erdichtete, den Namen jenes führende Vorrede mit der spanischen Sammlung, welcher er diese einverleibte, in Verbindung gebracht worden, seitdem sprach man von einer isidorischen, und nachdem die Fälschung entdeckt worden, von einer pseudoisidorischen Sammlung. Die bisherige Ausführung zeigt, daß die Bezeichnung „isidorisch“ für die ächte spanische Compilation, und in Folge dessen auch für die alte Uebersetzung der griechischen Kanones auf einem Irrthum beruht.

Die altbrittische, schottische und irische Kirche entwickelten ihre rechtliche Ordnung und Disciplin selbständig in eigenen Synoden, von denen nur wenige erhalten sind. Einige Kanonensammlungen aus dem 5. und 6. Jahrh. haben entschieden den Karakter von Bußordnungen und sind bereits oben im Artikel: Bußbücher berücksichtigt worden (vgl. meine Bußordnungen der abendländ. Kirche, Halle 1851. S. 5 u. ff.). In der angelsächsischen Kirche beruhte die kirchliche Disciplin lange Zeit ebenfalls auf einheimischen Concilien. Im 7. Jahrh. bereits wurde hier die Dionysische Sammlung benutzt, wie die Herdford'sche Synode (673) zeigt (meine Bußordnungen S. 24). Abgesehen von den Bußordnungen Theodor's, Beda's und Egberts (s. den Art.: Bußbücher) sind uns angelsächsische Kanonensammlungen nicht erhalten, und die dem Erzbischof Egbert von York († 767) zugeschriebenen Werke: De jure sacerdotali und Excerptiones sind zuverläßig fränkischen Ursprungs (vgl. meine Bußordnungen, S. 45). Dagegen ist eine irländische Sammlung zu erwähnen, welche wahrscheinlich dem 8. Jahrh. angehört und ein außerordentlich reiches Material enthält, die sogenannte Collectio canonum Hibernensium, von welcher bis jetzt nur Bruchstücke gedruckt sind (*d'Achery*, Spicileg. ed. de la Barre, T. I. p. 491 sqq., *Martene*, Thesaur. nov. T. IV. col. 1. sqq.). Dieselbe zerfällt in 65 Bücher oder Titel und behandelt das gesammte Gebiet der kirchlichen Disciplin. Die einzelnen Capitel sind entnommen der heiligen Schrift, den Werken des Clemens, Basilius, Hieronymus, Augustinus, Origines, Ambrosius, Cassianus, Isidorus, Patricius, Gildas, Theodorus von Canterbury u. A., den vitae patrum, vitae monachorum, zahlreichen griechischen, afrikanischen, gallischen, spanischen und irländischen Synoden und Dekretalen der Päbste. Die griechischen und afrikanischen Kanones sind theils aus der Dionysischen Sammlung, nicht selten mit der Bezeichnung des Dionysius als Quelle, theils aus der spanischen Collektion geschöpft. Dies Werk verdient sowohl wegen seiner Wichtigkeit für die Kenntniß der irischen Kirchendisciplin, als auch wegen vieler nur in ihm erhaltener gallischer, altbrittischer u. a. Kanones durch den Druck vollständig bekannt zu werden. Die Sammlung in 9 Büchern, von welcher *Ang. Mai* i. Spicileg. Roman. T. VI. p. 397 seqq. die Vorrede und die Capitelüberschriften mitgetheilt hat, ist vorzugsweise aus jener entnommen, von welcher sich Handschriften u. A. in Paris, de l'ancient fonds Nr. 3182, Sangerm. Nr. 121 u. 938, in St. Gallen, Nr. 243, in Cambrai, Nr. 619, in Darmstadt, Nr. 127 befinden.

Im fränkischen Reiche gab es schon vor der Reception des Dionysischen Werks außer der bereits oben erwähnten von Quesnell herausgegebenen Sammlung, zahlreiche Collektionen von Kanones griechischer, gallischer, spanischer Concilien und päbstlicher Dekretalen, die *Ballerinii* haben mehrere derselben beschrieben (P. II. c. 5 u. 10, vgl. auch meine Bußordnungen, S. 35), es bedarf hier aber keines näheren Eingehens in dieselben, da sie eine besondere Wichtigkeit und Verbreitung nicht erlangt haben und auch an sich kein sonderliches wissenschaftliches Interesse zu erwecken geeignet sind. Bereits oben habe ich hervorgehoben, daß wahrscheinlich im J. 802 auf der Reichssynode zu Aachen die vermehrte Dionysische Sammlung, wie sie Pabst Hadrian dem Kaiser Karl

v. Gr. zum Geschenk gemacht hatte, als offizieller Codex der fränkischen Kirche förmlich recipirt worden sey. Schon vorher finden wir seit dem Capitulare ecclesiasticum vom J. 789 eine umfassende und ausschließliche Benutzung derselben auf den Reichstagen und in den Kapitularien, und nach der Reception bezeichnete man sie vielfach vorzugsweise als den codex canonum oder liber canonum (meine Beiträge zur Gesch. der falschen Dekretalen, S. 9 u. ff. 58.). Neben ihr wurde übrigens am Ende des 8. Jahrh. auch die große spanische Sammlung im fränkischen Reiche bekannt, Bischof Rachion von Strasburg ließ sich im J. 787 eine Abschrift derselben anfertigen, welche, wie aus einer Aeußerung Hincmar's v. Rheims (Opusc. contra Hincmarum Laudun. c. 24. Opp. ed. Sirmond. T. II. p. 476) zu entnehmen ist, Riculf v. Mainz im fränkischen Reiche verbreiten ließ (meine Beitr. z. Gesch. d. falsch. Dekret. S. 53. 54.). Seitdem ergänzte und vermehrte man den Hadrianischen Codex canonum durch Abschnitte aus der Hispana (*Ballerin.* P. III. c. 5.). Eine besondere Wichtigkeit aber erhielt die letztere dadurch, daß gegen die Mitte des 9. Jahrh. im fränkischen Reiche mit ihr zahlreiche falsche Dekretalen vereinigt wurden; über diese sogenannte pseudoisidorische Sammlung s. den betreffenden Artikel. Der in diesen Sammlungen enthaltene kirchenrechtliche Stoff war zu massenhaft und zu wenig, oder doch nur chronologisch geordnet, es trat mithin sehr bald das Bestreben hervor, denselben durch Sichtung, durch zweckmäßige Auswahl der wichtigeren Bestimmungen und Ausscheidung zahlreicher Wiederholungen, sowie durch systematische Anordnung eine größere praktische Brauchbarkeit zu geben. Auf diese Weise sind zunächst im fränkischen Reiche im 8. und 9. Jahrh. eine große Anzahl systematischer Kanonensammlungen entstanden, von denen ich als die wichtigsten folgende hervorhebe:

Zunächst gehören hierher drei Sammlungen, welche mit einander nahe verwandt sind, 1) eine canonum collectio in 381 Capiteln, welche bald selbständig, bald als viertes Buch eines irrthümlich dem Erzbischof Egbert v. York zugeschriebenen Werkes vorkommt. Diese dem Ende des 8. Jahrh. angehörende Sammlung, welche ich in meinen Beiträgen zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen S. 3 u. ff. genauer beschrieben, und Richter herausgegeben hat (Antiqua canonum collectio... Marburg. 1844), ist besonders dadurch interessant, daß sie unmittelbar vom Abt Regino für dessen unten zu erwähnendes Werk benutzt wurde, und eine Reihe irrthümlicher Inscriptionen in diesem, welche in das Decretum Burchardi, und das Gratian'sche Dekret übergegangen waren, nur aus ihr erklärt und emendirt werden konnten. 2) Die sogenannte *Collectio Acheriana,* so genannt von ihrem Herausgeber d'Achery (Spicileg. ed. II. T. I. p. 510). Wie die vorige Sammlung, gehört auch diese, welche in zahlreichen Handschriften erhalten ist, wahrscheinlich dem Ende des 8. oder Anfang des 9. Jahrh. an; die einzelnen Kanones sind ohne Ausnahme der Hadrianisch-Dionysischen und der spanischen Sammlung entlehnt und in drei Bücher getheilt (s. meine angef. Beiträge, S. 9). 3) Die Kanonensammlung (*Poenitentialis*), welche Bischof Halitgar von Cambrai um's J. 825 in Folge einer Aufforderung des Erzbischofs Ebbo von Rheims verfaßte. Dieselbe besteht aus fünf Büchern, von denen die beiden ersten aus den Schriften Gregor's I. und Prosper's, die Vorrede dagegen und der größte Theil der drei letzten Bücher fast ganz aus der vorigen Sammlung entlehnt ist, außerdem ist noch das sub 1. erwähnte Werk benutzt. Sie ist abgedruckt in *Canisius,* lectiones antiq. ed. Basnage, T. II. P. II. p. 87 seqq. Vergl. über dieselbe und ihre mannigfache, zum Theil eigenthümliche Benutzung in späteren Werken meine Bußordn. S. 80 u. ff. Diesen drei Collektionen ist eigen eine besondere Berücksichtigung des Bußwesens, und sie sind wahrscheinlich durch die von mir a. a. O. 77 u. ff. karakterisirte damalige Beschaffenheit der Bußordnungen unmittelbar hervorgerufen worden (s. d. A. Bußbücher, Bd. 2. S. 467). Dasselbe gilt von mehreren Sammlungen des Hrabanus Maurus, namentlich dem *Liber poenitentium ad Otgarium* archiep. Mogunt. v. J. 841 und der *Epistola ad Heribaldum* v. J. 853 (Opp. Colon. 1626. T. VI. *Hartzheim*, Concil. Germ. T. II. p. 190). Auch sie sind größtentheils aus der Hadrianischen und spanischen Sammlung excerpirt, und

haben, wie die vorigen, vorzugsweise den Zweck, in Betreff der Bußdisciplin die sententiae patrum, canones und decretales wieder zur Geltung zu bringen. Ueber die fränkischen Bußbücher s. diesen Art.

Einen zum Theil ähnlichen Karakter haben die sogenannten *Capitula episcoporum.* Es sind dies kleine Kanonensammlungen, welche einzelne Bischöfe aus den vorhandenen größeren Werken zum Theil mit Benutzung eigener Verordnungen und des lokalen Rechts, zur Reglung der kirchlichen Disciplin für ihre Diöcesen, meist unter Zuziehung der Diöcesansynoden abfaßten (vgl. De capitularibus diatriba II. bei *Ang. Mai*, Scriptor. veter. nova collect. T. VI. P. II. p. 146 seqq.). Dahin gehören namentlich die *Statuta Bonifacii Mogunt.* v. J. 745 (abgedr. bei *Mansi*, Concil. T. XII. col. 383), die *Capitular. Theodulphi Aurel.* u. J. 797 (*Mansi* T. XIII. col. 993, *Baluz.* miscell. ed. Mansi, T. II. p. 99), Capit. *Ahytonis* (Hattonis, Attonis) *Basil.* u. 820 (*Mansi* T. XIV. col. 393, *Pertz*, Monum. T. III. p. 439, hier aber irrthümlich einer italien. Synode zugeschrieben), Capitula *Herardi Turonensis* v. J. 858 (*Baluz.* Capit. reg. Francor. T. I. col. 1283), Capit. *Hincmari Remens.* v. J, 852—877 (Hincm. Opp. ed. Sirmond. T. I. p. 709, *Mansi* T. XV. col. 475), Capit. *Walteri Aurel.* v. J. 871 (*Mansi* T. XV. col. 505), Capit. *Rodulfi Bituricens.* u. J. 870 (*Baluz.* Miscell. T. II. p. 104), Capitul. *Attonis Vercellens.* u. J. 940 (Opp. ed. Burontius del Signore, Vercell. 1768. T. II. p. 267). Die Sammlung des Bischof Remedius von Chur, welche zuerst Goldast (Rer. Aleman. script. T. II. P. II. p. 121) unter diesem selbst erfundenen Namen herausgegeben hat, und zuletzt Kunstmann (Tübingen 1836), ist nichts Anderes als ein Excerpt aus den falschen Dekretalen in 80 Kapiteln. S. unten das über die Kanonensammlung des Erzbischofs Rotger v. Trier Bemerkte. Ueber die Capitula *Angilramni* s. diesen Art.

Der große Einfluß der weltlichen Gewalt auf die kirchlichen Verhältnisse zur Zeit der Karolinger fügte zu den bisherigen kirchlichen Satzungen ein reichhaltiges, vielfach auch die kirchliche Disciplin umfassendes, Material hinzu in den Kapitularien der fränkischen Könige, welche seitdem in späteren Kanonensammlungen vielfach benutzt und excerpirt worden sind. Das praktische Bedürfniß rief schon früh auch hiefür systematische Zusammenstellungen hervor, zunächst eine des Abt's Ansegisus in vier Büchern (s. d. Art.), welche aber, da sie nur Kapitularien enthält, zu den Kanonensammlungen nicht gerechnet werden kann. Wohl aber verdient diesen Namen ein Werk, welches Benedictus Levita in Mainz in 3 Büchern, wie er selbst sagt, zur Ergänzung der Ansegisischen Sammlung verfaßt hat, für welches aber zum geringsten Theile die fränkischen Reichsgesetze benutzt sind, sondern nächst einigen deutschen Volksrechten und römischen Rechtsquellen, die Bibel, Schriften der Kirchenväter, Kanonensammlungen. (S. d. A. Bd. 2. S. 44.) Dies Werk hat ein besonderes Interesse durch die nahe Beziehung erhalten, in welcher dasselbe, wie noch jetzt Viele meinen, zur pseudoisidorischen Sammlung stehen soll, insofern namentlich diese in bedeutendem Umfange von Benedict excerpirt sey. Vergl. dagegen meine Beiträge zur Gesch. d. falsch. Dekretalen, S. 56 u. ff.

Seit dem 9. bis 12. Jahrhundert entstanden eine große Anzahl von Kanonensammlungen, welche ebenfalls den Zweck hatten, das überreiche in den zahlreichen früheren Werken zerstreute Material in Verbindung mit neueren kirchlichen Satzungen zu einem übersichtlichen und dem praktischen Bedürfnisse entsprechenden Ganzen zu vereinigen. Im Gegensatz zu den vorhin erwähnten compendiösen, meist nur lokalen Interessen dienenden systematischen Sammlungen, sind diese späteren großentheils von bedeutendem Umfange und von der Art, daß sie weit über die Grenzen der Diöcese, in welcher sie entstanden, hinaus benutzt werden konnten. Viele von ihnen haben eine große Verbreitung und damit eine hohe praktische Wichtigkeit erlangt; für die Zwecke dieser Encyklopädie wird es genügen, aus der Masse derartiger Sammlungen nur diejenigen hervorzuheben, welche ein besonderes wissenschaftliches Interesse zu erwecken geeignet sind. Dahin gehören etwa folgende: 1) die bis jetzt ungedruckte *Collectio Anselmo dedicata,* so genannt,

weil sie dem Archipräsul Anselmus, wahrscheinlich Anselm II. von Mailand (883—897) gewidmet ist. Sie ist ohne Zweifel in Italien verfaßt und besteht aus zwölf Büchern, deren einzelne Kapitel aus einer Handschrift der Hadrianischen, aber mit karthagischen, gallischen und spanischen Concilien aus der Hispana vermehrten Sammlung, aus den falschen Dekretalen, dem Registrum Gregor's I., zwei unter Zacharias (743) und Eugen (826) gehaltenen römischen Synoden, den Justinianischen Rechtsbüchern und dem Novellenauszuge Julian's entlehnt sind. Höchst wahrscheinlich ist aber das zuletzt erwähnte römisch-rechtliche Material erst später von einem andern Sammler hinzugefügt worden (vgl. Richter, Beitäge zur Kenntniß d. Quellen des canon. Rechts, Lpz. 1834, S. 36 u. ff., und Savigny, Gesch. d. Röm. R. i. M. Bd. 2. S. 288, B. 7. S. 71). Das Werk ist wichtig theils wegen der in ihr zuerst hervortretenden umfassenden Benutzung der Justinianischen Rechtsbücher, theils weil Burchard von Worms einen großen Theil seines Dekrets, von welchem weiterhin die Rede seyn wird, aus demselben entnommen hat; da Burchard's Werk fast ganz in das Decretum Gratiani übergegangen ist, so erhellt die Bedeutung der vorliegenden Sammlung für die Kritik des letzteren.

2) Die *Libri duo de causis synodalibus et disciplinis ecclesiasticis* des auch als Chronisten bekannten Regino, Abts von Prüm († 915). Die neueste Ausg. ist von mir besorgt (Lpz. 1840); vergl. außerdem meine Beiträge zur Gesch. d. vorgratian. Kirchenrechtsquellen Abh. 1. Auf Veranlassung des Erzbischofs Rathbod von Trier stellte Regino um's J. 906 aus den oben sub 1—3 bereits erwähnten fränkischen systematischen Sammlungen des 7. u. 8. Jahrhunderts aus fränkischen und deutschen Conciliensschlüssen, einigen falschen Dekretalen, den Kapitularien, dem Breviarium Alaricianum und Julian, aus Bußordnungen u. A. dies Werk zusammen, welches als Leitfaden (manualis codicillus, enkyridion, wie die an den Erzbischof Hatto von Mainz gerichtete Vorrede sagt) für den Bischof oder seine Stellvertreter bei Abhaltung der Visitationen und der Sendgerichte dienen sollte. Sowie die Thätigkeit des Bischofs sich hierbei theils in einer Beaufsichtigung der Kirchen und Kleriker seiner Diöces, theils in der Bestrafung der von Laien begangenen Sünden und Verbrechen äußerte, so theilte auch Regino seine Sammlung nach diesen beiden Hauptrichtungen in zwei Theile und stellte jedem derselben in der damaligen kirchlichen Praxis wahrscheinlich übliche Instruktionen voran, von denen die erste die einzelnen bei der Kirchenvisitation zu beachtenden Punkte angibt und zugleich die Hauptpflichten der Kleriker kurz berührt, die zweite ein Verzeichniß der bei den Sendgerichten nöthigen Fragstücke enthält. Dieses noch jetzt wegen ihrer unmittelbaren Beziehung auf die Sendgerichte und das in ihnen damals geltende Verfahren, sowie wegen ihrer Benutzung durch Burchard, interessante Werk hat später mancherlei Anhänge und Aenderungen erfahren, und ist in einer Reihe späterer Sammlungen vielfach excerpirt worden, so z. B. in einer ungedruckten in einer Wolfenbüttler Handschr. (int. Helmstad. nr. 454. saec. X.) enthaltenen Collektion von 248 Kap., deren erste 100 den von Goldast fälschlich dem Remedius von Chur zugeschriebenen Auszug aus den falschen Dekretalen bilden; die übrigen sind theils aus Regino excerpirt, theils aus ächten uud unächten Dekretalen, griechischen, afrikanischen, spanischen, gallischen, englischen und deutschen Concilien, und aus patristischen Schriften. Die Wichtigkeit dieser Sammlung für die Ergänzung einiger deutschen Concilienakten, und die Gründe, welche es wahrscheinlich machen, daß dieselbe der bisher vermißte *Liber ecclesiasticarum sanctionum* des Erzbischof Rotger von Trier sey, habe ich in den Krit. Jahrb. für deutsche Rechtswiss. Bd. 3. S. 485 hervorgehoben; vergl. auch meine angef. Beiträge S. 29, 162—164, 167 u. ff. und Phillips, Kirchenr. Bd. 4. S. 123 Anm. 13. Wegen anderer Sammlungen, in denen Regino benutzt ist, s. dieselben Beiträge, S. 20 u. ff.

3) Das *Decretum* (Liber decretorum collectarium) des Bischofs Burchard von Worms in 20 Büchern, dessen Abfassung zwischen 1012 und 1023 fällt, da die Formata im Lib. II. c. 227 die erstere Jahrzahl hat, das Concil von Seligenstadt vom Jahr 1023 in der Sammlung selbst noch nicht benutzt, wohl aber derselben als Anhang bei-

gefügt ist. Von der an den Probst Brunicho gerichteten Vorrede existiren zwei verschiedene Recensionen, deren eine in allen bisherigen Ausgaben steht, die andere von den *Ballerin.* P. IV. c. 12. n. 4. mitgetheilt ist. Letztere scheint die ursprüngliche, jene eine spätere Emendation zu seyn (Baller. a. a. O.). Veranlassung dieses Werks war, wie Burchard selbst in der Vorrede sagt, „quia canonum jura et judicia poenitentium in nostra dioecesi sic sunt confusa atque diversa et inculta, ac sic ex toto neglecta et inter se valde discrepantia et pene nullius auctoritate suffulta, ut propter dissonantiam vix a sciolis possint discerni. Unde fit plerumque, ut confugientibus ad remedium poenitentiae tam pro librorum confusione, quam etiam presbyterorum ignorantia nullatenus valeat subveniri." Das sehr bedeutende in 20 Bücher vertheilte Material umfaßt das gesammte Gebiet der kirchlichen Disciplin und Ordnung, und ist vorzugsweise aus der Collectio Anselmo dedicata entnommen. Letztere offenbar meint Burchard in seiner Vorrede, wo er von einem „nucleus canonum", welche von Einigen „corpus canonum" genannt werde, spricht. Außerdem sind besonders noch Regino und Bußordnungen benutzt (vergl. Richter, Beiträge S. 52 u. ff.). Eine Eigenthümlichkeit Burchard's ist die, daß er vielfach Concilienschlüsse, Excerpte aus den römisch-rechtlichen Sammlungen, den Kapitularien, und den Bußordnungen in den betreffenden Inscriptionen einem der älteren Päbste oder Concilien, oder einem Kirchenvater zuschreibt, offenbar, um hierdurch die Autorität dieser canones zu sichern und zu erhöhen. Viele der letztern sind dann mit den falschen Inscriptionen in spätere Sammlungen, namentlich in das Gratian'sche Dekret übergegangen. Besonders interessant ist das 19. Buch, welches eine Bußordnung bildet, von Burchard selbst mit dem Namen „Corrector" bezeichnet wird (Liber hic corrector vocatur et medicus, quia correctiones corporum et animarum medicinas plene continet), und vielfach auch als ein ganz selbständiges Werk vorkommt. Bemerkenswerth sind hier namentlich eine Reihe von Capiteln, welche die Unzuchtsfälle und die „consuetudines superstitiosae" betreffen; dieselben sind offenbar aus der kirchlichen Praxis entnommen und geben ein höchst karakteristisches Bild der damaligen sittlichen und geistigen Cultur; vergl. meine Bußordnungen, S. 90 u. ff. 628 u. ff. — Das Decretum Burchardi, von welchem bis jetzt gegen 30 Handschriften bekannt sind, ist öfters herausgegeben, Colon. 1543, fol., Paris. 1549, 8., Colon. 1560, fol., zuletzt nach der Pariser Ausgabe in der Patrologia ed. Migne, Tom. 140, Paris. 1853, col. 537 seqq.

4) Die ungedruckte *Collectio duodecim partium*, welche wahrscheinlich von einem Deutschen bald nach Beendigung der Burchard'schen Sammlung, aber noch vor dem, auch hier nicht benutzten, Concil von Seligenstadt (1023) verfaßt ist. Aug. Theiner hat in seinen Disquisitiones criticae (Rom. 1836) p. 308 seqq. auf die Wichtigkeit dieser Sammlung zuerst aufmerksam gemacht, er irrt aber darin, daß er dieselbe für die Quelle des Burchard'schen Dekrets hält, denn eine genauere Untersuchung hat ein umgekehrtes Verhältniß zwischen beiden dargethan (vergl. meine Beiträge, S. 34 u. ff.). Fast das ganze Werk Burchards ist in diese Collectio übergegangen, außerdem sind benutzt die Coll. Anselmo dedicata und Bußordnungen; besonders interessant aber ist dieselbe durch eine große Anzahl fränkischer und deutscher Concilienschlüsse und Capitularienfragmente, welche zum Theil, wie es scheint, unmittelbar aus den Akten und Originalien geschöpft sind (s. meine Beiträge, S. 40 u. ff.).

5) Die noch ungedruckte Sammlung des Bischofs Anselm von Lucca, des Zeitgenossen Gregors VII. († 1086), in 13 Büchern. Dieselbe ist dadurch besonders wichtig, daß sie fast ganz in das Gratian'sche Dekret übergegangen ist, und eine Reihe von päbstlichen Dekretalen enthält, welche, wahrscheinlich aus dem römischen Archive entnommen, erst aus ihr bekannt geworden sind. Die gewöhnliche Annahme, daß Anselm die ersten 6 Bücher aus der Coll. Anselmo dedicata, die 7 letzteren aus Burchard geschöpft habe, halte ich in ihrem ersten Theile, nach einer genauen Vergleichung beider Werke, für unbegründet. Vergl. *Ballerin.* P. IV. c. 13. Theiner a. a. O. S. 363.

Ang. Mai hat im Spicil. Rom. T. VI. p. 316 seqq. die Kapitelüberschriften abdrucken lassen.

6) Die ebenfalls noch ungedruckte Kanonensammlung des Cardinals *Deusdedit.* Dieselbe ist, wie die Vorrede zeigt, dem Pabste Victor III. (1086—1087) dedicirt und zerfällt in 4 Bücher. Nicht zu verwechseln mit dieser collectio canonum ist ein anderes unter Urban II. von demselben Autor verfaßtes Werk „adversus invasores, simoniacos reliquosque schismaticos“ in ebenfalls 4 Büchern. Vergl. *Ballerin.* P. IV. c. 14. Die reiche Benutzung der „in tomis Lateranensis Basilicae“, „in archivo sacri palatii Lateran.“ befindlichen Dokumente verleiht dieser Kanonensammlung, aus welcher übrigens Mehreres ebenfalls in das Decretum Gratiani übergegangen ist, ein besonderes Interesse. (*D. Zaccaria,* de duab. antiq. can. coll. P. II. bei *Galland.* de vetust. can. collect. ed. Mogunt. T. II. p. 743.)

7) Dem Bischof Ivo von Chartres († 1117) werden zwei Kanonensammlungen zugeschrieben, das *Decretum* in 17 Büchern, und die *Pannormia* in 8 Büchern. Bis jetzt ist das gegenseitige Verhältniß beider Werke noch immer bestritten, und wenn gleich die früher oft geläugnete Verfasserschaft Ivo's hinsichtlich der Pannormia gegenwärtig als feststehend angesehen werden kann, so ist dieselbe doch in der neueren Zeit in Beziehung auf das Decretum bezweifelt worden, namentlich deßhalb, weil ein so verworrenes, plan- und geistloses Werk des umsichtigen Verfassers der Pannormia unwürdig sey (vergl. *Ballerin.* P. IV. c. 16. Savigny, Gesch. d. röm. R. i. M. Bd. 2. S. 303 u. ff. Theiner, über Ivo's vermeintliches Dekret, S. 26 u. ff.). In meinen angef. Beiträgen S. 59 u. ff. habe ich dagegen die Autorschaft Ivo's aufrecht zu halten versucht. Hiernach beabsichtigte derselbe zunächst nur die Zusammenstellung eines möglichst reichhaltigen Materials, als Vorarbeit für die Pannormia. Zu diesem Zwecke benutzte er mehrere systematische Sammlungen, von denen aber nur Burchard als Quelle mit Sicherheit nachzuweisen ist, und stellte aus ihnen in 17 Rubriken den Stoff so zusammen, daß er die Ordnung und Reihenfolge der einzelnen Kapitel und die Eigenthümlichkeit jeder Sammlung beibehielt. Auf diese Weise sind fast ganze Bücher des Burchard'schen Werks unverändert aufgenommen, neben denen sich nicht selten ziemlich genau noch zwei und mehr ebenso zusammenhängende Quellenmassen unterscheiden lassen. Aus dieser Vorarbeit, welche für die Oeffentlichkeit gar nicht bestimmt war, stellte Ivo seine Pannormia in 8 Büchern zusammen, benutzte aber für das 3. und 4. Buch, wegen der besonderen Wichtigkeit der hier behandelten Lehren vom Primat, der Ordination der Bischöfe und Kleriker, ihrem gegenseitigen Verhältnisse und ihrer Stellung zum Pabste, noch außer der Collectio Anselmo dedicata, und der Coll. Anselmi die kirchliche Gesetzgebung seiner Zeit über jene Lebensfragen der Hierarchie. Beide Sammlungen Ivo's sind aber auch deßhalb bemerkenswerth, weil sie in umfassender Weise von Gratian benutzt worden sind. Das Decretum ist herausgegeben von *Molinaeus,* Lovan. 1661, fol. und von *Fronto* in den Opp. Ivonis, Paris 1647, fol., die Pannormia von Seb. Brandt, Bas. 1499, 4. und von *Melch. a Vosmediano,* Lovan. 1557, 8., beide stehen in der neuesten Ausg. der Werke Ivo's, in der Patrologia ed. Migne. T. 161. (Paris 1855, 4.), das Decretum nach der *Fronto*'schen die Pannormia nach dem zuletzt erwähnten Drucke.

8) Von Gratian ist ebenfalls, freilich in minderem Grade, benutzt eine andere noch ungedruckte Sammlung, welche unter dem Namen *Collectio trium partium* bekannt ist. Der erste Theil enthält päbstliche Dekretalen bis Urban II. († 1099) in chronologischer Ordnung, aber nur fragmentarisch in für jeden Pabst besonderen Capitelreihen, in gleicher Weise sind im 2. Theile chronologisch die Concilienschlüsse geordnet. Vielleicht sind diese beiden Theile eine chronologische Zusammenstellung der in einer uns unbekannten systematischen Sammlung enthaltenen Dekretalen- und Kanonenexcerpte (s. meine Beiträge S. 49). Der dritte Theil bildet eine selbständige Kanonensammlung, und ist ein Excerpt aus Ivo's Dekret, nicht, wie Theiner (a. a. O. S. 17 u. f.) behauptet, aus

Burchard geschöpft und Quelle der Ivo'schen Sammlungen (vergl. meine Beiträge 3. Abh. Savigny a. a. O. Bd. 2. S. 311 u. ff.).

9) Vielfach benutzt von den Correctores Romani (s. d. Artikel: Kanonisches Rechtsbuch) ist eine von einem Cardinalpriester Gregorius nach dem Jahre 1124 vorzugsweise aus der Coll. Anselmi und Anselmo dedicata verarbeitete, noch ungedruckte, Sammlung in 8 Büchern, welche in der Regel unter dem Namen „*Polycarpus*" citirt wird, da der Verf. in seiner an den Bischof Didacus von Compostella gerichteten Vorrede, seinem Werke diesen Namen selbst beigelegt hat (vergl. *Ballerin.* P. IV. c. 17. *Theiner,* Disquis. crit. p. 341. Phillips a. a. O. S. 36, Anm. 58, 59).

10) Das Werk des Algerus, Scholastikers zu Lüttich († vor 1128) *de misericordia et justitia* ist keine eigentliche Kanonensammlung, sondern ein selbständiges System der kirchlichen Disciplin in 3 Büchern, dessen einzelne Sätze durch Excerpte aus ächten und unächten Dekretalen, Schriften der Kirchenväter und einigen Concilienschlüssen bewiesen werden, welche, wie es scheint aus Burchards und Anselms Collectionen entlehnt sind. Richter hat in s. Beiträgen S. 7 u. ff. zuerst eine nicht unerhebliche Benutzung dieses Werks durch Gratian nachgewiesen. Sie ist abgedruckt in *Martene,* Thesaur. anecd. T. V. p. 1020. — Vergl. über eine große Anzahl anderer Kanonensammlungen Walter, Kirchenr. §. 100.

Ueberblicken wir diese lange Reihe von Sammlungen, welche verschiedenen Jahrhunderten und Ländern angehören, so kann es nicht auffallen, daß das Bedürfniß eines Werkes, welches mit Beseitigung dessen, was in Folge der Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse unpraktisch geworden war, oder was eine nur lokale Bedeutung hatte, das wirklich Praktische und Anwendbare aus den früheren Collectionen zusammenstellte, sehr lebhaft hervortrat. Dazu kamen die vielfachen Widersprüche unter den einzelnen canones, welche die Handhabung der kirchlichen Disciplin außerordentlich erschwerten. Sicardus († 1215, s. d. Art. Glossen und Glossatoren, Bd. V. S. 192) klagt in seiner Summa canonum über die „desuetudo juris canonici; venerat enim in desuetudinem, ut ecclesiastica negotia potius consuetudinibus, quam canonibus regerentur" (Phillips a. a. O. S. 140, Anm. 3). Diesen Uebelständen suchte Gratian, ein Mönch im Kloster St. Felix zu Bologna abzuhelfen. Ob derselbe dem Camaldulenser- oder dem Benediktinerorden angehörte, ist bestritten, jedoch ist das Erstere wahrscheinlicher (s. *Sarti,* de clar. archigymnas. Bonon. professoribus T. I. P. I. p. 261, dagegen *Savioli,* Annali Bolognesi, Bass. 1784, T. I. P. I. p. 361). Auch die Zeit der Abfassung dieses Werks ist controvers, indem diese in das Jahr 1127, oder 1130, oder 1141, 1151, 1161 gesetzt wird. Mit Unrecht hat man sich vielfach auf eine von Gratian in seinem Decretum nach c. 31. C. II. qu. 6. angeführte Appellationsformel berufen, in welcher die Jahrzahl 1105, oder nach andern Handschriften 1141 oder 1161 genannt ist; denn für die Entstehungszeit des Dekrets beweist diese Formel nichts, da Gratian dieselbe füglich aus einem andern Werke entnommen haben konnte (vergl. Savigny a. a. O. Bd. 4. S. 132 u. ff.). Das einzige bestimmte Zeugniß ist die Aeußerung des Huguccio in seiner Summa zu der eben angeführten Stelle des Dekrets, daß letzteres abgefaßt sey zu der Zeit, wo Jakobus in Bologna das römische Recht, und Roland Bandinelli, welcher um's Jahr 1150 Cardinal wurde (der nachmalige Pabst Alexander III.), die Theologie lehrte, woraus sich als Abfassungszeit ungefähr die Mitte des 12. Jahrh. ergeben würde (s. Phillips, Bd. 4. S. 144 u. ff.). Sehr früh kommt dies Werk unter dem Namen „discordantium canonum concordia" vor (Savigny, Bd. 3. S. 515), außerdem aber als Decreta (c. 6. X. De despons. impub. IV. 2.), Liber decretorum, Volumen decretorum, die gewöhnlichste Bezeichnung ist: *Decretum Gratiani.* Dasselbe ist vorzugsweise aus den oben sub nr. 3, 5, 7, 8—10. erwähnten Sammlungen zusammengestellt, und zerfällt in 3 Theile, von denen der erste in 101 Distinctiones, und jede dieser in canones zerfällt. Die ersten 20 Distinktionen bilden eine Art von Einleitung über die Quellen des Rechts, die übrigen 81 behandeln die Lehre von den kirchlichen Personen,

und diesen Abschnitt bezeichnet Gratian selbst wiederholt als *Tractatus ordinandorum* (Phillips a. a. O. S. 158, Anm. 25). Der zweite Theil zerfällt in 36 causae (Rechtsfälle), deren jede Gratian in eine Reihe von quaestiones (Rechtsfragen) auflöst, welche er durch canones beantwortet. In diesem Abschnitt ist, freilich unter vielfacher Beimischung anderer Gegenstände, besonders behandelt die Lehre von der geistlichen Gerichtsbarkeit, den kirchlichen Verbrechen und dem gerichtlichen Verfahren, von causa 27 an das Eherecht, welchen letzteren Theil Gratian selbst den Tractatus conjugii nennt (zu c. 20. Dist. 4. De consecr.). In der causa 33. qu. 3. hat Gratian einen besonderen Tractatus de poenitentia eingerückt, welcher in 7 Distinktionen zerfällt. Der dritte Theil, De consecratione, umfaßt die Religionshandlungen, namentlich die Sakramente, in 5 Distinktionen. In der Summa des Sicardus ist die Notiz enthalten, daß die Eintheilung des ersten und dritten Theils in distinctiones von Paucopalea, die des zweiten Theils in causae aber von Gratian herrühre (Phillips S. 156, Anm. 19). Eine Eigenthümlichkeit dieses Werkes besteht darin, daß Gratian sich nicht begnügte, die einzelnen canones zur Erläuterung der betreffenden Lehren zu sammeln und nach einem gewissen, freilich sehr mangelhaften Systeme zu ordnen, sondern daß er selbst in den beiden ersten Theilen diese Lehren durch meist kurze Erörterungen (dicta Gratiani) behandelt, und an diese die canones als Beläge anschließt; vielfach tritt in diesen dicta auch das Bestreben hervor, die in den Kanones hervortretenden Widersprüche auszugleichen und zu beseitigen.

Wie sehr das Decretum, trotz der mancherlei Mängel, dem praktischen Bedürfnisse entsprach, zeigt der Beifall und die Verbreitung, welche es erlangte. Die älteren Sammlungen wurden durch dasselbe verdrängt, und das Werk, welches der Cardinal Laborans im Jahre 1182 in 6 Büchern herausgab, und welches im Wesentlichen das im Dekret enthaltene Material in besserer Anordnung enthielt (vgl. *Theiner,* Disquis. crit. p. 401 sqq.), blieb gleichwohl unbeachtet. Ganz besonders aber verdankte das Dekret seine allgemeine Anerkennung und praktische Wichtigkeit dem Einflusse der Doktrin.

Dasselbe erschien zu derselben Zeit, wo namentlich Bologna der Mittelpunkt der berühmten Legistenschule war. Die geistige Thätigkeit der Glossatoren des römischen Rechts wurde Vorbild und Muster für die wissenschaftliche Behandlung auch des Gratian'schen Dekrets, Gratian selbst hielt zuerst Vorträge über sein Werk und wurde so Begründer einer neuen Schule der Kanonisten oder Dekretisten, welche, neben ihren Vorlesungen, nach der Methode der andern Schule auch durch Glossen die einzelnen Theile des Dekrets erklärten und erläuterten (s. über die Glossatoren des Decretum den Art.: Glossen und Glossatoren des römischen und kanonischen Rechts, Bd. V. S. 191). Hierdurch wurde dasselbe in den weitesten Kreisen bekannt, und seine Autorität mußte auch in der Praxis um so mehr gehoben und gesichert werden, als die Päbste selbst dasselbe benutzten und in ihren Dekretalen citirten (c. 6. X. De despons. impub. IV. 2.; c. 20. X. De elect. I. 6.) Gleichwohl ist dasselbe nie von irgend einem Pabste ausdrücklich bestätigt, oder als authentischer Codex der Kirche recipirt worden; schon *Joann. Andreae* († 1348) sagt in s. Novella in c. 2. X. De rescript. (I. 3.): Non obstat, si dicis, librum decretorum fuisse per Papam approbatum, quia nec hoc constat. Auch von Eugen III., unter welchem Gratian sein Werk wahrscheinlich vollendete, ist eine solche Bestätigung nicht erfolgt, da das Calendarium archigymnas. Bonon., welches allein von einer solchen Bestätigung berichtet, ein von Alex. Machiavelli († 1766) erdichtetes Werk ist (vergl. Savigny Bd. 3. S. 11). Es war vorzugsweise der Einfluß der Schule, welchem das Decretum auch seine Anwendung in der Praxis verdankte. Sehr früh schon wurden von Andern, namentlich von einem Schüler Gratian's, Paucopalea, einzelne canones zur Ergänzung hinzugefügt, anfangs wahrscheinlich unter der Form von Marginalglossen, später aber in den Text selbst aufgenommen, mit der Bezeichnung: *Palea*, welche gewiß auf jenen Paucopalea zurückzuführen, und nicht, wie früher Manche wollten, durch P. alia (post alia) zu erklären oder wörtlich mit Spreu

zu übersetzen ist (*Bickell,* Progr. de paleis, Marb. 1827). Da aber die älteren Handschriften weniger solcher Paleae haben, als jüngere, so ist anzunehmen, daß man auch die nach Paucopalea von Anderen eingeschalteten Zusätze mit dem hiefür gebräuchlich gewordenen Ausdrucke bezeichnet habe. Sarti (a. a. O. S. 280) theilt aus einem Cod. Casanat. des Dekrets eine Marginalglosse zu c. 10. C. XX. qu. 1. mit, worin es heißt: „Et vocatur Palea a suo auctore, scilicet discipulo Gratiani, qui Paucopalea vocabatur....“ In der Vorrede zu einer in einem Mainzer Codex enthaltenen Summa zum Dekret ist von Paucopalea gesagt: „Nihilominus et quaedam decreta apposuit, quae licet non sint minoris auctoritatis quam alia hic posita, tamen quia a principali auctore hujus libri non sunt, non leguntur (Savigny a. a. O. Bd. 3. S. 515 Anm.). Daß diese Zusätze übrigens sehr bald nach Gratian dem Dekret eingefügt wurden, zeigt das etwa 30 Jahr jüngere Werk des Cardinals Laborans, in welches bereits die Mehrzahl der Paleae aufgenommen worden sind (Theiner a. a. O. S. 435). Die Citirmethode hinsichtlich des Dekrets ergibt sich aus der oben angeführten Eintheilung und Anordnung des Materials von selbst. Kanonen aus dem ersten Theile werden citirt, z. B. c. 3. Dist. XXVI, aus dem zweiten Theile: z. B. c. 1. C. IV. qu. 4., aus dem tractatus de poenitentia, c. 1. Dist. II. De poenit., aus dem dritten Theile: c. 3. Dist. I. De consecr., früher wurden allgemein die canones nicht nach den Zahlen, welche überhaupt erst später im Dekret beigefügt sind, sondern nach den Anfangsworten bezeichnet.

So groß auch das Ansehen und die praktische Bedeutung des Decretum Gratiani anfänglich war, so fiel dasselbe doch in eine, durch eine fruchtbare gesetzgeberische Thätigkeit der auf der Höhe ihrer Macht stehenden Päbste ausgezeichnete Zeit, die päbstlichen Dekretalen seit dem 12. Jahrhundert enthielten ein neues außerordentlich reiches kirchenrechtliches Material, welches die bisherige kirchliche Disciplin vielfach modificirte und weiter entwickelte, und so mußte sehr bald das Werk Gratians, welches bei seinem Erscheinen gewissermaßen den ganzen geltenden Rechtsstoff der Kirche umfaßte, und insofern als Corpus juris canonici angesehen werden konnte (Sarti a. a. O. App. p. 214), theils als antiquirt, theils unvollständig erscheinen, und das Bedürfniß neuer Sammlungen hervortreten, welche, da sie fast ausschließlich Dekretalen und unter päbstlicher Autorität abgefaßte Concilienschlüsse enthalten, vorzugsweise, im Gegensatze zu den früheren Kanonensammlungen, *collectiones decretalium* genannt wurden. Aus der Reihe solcher vor Gregor IX. entstandenen Sammlungen (s. Walter, Kirchenr. §. 105.) sind besonders folgende fünf hervorzuheben:

1) Das um's Jahr 1190 vollendete *Breviarium extravagantium* des Bernardus, Probst von Pavia († als Bischof von Pavia 1213). Der Beiname „*Circa*“, welcher früher demselben vielfach gegeben wurde, beruht auf einem Mißverständnisse (s. *Richter,* De ined. decret. coll. Lips. Lips. 1836. p. 1. not. 4.). Die Bezeichnung „extravagantium“ rührt daher, weil in die Sammlung vorzugsweise solche, namentlich neuere Dekretalen aufgenommen waren, welche nicht im Dekret Gratians standen (extra decretum vagantes). Bernardus benutzte für sein Werk, durch welches er das Dekret zu ergänzen und zu vervollständigen beabsichtigte, theils einige ältere Collectionen, von denen er das Corpus canonum (wahrscheinlich die Collectio Anselmo dedicata) und Burchard ausdrücklich nennt (Phillips, S. 212, Anm. 16), theils besonders für die neueren Dekretalen drei nach Gratian verfaßte Sammlungen, den sogenannten Appendix Concilii Lateranensis in 50 Theilen (vergl. *Theiner,* Disquis. crit. p. 4 seqq.), die von Richter zuerst aufgefundene, aus jener geschöpfte sogenannte Collectio Lipsiensis in 65 Titeln (*Richter,* De ined. decr. coll. L. Lips. 1836), und die sogenannte Collectio Cassellana, welche wiederum größtentheils ein Auszug aus der 2. Sammlung ist (s. Richter a. a. O. cap. IV.). Bei Anordnung des Materials in Bücher (5), Titel und Kapitel nahm der Verfasser ohne Zweifel den Justinianischen Codex zum Muster, und der Einfluß auch der Pandekten ist ersichtlich in den diesen nachgebildeten Titeln: De verborum significatione und De regulis juris. Der Stoff ist in den 5 Büchern in der Art vertheilt, daß

das erste Buch im Wesentlichen von den kirchlichen Aemtern und „de praeparatoriis judiciorum“, das zweite von den Gerichten und dem gerichtlichen Verfahren, das dritte von den Klerikern und Mönchen, das vierte vom Eherecht, das fünfte von den Verbrechen und Strafen handelt, ein System, welches in den spätern Dekretalensammlungen ebenfalls beibehalten, und in dem Verse: Judex, Judicium, Clerus, Connubia (Sponsalia), Crimen zusammengefaßt wurde. Bernardus schrieb über sein Werk selbst eine Summa, dasselbe wurde von der Schule in Bologna recipirt, und erhielt als erste anerkannte Extravaganten-Sammlung die Bezeichnung Volumen primum oder Compilatio prima. Von den Glossatoren derselben sind vorzugsweise zu nennen Melendus, Laurentius, Vincentius, Alanus, Richardus, Joannes Faventinus, Tancredus (vgl. Phillips S. 216 u. ff.). Das Breviarium ist in den unten zu erwähnenden Gesammtausgaben der vorgregorianischen Compilationes gedruckt, eine neue Ausgabe wurde begonnen, aber leider nicht vollendet von J. A. Riegger, Freiburg 1779.

2) Im Auftrage von Innocenz III. verfaßte der päbstliche Notar Petrus Collivacinus aus Benevent eine Sammlung der von Innocenz in den ersten 11 Regierungsjahren erlassenen Dekretalen (seit 1198). Hiefür benutzte er theils die Arbeit des Rainerius, Diakons von Pomposi (Theiner a. a. O. S. 19), welche in 41 Titeln Dekretalen desselben Pabstes aus dessen drei ersten Regierungsjahren enthielt, theils die Sammlung des Bernhardus, Archidiakons von Compostella, welche die Dekretalen des Innocenz bis zum zehnten Jahre dieses Pontificats umfaßte, theils die Regesten selbst bis zum Jahre 1210. Die beiden erwähnten Zwischensammlungen waren von der Schule nicht anerkannt worden, die Arbeit des Bernhardus wenigstens nur vorübergehend als Compilatio Romana (Phillips S. 225). Der Grund dieser Nichtannahme, sowie des von Innocenz an Petrus gerichteten Auftrags zur Abfassung einer neuen Zusammenstellung lag wahrscheinlich darin, daß jene Sammlungen auch unächte Dekretalen enthielten. Innocenz sandte die neue Arbeit im Jahre 1210 nach Bologna, und erklärte in seiner an die magistri und scholares von Bologna gerichteten Bulle, daß diese Dekretalen von Petrus „fideliter“ aus den Regesten gesammelt seyen, „quas ad cautelam vobis sub bulla nostra duximus transmittendas, ut eisdem absque quolibet dubitationis scrupulo uti possitis, cum opus fuerit tam in judicio quam in scholis“ (Theiner S. 20). Diese Sammlung wurde von der Schule recipirt, und erhielt den Namen Compilatio tertia (vgl. Theiner S. 129 ff.).

3) Ihrem Inhalte nach steht zwischen beiden Sammlungen eine andere, welche, obgleich erst nach der zuletzt erwähnten Compilation verfaßt, Compilatio secunda oder mediae decretales genannt wurde (Theiner S. 23 ff.). Dieselbe enthält Dekretalen von Alexander III. († 1181) bis Cölestin III. († 1198). Zwar waren die Briefe dieser Zwischenpäbste bereits vom Magister Gilbertus, einem Engländer, nach dem System der Compilatio prima in 5 Büchern zusammengestellt (nach 1203), sowie auch von einem andern, ebenfalls in Bologna lehrenden Engländer, Alanus; allein diese beiden Sammlungen, von denen die erste von Theiner in Brüssel entdeckt (a. a. O. S. 121), die zweite unbekannt ist, wurden von der Schule nicht recipirt. Die vorhandene Lücke füllte Johannes Gallensis (Wallensis, aus Wales) durch eine auf der Grundlage der beiden oben erwähnten Collectionen gearbeitete neue Zusammenstellung jener Zwischendekretalen aus, welche von der Schule als Compil. secunda, wie schon erwähnt, anerkannt worden ist. Der Hauptglossator der zweiten und dritten Compilation ist Tancred (Phillips S. 227, 228).

4) Nach dem vierten Lateranensischen Concil (1215) wurde eine neue Sammlung veranstaltet, welche nach dem gewohnten Systeme die Kanones desselben und die von Innocenz seit 1210 erlassenen Dekretalen enthielt. Ihr Verfasser ist unbekannt, sie wurde aber als Compilatio quarta in Bologna anerkannt und von Johannes Teutonicus (Semeca) glossirt (s. d. Art. Glossen und Glossatoren, Bd. V. S. 192). Diese vier ersten recipirten Compilationen sind zuerst herausgegeben von Ant. Augustinus

(Ilerdae 1567, auch in den Opp. Lucc. 1769, T. IV.), sodann von Labbé (Antiquae collectiones decretalium cum Ant. August. et J. Cujacii not. et emend. Paris. 1609, 1621).

5) Im Jahre 1226 sandte Honorius III. eine Sammlung, welche seine eigenen Dekretalen und Constitutionen Kaiser Friedrichs II., welche dieser im Jahre 1220 bereits auf den Rath des Pabstes zur Reception nach Bologna geschickt hatte, enthielt, ebendorthin. Dieselbe wurde zwar von der Schule als Compilatio quinta anerkannt und glossirt, allein sehr bald, mit den übrigen Compilationen durch die folgende offizielle Dekretalensammlung Gregors IX. verdrängt. Sie ist herausgegeben von Cironius (Tolosae 1645) und von J. A. Riegger (Vindob. 1761). Ueber das gegenseitige Verhältniß dieser fünf Sammlungen vergl. die Tabelle bei Phillips S. 236 u. ff.

Im Jahre 1230 beauftragte Gregor IX. seinen Kapellan und Pönitentiar Raymund von Pennaforte (s. Phillips S. 258 u. ff.) mit Abfassung einer neuen Dekretalensammlung. Der Zweck und die Veranlassung derselben ist deutlich in der Publikationsbulle des Pabstes ausgesprochen: „Sane diversas constitutiones et decretales epistolas praedecessorum nostrorum, in diversa dispersas volumina, quarum aliquae propter nimiam similitudinem, et quaedam propter contrarietatem, nonnullae etiam propter sui prolixitatem, confusionem inducere videbantur, aliquae vero vagabantur extra volumina supradicta, quae tanquam incertae frequenter in judiciis vacillabant, ad communem et maxime studentium utilitatem per dilectum filium fratrem Raymundum.... illas in unum volumen resecatis superfluis providimus redigendas, adjicientes constitutiones nostras et decretales epistolas, per quas nonnulla, quae in prioribus erant dubia, declarantur.“ Demnach verarbeitete Raymund die fünf älteren Compilationen in Verbindung mit den Gregorianischen Dekretalen in eine Sammlung, mit Beibehaltung des seit dem Breviar Bernhard's üblichen, und im Einzelnen durch Aenderung und Hinzufügung einzelner Titel verbesserten Systems. Eine große Anzahl von Kapiteln der älteren Sammlungen sind, weil überflüssig, und um Wiederholungen oder Widersprüche zu vermeiden, weggelassen, andere ältere Dekretalen sind, um sie mit dem neuesten Recht in Einklang zu bringen, interpolirt, die widersprechenden Stellen gestrichen oder geändert; von vielen weitläufigen Dekretalen wurden nur die entscheidenden Stellen, mit Ausscheidung namentlich der Species facti, aufgenommen, viele Briefe wurden je nach den in ihnen enthaltenen verschiedenen Bestimmungen zerlegt, und die einzelnen Stücke in die betreffenden Titel vertheilt. Daß dies Verfahren, namentlich auch die in der Regel durch die Worte: „Et infra“ angedeutete Weglassung der sogenannten partes decisae, durch welche ein meist sehr wichtiges Interpretationsmittel entzogen wurde, unangemessen war, kann nicht geläugnet werden, allein der sehr heftige Tadel, welcher deßhalb über Raymund ausgesprochen worden ist, erscheint darum als zum Theil übertrieben und ungerechtfertigt, weil diese Abkürzungen und Zerstückelungen bereits bei seinen Vorgängern, namentlich in der Compil. I. und III. vorkommen, überhaupt aber diese Methode demselben von Gregor selbst vorgezeichnet worden war (vgl. hierüber Phillips S. 267—314). Diese „Decretalium Gregorii IX. compilatio“ übersandte der Pabst im Jahre 1234 an die Universität Bologna mit der bereits oben erwähnten Bulle, welche am Schlusse die Bestimmung enthält: „Volentes igitur, ut hac tantum compilatione universi utantur in judiciis et in scholis, districtius prohibemus, ne quis praesumat aliam facere absque auctoritate sedis apostolicae speciali“, wodurch also die bisherige Autorität der fünf älteren Compilationen, von denen die dritte und fünfte sogar von Päbsten selbst publizirt worden waren, aufgehoben wurde. Seitdem wurde diese neue Sammlung auf den Universitäten wie in der Praxis eingeführt. Obgleich die aus den früheren Sammlungen aufgenommenen Capitel bereits glossirt waren, so mußte sich diese ältere Glosse doch in Folge der oben karakterisirten Methode Raymunds vielfach als unbrauchbar erweisen, die neueren Dekretalen Gregors waren überdies noch gar nicht glossirt, es ist deßhalb sehr erklärlich, daß nun die Gregorianische Sammlung als Ganzes glossirt wurde. Vergl. hierüber d. Art. Glossen und Glossatoren,

Bd. V. S. 192, 193 und Phillips S. 315 u. ff. Daraus, daß die Gregorianische Compilation an die Stelle der älteren Extravagantensammlungen getreten war, erklärt sich die Citirweise jener, z. B. c. 1. X. (Extra, d. h. Extravagantium) De praesumpt. (II. 23.).

Die gesetzgeberische Thätigkeit der folgenden Päbste machte sehr bald Anhänge und Supplemente zur vorigen Sammlung nothwendig, welche zunächst als besondere Sammlungen von den betreffenden Päbsten den Universitäten zugesandt wurden, aber bestimmt waren, in die Gregorianische Compilation an den entsprechenden Orten eingereihet zu werden. Einen solchen Anhang überschickte zuerst Innocenz IV. der Universität Paris im Jahre 1245, enthaltend seine eigene in der Streitsache des Erzbischofs von Rheims und dessen Suffraganen am 1. Mai d. J. erlassene Dekretale und eine Dekretale Gregors IX.; derselbe wurde nachher durch die Beschlüsse der Synode von Lyon von demselben Jahre vermehrt, und so wiederum von Innocenz den Universitäten zugesandt, welche ihn recipirten und glossirten (namentlich Henricus Hostiensis, vergl. Phillips S. 345 u. ff.). In gleicher Weise wurden die Dekretalen der folgenden Päbste, Alexanders IV., Urbans IV. und Clemens IV. in besondere Sammlungen vereinigt; Gregor X. übersandte die auf der zweiten Synode von Lyon im Jahre 1274 gefaßten Beschlüsse den Universitäten; dieselben wurden glossirt von Garsias Hispanus; dasselbe endlich war der Fall mit einer aus fünf Dekretalen des Pabstes Nicolaus III. bestehenden Sammlung (vergl. Theiner S. 73—77). Alle diese Compilationen wurden aber regelmäßig nur als Anhänge zur Gregorianischen Sammlung behandelt, und eine Einreihung in diese läßt sich in einigen Handschriften nur hinsichtlich des vorhin erwähnten Anhangs von Innocenz IV. nachweisen (Jacobson, Gesch. d. Quellen des Kirchenrechts d. preuß. Staats Th. 1. Bd. 1. S. 14. Anm. 11. Theiner S. 65).

Dieselben Gründe, welche die Verarbeitung der vorgregorianischen Dekretalensammlungen in der Compilatio Gregorii IX. veranlaßt hatten, bewogen Bonifacius VIII., die nachgregorianischen Dekretalensammlungen mit seinen eigenen zahlreichen Briefen ebenfalls zu einem Ganzen verbinden zu lassen. In der an die Universitäten Bologna und Paris gerichteten Publikationsbulle dieser neuen Sammlung hebt Bonifacius besonders die in Beziehung auf die Aechtheit vieler Dekretalen vorhandene Unsicherheit hervor; er habe daher alle diese Dekretalen durch eine aus dem Erzbischof Wilhelm von Embrun, dem Bischof Berengar von Bezières und dem Vicekanzler Richard von Siena bestehende Commission*) prüfen lassen, „et tandem, pluribus ex ipsis, quum vel temporales aut sibi ipsis vel aliis juribus contrariae, seu omnino superfluae viderentur, penitus resecatis, reliquas, quibusdam ex eis abbreviatis, et aliquibus in toto vel in parte mutatis, multisque correctionibus, detractionibus et additionibus, prout expedire vidimus, factis in ipsis, in unum librum cum nonnullis nostris constitutionibus .... redigi mandavimus et sub debitis titulis collocari.“ Im Februar des Jahres 1298 veröffentlichte der Pabst diese, nach dem Gregorianischen System in fünf Bücher, Titel und Capitel abgetheilte Sammlung unter dem Namen „Liber sextus“, weil durch sie die fünf Bücher der Dekretalen Gregors IX. ergänzt und vervollständigt werden sollten. Daher erklärt sich die Citirweise der einzelnen Capitel dieser Compilation, z. B. c. 1. De haereticis in VIto. (V. 2.). Am Schlusse der oben erwähnten Bulle bestimmt der Pabst, daß die Universitäten diese Sammlung in den Schulen und Gerichten gebrauchen, außer denjenigen Dekretalen aber, welche in derselben enthalten oder in ihr ausdrücklich reservirt seyen,

---

*) Auch der berühmte Legist Dinus wurde vom Pabst hinzugezogen, wahrscheinlich aber, da derselbe des kanonischen Rechts unkundig war, wohl nur, um zu der Sammlung einen Anhang zu verfassen. In der That bildet der Titel De regulis juris, welcher größtentheils Sätze des römischen Rechts enthält, und über welchen Dinus selbst einen Commentar geschrieben hat, einen Anhang, welcher hiernach von Dinus gearbeitet zu seyn scheint. S. Savigny a. a. O. Bd. 5. S. 449 u. ff.

keine andere seit der Gregorianischen Compilation erlassenen Constitutionen oder Briefe annehmen oder für Dekretalen halten sollen. — Vgl. überhaupt Phillips S. 355 u. ff. und über die Glossatoren dieses Liber sextus d. Art. Glossen und Glossatoren Bd. V. S. 193.

Nach Publikation des Liber sextus erließ Bonifacius noch eine Reihe Dekretalen, unter ihnen die berühmte „Unam sanctam" gegen Philipp von Frankreich v. J. 1302, ebenso sein Nachfolger Benedikt XI.; diese wurden gesammelt und als Constitutiones extravagantium libri sexti in den Handschriften den letztern hinzugefügt, und (16 an der Zahl) vom Cardinal Johannes Monachus glossirt (Phillips S. 373 u. ff.). Während dieser Sammlung ein offizieller, authentischer Karakter ganz abging, ließ Clemens V. (1305—1314) die Schlüsse der Synode von Vienne vom Jahre 1311, sowie seine eigenen Dekretalen nach früherer Weise und dem herkömmlichen Systeme in fünf Büchern ordnen, publicirte sie im Jahre 1313, wie es scheint unter dem Namen Liber septimus, in einem im Castrum de Montiliis abgehaltenen Consistorium, und übersandte sie den Universitäten zu Orleans und Paris (s. Phillips S. 378, 379. Jacobson im Rechtslexikon Bd. 8. S. 757). Es scheint aber, als ob Clemens die weitere Verbreitung selbst verhindert und eine neue Redaktion beabsichtigt habe, welche aber erst nach seinem Tode unter seinem Nachfolger Johann XXII. vollendet wurde, welcher diese Sammlung im Jahre 1317 an die Universitäten Bologna und Paris versandte. Anfangs scheint dieselbe den Namen Liber septimus geführt zu haben (s. Phillips S. 378, Anm. 33, 386, 387), durch die Glosse selbst wurde aber die seitdem gebräuchliche Bezeichnung Constitutiones Clementinae eingeführt; dem zufolge werden die Kapitel derselben mit dem Beisatz „in Clementinis" citirt, z. B. c. 2. De judiciis in Clement. (II. 1.) oder Clement. 2. De judic. Der große Unterschied zwischen dieser und allen früheren offiziellen Sammlungen liegt darin, daß letztere in gewisser Weise den Karakter exklusiver Gesetzbücher hatten, durch welche alle nicht aufgenommenen Extravaganten beseitigt werden sollten, erstere dagegen die seit dem Liber sextus erschienenen Extravaganten nicht ausschloß. Die Clementinen enthielten ohnehin außer den Vienner Kanones nur Dekretalen von Clemens V., in der Publikationsbulle äußert sich Johann XXII. weder über die früheren Extravaganten, noch über seine eigenen, damals bereits erlassenen, aber in die Clementinische Sammlung nicht aufgenommenen Dekretalen. Es bestanden also seitdem neben den offiziellen Compilationen Extravaganten, welche, ihre Aechtheit vorausgesetzt, unbestreitbar gesetzliche Autorität besaßen. Der Grund, weßhalb Clemens V. und sein Nachfolger das System ihrer Vorgänger aufgaben, lag offenbar vorzugsweise darin, daß jene unter den damaligen Verhältnissen, namentlich in Frankreich, befürchten mußten, ihre Sammlung durch Aufnahme von Dekretalen, welche zum Theil Gegenstand einer heftigen Opposition geworden waren, zurückgewiesen zu sehen. Ueber die Glossatoren der Clementinen vgl. d. Art. Glossen und Glossatoren Bd. V. S. 193.

Mit den Clementinen schließen die offiziellen Dekretalensammlungen ab. Das erschütterte Ansehen der Päbste, die seit dem 14. Jahrhunderte sich steigernden Kämpfe derselben mit der weltlichen Gewalt und einzelnen Nationalkirchen ließen den Erfolg derartiger Unternehmungen als sehr problematisch erscheinen, und nahmen die Thätigkeit der Päbste für andere Zwecke in Anspruch. Trotzdem sind noch mehrere Sammlungen von Extravaganten zu erwähnen, von denen zwei bis auf den heutigen Tag eine besondere Bedeutung dadurch bewahrt haben, daß sie neben dem Decretum Gratiani, der Gregorianischen Dekretalensammlung, dem Liber sextus und den Clementinen, welche man später unter dem Namen des Corpus juris canonici zusammenfaßte, in dieses aufgenommen wurden (s. d. Art. Kanonisches Rechtsbuch). Schon oben wurde die von Johannes Monachus glossirte Sammlung von 16 Extravaganten des Bonifacius VIII. und Benedikt XI. erwähnt, drei Dekretalen Johann's XXII. glossirte Guilelmus de monte Lauduno bald nach dem Jahre 1317, 20 Dekretalen desselben Pabstes, welche dieser, selbst zu einem chronologisch geordneten Ganzen verbunden zu haben

scheint, unter ihnen auch die vorigen drei, glossirte Zenzelinus de Cassanis im Jahre 1315. In mehreren Handschriften des Liber sextus und der Clementinae finden sich außerdem aber noch eine größere oder geringere Zahl anderer Extravaganten früherer und späterer Päbste, ohne Ordnung und Zusammenhang, bald dem Liber sextus, bald den Clementinen oder dem Werke eines Commentators dieser angehängt; andere Handschriften haben gar keine derartigen Anhänge, kurz es herrscht in Beziehung auf die Extravaganten sowohl in den Handschriften, als in den älteren gedruckten Ausgaben, da Alles von der Willkür der Schreiber und Herausgeber abhing, die größte Verschiedenheit (vgl. hierüber besonders Bickell, über die Entstehung und den heutigen Gebrauch der beiden Extravagantensammlungen des Corpus juris canonici, Marburg 1825, S. 1—39, 118 u. ff.). Am Ende des 15. Jahrhunderts unternahmen die Buchhändler Ulrich Gering und Berthold Remboldt in Paris eine Herausgabe sämmtlicher Theile des Corpus juris canonici, und wählten hiefür zu Correctoren den Professor der Rechtswissenschaft Vitalis de Thebes, und den Licentiaten des Rechts Johannes Chappuis. Letzterer, welchem das Decretum, der Liber sextus, die Clementinen und Extravaganten übertragen waren, veranstaltete eine zum Theil ganz neue Redaktion der Extravaganten, welche seitdem bis jetzt in allen Ausgaben unverändert beibehalten worden ist. Er theilte dieselben nämlich in zwei besondere Sammlungen. Die erstere, *Extravagantes Joannis P. XXII.*, enthält die bereits oben erwähnten, von Zenzelinus glossirten, 20 Dekretalen Johann's XXII., aber in anderer Reihenfolge, nämlich, nach dem herkömmlichen Systeme, wenn gleich ohne Büchereintheilung, unter 14 Titel geordnet, die zweite umfaßt 74 (ursprünglich 70) Dekretalen von Urban IV. (1261—1264) bis Sixtus IV. (1471—1484), und führt den Namen: *Extravagantes communes*, nicht weil sie, im Gegensatze zur erstern, Dekretalen verschiedener Päbste enthält, sondern weil in dieselbe die in den bisherigen Ausgaben gewöhnlich vorkommenden Extravaganten aufgenommen sind, Chappuis selbst nennt sie: „tritarum cumulus extravagantium“ (Bickell a. a. O. S. 31 Anm.). Daß aber diese neue Redaktion bei weitem reichhaltiger, als alle früheren Ausgaben war, geht daraus hervor, daß in diesen höchstens 33 Extravaganten stehen (Bickell a. a. O. S. 14 u. ff.). Chappuis ordnete diese Dekretalen nach der üblichen Weise in fünf Bücher, Titel und Kapitel, und zwar so, daß jede Extravagante ein Kapitel bildet. Da er aber für das vierte Buch, das Eherecht, in diesen Extravaganten keinen Stoff fand, so bemerkte er am Schlusse des dritten Buches: „Liber quartus vacat.“ Die Citirweise beider Sammlungen erhellt aus folgenden Beispielen: c. unicum De praebend. in Extravag. Joann. XXII. (III.), oder Extrav. unic. (Exsecrabilis) Joann. XXII. De praebend. (III.); c. 1. De praebend. in Extravag. comm. (III. 2.), oder Extrav. comm. 1. (Piae sollicitudinis) De praebend. (III. 2.).

Im Jahre 1590 veröffentlichte Petrus Matthäus zu Lyon einen Liber septimus decretalium in fünf Büchern, welche Dekretalen von Sixtus IV. bis Sixtus V. (1585—1590) enthielten, sich mithin an die Extravagantes communes in gewisser Art anschlossen. Diese Privatarbeit hat, obgleich sie in sehr vielen älteren Ausgaben des Corp. jur. canon. unter den Anhängen abgedruckt worden ist, keine Anerkennung und Anwendbarkeit gefunden. Dagegen wurde von Gregor XIII. eine Commission niedergesetzt zur Ausarbeitung eines authentischen Liber septimus, aber erst unter Clemens VIII. war das Werk, in welches man auch die dogmatischen Beschlüsse der Synoden von Florenz und Trient aufgenommen hatte, beendigt, wurde im Jahre 1598 veröffentlicht, aber alsbald wieder zurückgenommen (vergl. hierüber besonders Roßhirt, Geschichte des Rechts im Mittelalter Bd. 1. S. 366 u. ff.). Auch später bis jetzt ist keine weitere systematische Bearbeitung der neueren päbstlichen Dekretalen unternommen worden, dagegen wurden vielfach chronologische Sammlungen derselben in den sogenannten Bullarien veranstaltet (s. d. Art. Breve, Bd. 2. S. 373). Wasserschleben.

Kanoniker und Kanonissen. Das Institut der Kanoniker, welches sich namentlich seit dem 8. Jahrh. entwickelte und in dem kirchlichen Leben des Mittelalters eine

große Ausdehnung gewann, ist aus den Klosterinstituten der damaligen Zeit hervorgegangen. Der Ausdruck „Kanoniker" stammt von dem Worte „Kanon," das in der Kirchensprache die Bedeutung „Kirchenmatrikel" hatte, weshalb auch ursprünglich jeder Geistliche, der in die Matrikel einer Kirche eingetragen war (Canoni s. matriculae Ecclesiae adscriptus, s. *Muratori*, Diss. de Canonicis, in dessen Antiquitt. Italic. medii aevi T. V. p. 183), Kanonikus hieß, zum Unterschiede von solchen Geistlichen, die nur an Kapellen fungirten. Zu Augustins Zeiten lebten schon viele Geistliche, ohne gerade in eine Vereinigung zu treten, wie die klösterliche Verbindung sie forderte, nach einer allgemeinen, vor den Weltgeistlichen sie auszeichnenden Norm (Canon); eben dadurch konnte es geschehen, daß die Geistlichen, ohne Beziehung auf ihre kirchlichen Funktionen, überhaupt Canonici genannt wurden, ihre Lebensweise aber als vita canonica s. singularis galt. Sie lebten nach geistlichen Regeln, legten keine Mönchsgelübde ab, kamen täglich in ihrem Münster zusammen, hielten Capitel unter dem Vorsitze ihres Bischofs, beschäftigten sich mit wissenschaftlichem Unterrichte, aßen und schliefen zusammen, doch gab es noch kein gemeinsames klösterliches Leben mit einer fest bestimmten Regel für sie; ihre Verbindung zu einem solchen kanonischen Leben bestand bis auf die Zeit des Chrodegang, Bischof von Metz (s. d.), nur ausnahmsweise. Dieser führte zuerst um 760, zur Wiederherstellung der auch im geistlichen Stande ganz verfallenen Zucht, unter dem Klerus seiner Kirche die Regel eines gemeinsamen klösterlichen Lebens ein und wurde dadurch der eigentliche Begründer für die vita canonica seiner und der folgenden Zeit. Seine Regel bestand aus 32 Kapiteln (s. *Labbé* et *Cossart*, Collect. Concil. T. VII. p. 1444; *Mansi*, SS. Conciliorum nova et ampliss. Collectio. XIV. p. 313; vgl. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands I. S. 495), gebot das gemeinsame Leben unter der unmittelbaren Aufsicht des Bischofs, verordnete die drei gewöhnlichen Klostergelübde der Armuth, Keuschheit und des Gehorsams, befahl fromme Uebungen selbst in der Nacht nach der Folge der kanonischen Stunden, wies jeden Geistlichen an, täglich zum Capitel zu kommen, in welchem ein Abschnitt der Ordensregel (Capitulum regulae) vorgelesen werden sollte, legte die Beobachtung des Stillschweigens auf, das nur im Falle der Nothwendigkeit zu unterbrechen gestattet war, und überließ dem Bischof oder Ordensoberen die Bestimmung für den Unterhalt der Ordensbrüder aus einem Theile der Stiftsgüter und Zehnten, gestattete jedoch dem Einzelnen Eigenthum zu besitzen. Karl der Große bestätigte die Regel auf dem Concil zu Aachen 789 (Can. 71 bezeichnet den Klerikat hier ausdrücklich als vita canonica, s. *Baluzii*, Cap. I. p. 238; vgl. 369), ebenso auch Ludwig der Fromme auf dem Concil zu Aachen 816, wo sie zugleich neue Bestimmungen erhielt und auf 86 Capitel (in *Hartzhemii* Concil. German. T. I. p. 430) erweitert wurde. Die Kanoniker bildeten nun eine geistliche Corporation und namentlich entstanden an den Dom- und Collegiatkirchen Monasteria Canonicorum. Für die Kanoniker an den Domkirchen wurde der Name Canonici cathedrales gebräuchlich und sie nannte man dann vorzugsweise Domherren; die Kanoniker an den Collegiatkirchen hießen Canonici collegiales. Die Domherren (für die auch die Bezeichnung Stiftsherren oder Capitularen aufkam) bildeten als geistliches Collegium zur Berathung wichtiger Ordens- und Kirchenangelegenheiten das Domcapitel, entzogen sich aber bald der eigentlich klerikalischen Funktion und wußten sich das Vorrecht zu verschaffen, in Abwesenheit des Bischofs denselben zu vertreten und die Wahl des Bischofs in ihre Hände zu bringen.

Der nach der Karolingischen Zeit eintretende tiefe Verfall der kirchlichen Zucht wirkte auch äußerst nachtheilig auf die Kanoniker ein, die mit den Domherren und Bischöfen nach Ungebundenheit strebten. Seit dem 10. Jahrh. fing das gemeinsame Leben unter ihnen an aufzuhören; das Domcapitel zu Trier war hierzu mit dem Beispiele vorangegangen, ja es kam unter ihnen selbst zu einer Theilung der Stiftsgüter. Gegen solchen Unfug schritten die Kirchenversammlungen und Päbste — wiewohl vergebens — ein, namentlich geschah dies von den Concilien zu Rom im Jahr 1059 (bei *Mansi* T. XIX. p. 908) und 1063 (bei *Mansi* T. XIX. p. 1025), von den Päbsten Nicolaus II. und

Alexander II. Unter mancherlei Kämpfen waren die Kanoniker auch in eine Menge verschiedener Congregationen zerfallen. Noch das Lateranconcil vom Jahr 1139 wollte die klösterliche Einrichtung mit dem gemeinsamen Leben unter ihnen wiedereinführen; wo sie sich dieser Anordnung fügten, nahmen sie die Regel der Augustiner oder Prämonstratenser an. Petrus Damiani tadelte es namentlich, daß die Synode von Aachen 816 den Kanonikern noch eigenen Besitz zugesprochen hatte, und sprach sich hauptsächlich für die sogenannte Regula Augustini aus, die nach dessen Sermones II de moribus Clericorum zusammengesetzt wurde. Solche nach der neuen Augustinischen Regel eingerichtete Stiftungen der Kanoniker entstanden zuerst namentlich durch den Bischof Altmann von Passau (1091) und Ludolf von Toul (1095). Noch Benedikt XIII. wirkte (1339) für die allgemeinere Einführung dieser Regel unter den Kanonikern und bestimmte die Art ihrer Kleidung, die von weißer, brauner oder schwarzer Farbe seyn sollte, doch die Befolgung der strengeren Lebensweise war nur eine Ausnahme. Für die Kanoniker, welche der Regel sich unterwarfen, wurde der Ausdruck Canonici regulares gebräuchlich, während die anderen, welche gleich den Weltgeistlichen lebten, Canonici seculares genannt wurden. Das freiere, ungebundene Leben behielt die Oberhand, und ein schwaches Ueberbleibsel der früheren Strenge erhielt sich nur hier und da in dem Gebrauche, daß die Domherren an hohen Festen, oder während der Quadragesima zu einem gemeinsamen Mahle zusammenkamen (s. Hurter, Innocenz III. Th. 3. S. 352). Selbst nicht alle Domherren waren Kleriker, wenn schon die Synodalgesetze ihnen wenigstens das Subdiakonat zur Pflicht machten. Es gelang ihnen immer mehr, den Bischöfen gegenüber, eine unabhängige Stellung einzunehmen, und indem die anfangs nur mäßig dotirten Stellen im Domcapitel in reiche Pfründen sich verwandelt hatten, für die Verwaltung der klerikalischen Funktionen auch gemiethete Vikare eintreten konnten, drängte sich ganz besonders der Adel in die Domherrenstellen ein. Diese wurden nun besonders in Deutschland Versorgungsplätze für die jüngeren Söhne adeliger Familien und die Domherren traten immer mehr in eine weltliche Stellung. Allerdings wurden von Rom aus Bestimmungen gegen solchen Mißbrauch erlassen und noch die Dekrete des Baseler Concils forderten, daß die Hälfte der Domherrenstellen Männern von wissenschaftlichen und kirchlichen Verdiensten zugewiesen würde, doch blieb es wesentlich nur bei dieser Forderung. In vielen Domcapiteln wurde es selbst gesetzliche Bestimmung, daß nur solche Adelige, die acht bis sechszehn Ahnen nachzuweisen hatten, für die Anwartschaft auf die Domherrenwürde fähig seyn sollten, und um das Eindringen päbstlicher Günstlinge und fürstlicher Personen in den Besitz der reichen Pfründen zu verhindern, hatten die Domcapitel im 14. Jahrhundert die Anzahl ihrer Glieder fest bestimmt. Dadurch entstanden die Capitula clausa. Die Exspectanten hießen (im Gegensatze zu den Domherren oder Canonicis majoribus) Canonici minores oder gewöhnlich Domicellaren (Domicellares); man forderte von denselben, außer dem Nachweise des alten Adels, ein Alter von wenigstens 14 Jahren, die Fertigkeit lateinisch zu lesen und zu singen und die Abhaltung eines Probejahres für die Verrichtung im Kirchendienste. Die Exspectanz gestaltete sich jedoch bald genug zu einem förmlichen Handelsgeschäfte, bei dem Reichthum und Nepotismus eine gleich wichtige Rolle spielte, so daß die Anwartschaft auf Domherrenstellen, die ganz eigentlich Sinecuren geworden waren, vornehmlich von den Einkaufsgeldern und Familienverbindungen abhing. Diese Exspectanzen wurden noch durch das Tridentinum verboten (Sess. XXIV. Cap. 9—11. De reform.), doch kamen sie späterhin noch oftmals vor. Bei den reichsunmittelbaren Hoch- und Erzstiftern mußten die Glieder derselben ihre altadelige Abkunft auch nachweisen, die Erfüllung der ihnen obliegenden Pflichten dagegen wurde den regulirten Kanonikern zugewiesen. Jene Stifter erlangten selbst fürstliche Rechte und das Stimmrecht auf den Reichstagen, das sie bis zu ihrer Säcularisation durch den Lüneviller Frieden (1803) behielten. In den in neuerer Zeit wieder errichteten Domcapiteln (s. unten) finden sich jene Exspectanzen nicht mehr. Nach den verschiedenen Verhältnissen, in denen die Domherren zu ihren Pfründen, zum Capitel und zu ihren Funktionen standen, hatten

sie verschiedene Namen, z. B. Canonici in floribus et fructibus, d. h. solche, die eine Präbende, aber auch Sitz und Stimme im Capitel hatten; besaßen sie nur die Präbende, dann hießen sie Canonici in floribus. Die Anwartschaft auf eine Residenzwohnung bedingte den Canonicus non curialis, der Besitz der Residenzwohnung den Canonicus curialis, — von curia, wie die meist palastähnliche Wohnung des Domherren hieß, die gewöhnlich in der Nähe des Doms war. Wer eine Stimme im Capitel und einen Stand im Chore hatte, doch ohne Einkünfte zu genießen, hieß Canonicus in herbis oder honorarius. Ferner gab es Canonici graduati, d. h. solche, welche akademische Grade besaßen, scholastici, welche die oberste Aufsicht über die Schulen bei einer Kirche führten und meist zugleich Vorsänger im Chore waren, weßhalb sie auch Chormeister oder Chorvorsteher (Praecentores, Primicerii) hießen; aus ihnen entstanden die sogenannten Domscholaster, als Aufseher oder Vorsteher an hohen Schulen u. s. w.

In der Reformationszeit erlitt das Institut der Kanoniker und Domcapitel eine große Erschütterung. Die Capitel wurden meist ganz aufgehoben, ihre Güter secularisirt, oder ihre Stiftungen in andere, den evangelischen Grundsätzen entsprechende Anstalten verwendet. Wo die Domstifter bestehen blieben, behielten sie ihre Güter, wenn schon die Domherren protestantisch geworden waren. Die Pfründen dieser Domherren, die zum Theile selbst dem weltlichen Stande angehören, daher auch keine kirchliche Corporation bilden können, sind vorzugsweise Sinecuren, die den Söhnen adeliger Familien zu Theil werden. Das protestantische Bisthum Lübeck und das aus protestantischen und katholischen Kanonikern bestehende Domcapitel zu Osnabrück, dessen Bischof abwechselnd ein Katholik und ein evangelischer Prinz aus dem Hause Hannover seyn sollte, behielt die Reichsunmittelbarkeit und die Bischofswahl, bis die Stifter mit den übrigen Domstiftern in neuerer Zeit in Folge des Lüneviller Friedens der Secularisation verfielen. In Preußen geschah dies durch das Gesetz vom 30. Octbr. 1810, doch erfolgte eine Modification desselben durch die Kabinetsordre vom 30. März 1812. Die hier noch bestehenden protestantischen Domcapitel sind die Domstifter von Brandenburg, Merseburg und Naumburg mit dem Collegiatstifte Zeitz; für Sachsen besteht das Domstift zu Meißen und das Collegiatstift zu Wurzen. Vgl. Pinder, über die evangel. Dom- und Collegiatstifter in Sachsen. Weimar 1820; Stieglitz, das Recht des Hochstiftes Meißen und des Collegiatstiftes Wurzen. Leipzig 1834.

Nach der in Deutschland erfolgten Restauration richtete die römische Curie ihr Augenmerk darauf, die Domcapitel möglichst wiederherzustellen. Dies gelang ihr zunächst in Bayern durch das Concordat vom 5. Juli 1817, und jetzt bestehen in München und Bamberg erzbischöfliche, in Augsburg, Passau, Regensburg, Würzburg, Eichstädt und Speier bischöfliche Capitel. Dann folgte Preußen, wo durch die Cabinetsordre vom 23. Aug. 1821 die Capitel von Köln, Trier, Münster, Paderborn und Aachen, ferner von Breslau, Posen, Gnesen und Kulm wiederhergestellt wurden, während das früher nicht aufgehobene Capitel von Ermeland von Neuem sanctionirt wurde. In der oberrheinischen Kirchenprovinz besteht jetzt das Capitel von Freiburg im Breisgau, von Limburg, Mainz und Fulda, in Hannover das Capitel von Hildesheim und Osnabrück, in Sachsen das Capitel von Dresden, in Oesterreich das Capitel von Wien mit dem von Linz und St. Pölten, das Capitel von Prag mit dem von Leitmeritz, Königsgrätz, Budweis und Brünn, das Capitel von Ollmütz, von Salzburg mit dem von Trient, Lavant, Brixen, Seckau und Leoben, endlich das Capitel von Laibach, Görz und Triest. Nach der für Preußen am 16. Juli 1821 erlassenen päbstlichen Bulle (s. Eichhorn's Grundsätze des Kirchenrechts II. S. 838) ist die Ernennung zum Domherrn und zum Eintritte in das Domstift in keiner Weise mehr an den Stand und die adelige Geburt geknüpft, sondern hängt vielmehr von den erlangten höheren Weihen und davon ab, daß der zu Erwählende durch Gelehrsamkeit und kirchliche Verdienste sich ausgezeichnet hat. Die Domcapitel bilden ein für sich bestehendes geistliches Collegium mit Rechten, die von denen des Erzbischofs oder Bischofs geschieden sind (vgl. Concil. Trident. Sess. V. c. 1;

VI. c. 4; XXI. c. 3; XXII. c. 3 und 4; XXIII. c. 6, 18; XXIV. c. 4, 8, 12, 16; XXV. c. 6), stehen jenem oder diesem in wichtigen kirchlichen Angelegenheiten, in welchen die Stimmenmehrheit entscheidet, berathend zur Seite, leiten die Stifter in Abwesenheit oder beim Tode des Erzbischofs oder Bischofs und haben im letzten Falle die neue Wahl vorzunehmen. Ihre Mitglieder sind wirkliche Kanoniker, doch gibt es in Preußen auch Ehrenkanoniker (honorarii) vom Kathedralcapitel zu Breslau; als solche gelten der Probst der Parochialkirche zu Berlin und der Ruraldechant von Glaz. Diese Ehrenkanoniker haben wie die wirklichen Kanoniker das Recht, an der Bischofswahl Theil zu nehmen, obschon sie außerdem nicht berechtigt sind, im Capitel zu erscheinen. In Oesterreich werden auch Titulardomherren creirt.

Die durch Chrodegang regulirten Kanoniker fanden Schwestern in den Kanonissen (Canonissae), die sich nach dem Beispiele der Brüder organisirten, die Augustinische Regel befolgten, gemeinsam lebten und Clausur hatten. Sie legten keine feierlichen Gelübde ab, mußten aber ehelosbleiben, standen speciell unter der Leitung einer Aebtissin, im Allgemeinen unter der Obedienz der verschiedenen Congregationen, die sich gebildet hatten. Als selbständige Vereine verweltlichten auch sie und die Pfründen, die sie hatten, fielen vorzugsweise den adeligen Fräulein zu. Auch unter ihnen kam es zu Reformen, namentlich als seit dem Ende des zwölften Jahrhunderts in vielen niederländischen Städten die Beghinen (s. d. A. Begharden, Beghinen.) auftraten; in den adeligen Frauenstiftern, welche damals entstanden, begegnen wir den weltlichen Kanonissen (Canonissae seculares), oder Domicellen (Domicellae) genannt, im Gegensatze zu den regulirten Kanonissen. Manche von ihnen verheiratheten sich und verzichteten dabei auf ihre Pfründen. Bonifacius VIII. gedenkt ihrer und sagt von ihnen (Sext. Decret. Lib. I. Tit. VI. c. 43): vivunt ut in secularibus Ecclesiis Canonici seculares. Durch die Reformation wurden auch die Stifter der Kanonissen secularisirt und fast durchweg in Versorgungsanstalten für unverheirathete adelige Fräulein protestantischer Confession verwandelt; dies gilt z. B. von den Stiftern von Gandersheim, Herford, Quedlinburg, Gernrode u. A. Noch späterhin entstanden solche Institute, z. B. in Halle 1702, in Altenburg 1705, in Frankfurt 1767, ferner in Mecklenburg, Westphalen und anderwärts. Zum Theil wurden sie zugleich auch Bildungsanstalten für adelige Töchter; bekannt ist in dieser Beziehung das Magdalenenstift zu Altenburg. Neudecker.

Kanonisation (canonizatio) ist die Heiligsprechung (declaratio pro sancto) eines Seligen (beatus). Der Ausdruck canonizare heißt in das Verzeichniß (album, canon) der Heiligen eintragen und den diesen gebührenden Cultus zuerkennen, wozu vornehmlich auch die Erwähnung in dem Gebete gehört, welches der Priester im Meßkanon (canon missae), bei der Consekration der Elemente des heiligen Abendmahls, zu sprechen hat (s. den Art. Diptychen. Bd. III. S. 423). Das Gedächtniß der Märtyrer, der Bekenner, der Heiligen durch ihre Erwähnung beim öffentlichen Gottesdienste zu erhalten und zu feiern, ist eine uralte Einrichtung in der Kirche. Dazu kam später auch ihre Anrufung im Gebete. Augustin (de civitate dei lib. XXII. cap. 10.) berichtet, es seyen bei der Administration des heiligen Mahls die Namen der Märtyrer genannt, aber nicht angerufen (ut homines Dei suo loco et ordine nominantur: non tamen a sacerdote, qui sacrificat, invocantur). Seit die Invokation üblich geworden, wurde es Sitte in den einzelnen Kirchen, viele als heilig anzurufen, deren Würdigkeit keineswegs unzweifelhaft feststand. Daher verordnete Karl der Große in dem Capitulare ecclesiasticum des Jahres 789 cap. 42. (*Pertz*, Monumenta Germaniae III, 60): „Ut falsa nomina martyrum et incertae sanctorum memoriae non venerentur,“ in dem Capitulare Francofurtense a. 794 cap. 42. (Pertz a. a. O. 74) dies näher bestimmend: „Ut nulli novi sancti colantur, aut invocentur, nec memoria eorum per vias erigantur; sed hii soli in ecclesia venerandi sint, qui ex auctoritate passionum aut vitae merito electi sint.“ Die Entscheidung darüber sollte von der Kirche, insbesondere den Bischöfen erfolgen, wie das Capitulare II. in Theodonis villa a. 805 cap. 17. (Pertz a. a. O. 134) vorschrieb: „De

ecclesiis seu sanctis noviter sine auctoritate inventis, nisi episcopo probante minime venerentur: salva etiam de hoc et de omnibus ecclesiis canonica auctoritate.“ Seitdem wurden bestimmte strenge Formen zur Feststellung der Heiligkeit eingeführt und die Anerkennung durch Synoden oder den Pabst für nothwendig gehalten. Die spätern Schriftsteller haben die Behauptung aufgestellt, daß die Bischöfe von Rom schon sehr früh allein das Vorrecht besessen hätten, Heilige anzuerkennen; doch wird dies durch die gewöhnlich angeführten Beispiele nicht bewiesen, da es auch nicht an solchen fehlt, aus welchen das Gegentheil hervorgeht (vergl. *J. H. Boehmer*, jus ecclesiasticum Protestantium lib. III. tit. XLV. §. IV. V.). Um die Verehrung eines Heiligen in der ganzen Kirche leichter zu erlangen, gab es kein geeigneteres Mittel, als die päbstliche Bestätigung nachzusuchen, und dies geschah hin und wieder wohl schon sehr zeitig oder die Päbste confirmirten auch selbständig, nachdem ohne ihre Zuziehung eine Heiligsprechung erfolgt war. So wird Nicolaus I. die Confirmation der dem Erzbischof Ansgarius durch seinen Nachfolger Rimbert 865 beigelegten Heiligkeit zugesprochen (Münter, Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen I, 320. 321) u. a. Als ein den Päbsten vorbehaltenes Recht erscheint die Kanonisation erst seit Alexander III., dessen Erlaß (c. 1. X. de reliquiis et veneratione sanctorum III, 45) in's Jahr 1181 gehört (s. *Baronius* ad h. a. Gonzalez Tellez im Commentar zur cit. Stelle). — „Illum ergo non praesumatis de caetero colere: cum, etiamsi per eum miracula plurima fierent, non liceret vobis ipsum pro sancto absque auctoritate Romanae ecclesiae publice venerari.“ Innocenz III. dehnte dieses Recht auf die Anerkennung der Verehrung neuer Reliquien aus (c. 2. X. cit. d. i. c. 62. Conc. Lateran. a. 1215). Da aber noch später die Bischöfe sich für berechtigt hielten, für den Bereich ihrer Diöcesen zu kanonisiren, wurde durch besondere Declarationen Urbans VIII. von 1625 und 1634 dies für unstatthaft erklärt; auch ergingen mehrere andere Verordnungen, durch welche sowohl die Requisiten zur Heiligsprechung als das dabei anzuwendende Verfahren sehr genau vorgeschrieben wurde. M. s. darüber *Justus Fontaninus*, codex constitutionum, quas summi pontifices ediderunt in solenni canonisatione sanctorum a Joanne XV. ad Benedictum XIII. sive ab anno 993 ad annum 1729. Romae 1729. *Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. veneratio sanctorum nro. 26 sq. *Prosper Lambertini* (Benedict XIV.) de servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione. Bononiae 1734—1738. ed. II. Venet. et Patav. 1743. IV Tomi. Fol. verb. Bangen, die römische Curie. (Münster 1854) S. 214 ff.

Der im Rufe eines heiligen Wandels Entschlafene heißt piae memoriae und wird *servus Dei* genannt, sobald darüber eine Untersuchung angeordnet oder eingeleitet ist. Wird ordentlich erwiesen (s. c. 52. X. de testibus II. 20. Honorius III.), daß die Person fromm gelebt und Wunder verrichtet habe, so kann ihre Seligsprechung (*beatificatio*) beantragt werden. Dies soll in der Regel erst 50 Jahre nach dem Tode geschehen (*Ferraris* a. a. O. Nro. 30 ff.). Auf Grund der vom Bischofe des Orts, wo die Person lebte und starb, angestellten Untersuchung prüft eine Commission der Congregatio rituum, ob ein Verfahren zur Beatifikation zulässig ist, in welchem Falle die Autorisation des Pabstes dazu eingeholt wird. Hierauf folgt eine dreifache Prüfung über die Person des *venerabilis* vor der Congregatio rituum, vor den Cardinälen und in einem unter dem Vorsitze des Pabstes gehaltenen Consistorium. Nach dem Beschlusse des Pabstes wird das Breve ausgefertigt, welches den venerabilis für *beatus* erklärt und zugleich den Umfang der demselben zu erweisenden Cultusakte bestimmt, wie Commemoration und Invokation im Gottesdienst, im canon missae, Errichtung eines Altars, öffentliche Ausstellung der Reliquien u. s. w. (man vergl. die spezielleren Bestimmungen in dem Erlasse Alexanders VII. von 1659 u. a. *Ferraris*, bibliotheca canonica a. a. O. Nro. 43.). Die feierliche Publikation des Beatifikationsdekrets erfolgt in der basilica Vaticana (nach der Bulle Benedicti XIV.: Ad sepulchra Apostolorum vom 23. November 1741, im Bullarium Magnum ed. Luxemb. Tom. XVI. Fol. 55). Statt der in allen strengen Formen erfolgenden Seligsprechung (*beatificatio*

formalis) kann auch eine einfachere eintreten, indem der Pabst die richterliche Sentenz über den Zustand des Seligen nur bestätigt (*beatificatio aequipollens*), vergl. *Ferraris,* bibliotheca cit. nro. 6 sq. Nach erneuten Wundern durch den beatus und wiederholten Prüfungen erfolgt die Heiligsprechung (*canonisatio*), indem der Pabst e cathedra den beatus für *sanctus* erklärt. Dies geschieht mit erhöhten Solennitäten gleichfalls in der basilica Vaticana (s. *Gonzalez Tellez* zum c. 1. X. h. t. III. 45. nro. 8.). Der Cultus der Heiligen ist umfassender, als der der Seligen: denn während der letztere, abgesehen von andern Beschränkungen, sich nur auf einen Theil der Kirche bezieht, geht der der Heiligen über die ganze römische Kirche; während ferner jener nur ein erlaubter ist, erscheint dieser als ein gebotener (Beatorum cultus fidelibns permittitur, canonizatorum autem praecipitur. Gonzalez Tellez a. a. O. Nro. 6.). Eine instruktive Darstellung des ganzen Verfahrens findet man in folg. Schriften: Leben des Seligen A. M. Liguori v. V. A. Giattini, a. d. Ital. Wien 1835 u.: Compendio delle vite dei cinque beate canonizzati etc. Rom. 1839; deutsch München 1839.

Den Heiligencultus, auf Grund der Kanonisation, gebietet und rechtfertigt das Tridentinische Concil sess. XXV. de invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum und der Trident. Catech. P. III. Cap. II. quaest. XI. sq. Dennoch sind auch von Seiten Römisch-Katholischer selbst gegen die in der Kirche bestehende Praxis nicht unwichtige Bedenken erhoben worden (m. s. Kopp, die kath. Kirche im 19. Jahrh. Mainz 1830. S. 97 ff.). Viel entschiedener haben sich die Reformatoren dagegen erklärt und Selig- und Heiligsprechung durchaus verworfen (vergl. Augsburg. Conf. Art. 21. Apologie Art. 9.). Protestantische Schriftsteller haben auch, nach dem Vorgange Luthers u. a., die Herleitung der Kanonisation aus dem Heidenthume und die Unhaltbarkeit des canon missae selbst dargethan (m. s. *Chemnitius*, Examen Conc. Trident. P. II. loc. VI. P. III. loc. IV. *J. Dav. Heilmann*, consecratio sanctor. apud pontificios usitata ad *ἀποθεώσεως* vet. Rom. efficta. Halae 1704. 4. und in s. Opusc. pag. 111 sq.). H. F. Jacobson.

Kanonisches Recht, s. Kirchenrecht. Das Decretum Gratiani, wobei auf diesen Art. verwiesen wurde, s. unter Kanonen- und Dekretalensammlungen und unter Kanonisches Rechtsbuch.

Kanonisches Rechtsbuch. Mit dem Ausdruck Corpus juris canonici oder Kanonisches Rechtsbuch bezeichnet man seit dem 16. Jahrhundert das Decretum Gratiani, die Dekretalensammlung Gregor's IX., den Liber sextus, die Clementinae und die beiden Extravagantensammlungen von Chappuis in ihrer Gesammtheit. (Ueber die einzelnen Theile vergl. oben d. A. Kanonen- und Dekretalensammlungen.) Schon früher findet sich das Wort Corpus juris zur Bezeichnung eines geringeren Complexes jener kirchenrechtlichen Sammlungen. So wurde Gratian's Dekret bereits im 12. Jahrhundert *Corpus juris canonici* genannt (Phillips, Kirchenrecht Bd. 4, S. 209), so nannte Innocenz IV. die Gregorianische Dekretalensammlung in einem Schreiben an den Archidiakon P. von Bologna: *Corpus juris* (*Theiner*, Disquis. crit. p. 66). Der Kardinal Petrus de Alliaco spricht in seiner zu Anfang des Concils von Constanz geschriebenen Abhandlung De necessitate reformationis c. 3. von den „*in corpore juris canonici*" verzeichneten Reservationen (*Hardt,* Acta concil. Constant. T. 1. P. VII. col. 280), womit er ohne Zweifel die oben erwähnten Compilationen mit Ausschluß der damals noch gar nicht existirenden Extravagantensammlungen meinte. Bei den Verhandlungen des gedachten Concils wird überhaupt der Ausdruck Corpus juris oder Jus scriptum, Jus commune vielfach gebraucht im Gegensatz zu den nachklementinischen Extravaganten (s. Hardt a. a. O. col. 557, 671, 999, 1001, 1022). So annullirte die Synode „omnes et singulas reservationes ecclesiarum cathedralium, abbatialium et aliarum dignitatum electivarum, quae *in corpore juris* non clauduntur," (*Hardt,* col. 671) und im sog. Kostnitzer Vergleich v. J. 1418 wurde dem Pabste Martin zuerkannt: „(utetur) reservationibus *juris scripti* et constitutionis Execrabilis et Ad regimen modificatae..." (a. a. O. col. 1056, 1057). Ebenso hob die Basler Synode i. J. 1436 alle Reservationen auf,

reservationibus *in corpore juris* expresse clausis ... exceptis" (sess. XXIII. c. 6.). Hierauf gründet sich die von neueren Kanonisten aufgestellte Bezeichnung: *Corpus juris clausum* für das Dekret und die Dekretalensammlungen, einschließlich der Clementinae, im Gegensatze zu den Extravagantensammlungen, ein Ausdruck, welcher nichts anderes bedeutet, als die früher üblichen oben hervorgehobenen Namen. Während das Corpus juris durch seine Rezeption in der Schule wie in den Gerichten eine gesetzliche Autorität und gemeinrechtliche Anwendbarkeit erhalten hatte, war das gesetzliche Ansehen der Extravaganten vielfach bestritten, und der frühere Grundsatz der Verbindlichkeit jeder päbstlichen Verfügung wurde seit dem 15. Jahrhundert nicht mehr anerkannt. Insofern war jener Gegensatz vollkommen begründet, und man konnte mit Recht, so lange keine neue Sammlung zu den Klementinen hinzugekommen und rezipirt war, das bisherige Corpus juris als ein abgeschlossenes Ganze (clausum) ansehen. Der Name Corpus juris kommt übrigens in den älteren Drucken noch nicht vor, was sich einfach daraus erklärt, daß dieselben Anfangs nur je einzelne Theile mit der Glosse enthielten. Die editio princeps des Gratian'schen Dekrets ist die von H. Eggesteyn (Argentin. 1471 fol.), die der Gregorianischen Dekretalen wahrscheinlich in Mainz, sine loco et anno, gedruckt, eine folgende in Mainz 1473 bei Peter Schoiffer (Phillips, Kirchenr. Bd. 4, S. 342), die erste Ausgabe des Liber sextus ist in Mainz 1465 bei Joh. Fust und P. Schoiffer, die der Clementinae bei denselben 1460 erschienen. (Vergl. Bickell, Ueber die Entstehung ... der beiden Extravagantensamml. S. 89 u. ff., Schletter, Handb. d. Jurist. Literatur, Grimma 1843, S. 91. 92.) Im 16. Jahrhundert wurden diese einzelnen Theile, seit Chappuis (s. d. Art. Kanonen- und Dekretalensammlungen Bd. VII.) auch die beiden Extravagantensammlungen, gewöhnlich von derselben Offizin in 3 Bänden herausgegeben, so daß das Dekret den ersten, die Dekretalen Gregor's IX. den zweiten, die übrigen Sammlungen, sämmtlich mit der Glosse, den dritten Band bildeten. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ließ man in den Ausgaben vielfach die Glosse hinweg und faßte Alles in einem Bande zusammen, seit dieser Zeit findet sich auch zuerst der Gesamttitel: *Corpus juris canonici,* welcher seitdem bis auf den heutigen Tag der gebräuchliche geblieben ist. Unter den früheren Ausgaben ist die zu Paris 1499—1502 von Ulrich Gering und Berthold Rembolt besorgte insofern von besonderem Einflusse gewesen, als aus ihr die hier zuerst abgedruckten beiden Extravagantensammlungen des Johannes Chappuis in die späteren Ausgaben übergegangen sind. Von den folgenden Herausgebern sind besonders zu erwähnen Demochares (Paris 1550, 52. 4 voll. 8. ohne Glosse, Paris 1561. 3 voll. fol. mit der Glosse), welcher sich um die Kritik des Textes und namentlich auch durch Ergänzung der Inscriptionen des Dekrets verdient gemacht hat, Molinäus (Lugdun. 1554, 1559. 4.), welcher einzelnen Stellen des Dekrets kritische Apostillen beifügte, und zuerst die einzelnen Kanones, mit Ausnahme der Paleae, mit Zahlen bezeichnete, Contius (Antverp. 1569—1571. 4 voll. 8.), welcher aus den vorgregorianischen Compilationen viele partes decisae in der Sammlung Gregor's IX. ergänzt hat. (Vergl. überhaupt *Richter,* Diss. de emendator. Gratiani, Lips. 1835, p. 14 sqq.) Die Bemühungen dieser erwiesen sich aber als unzureichend. Bei den Verhandlungen des Tridentiner Concils trat vielfach das Bedürfniß einer Emendation und neuen Revision namentlich des Gratian'schen Dekrets hervor, und Pabst Pius IV. setzte zu diesem Zwecke i. J. 1563 eine Kommission von Cardinälen und anderen Gelehrten nieder, welche unter den Nachfolgern desselben, Pius V. und Gregor XIII., verstärkt und ergänzt aus 35 Mitgliedern bestand und unter dem Namen der *Correctores romani* bekannt ist. Die Arbeit derselben war im J. 1580 beendigt und i. J. 1582 wurde auf dieser Grundlage das gesammte Corpus juris canonici mit der Glosse zu Rom durch den Druck veröffentlicht in 3 Bänden. Dieser Editio Romana stehen voran zwei Breven Gregor's XIII. v. J. 1580 und 1582, von denen das erstere sich auf das Ganze, das letztere nur auf das Dekret bezieht, in welchen der Pabst wiederholt den Grundsatz ausspricht, daß an dem hier festgestellten Text keine Aenderung irgend einer Art in Zu-

kunft vorgenommen werden solle. (Vergl. *Theiner*, Disquis. crit. App. I. und Phillips a. a. O. S. 195 u. ff.) So sehr auch die kritischen Arbeiten der Correctores Anerkennung verdienen, so hatten sie ihre Aufgabe doch nur unvollständig gelöst, und die Untersuchungen von *Anton. Augustinus* (De emendatione Gratiani dialogorum libri II, in Gallandi Sylloge, Venet. 1778. fol. p. 437 seqq.), *Berardus* (Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti, Venet. 1783) u. A., sowie die neueren Ausgaben des Corpus juris canonici zeigen, was in Beziehung auf die Textberichtigung noch zu thun übrig geblieben war. Von den folgenden Ausgaben, welche im Wesentlichen auf der Grundlage der römischen ruhen, sind zu erwähnen die der Gebrüder *Pithou* (ed. Claud. le Pelletier, Paris 1687, 2 Tom. fol. u. öfters), von *J. H. Böhmer* (Halae 1747, 2 Tom. 4.), ganz besonders aber die treffliche Ausgabe von *Aem. Ludov. Richter* (Lips. 1839, 2 Tom. 4.). Eine deutsche Uebersetzung des Corpus jur. canon. im Auszuge haben besorgt Bruno, Schilling und Sintenis (Leipzig 1834—1838, 2 Bde. 8.), von einer von Lang begonnenen vollständigen Uebersetzung (Nürnberg und Fürth 1835, 8.) sind nur zwei Hefte erschienen. In den früheren Ausgaben stehen gewöhnlich eine Reihe von Anhängen, von denen außer den von Peter Guenois angefertigten Indices und Registern (zuerst in der Ausgabe Paris 1618) zu erwähnen sind der arbor consanguinitatis und affinitatis mit dem Kommentar des *Joh. Andreae* hinter can. XXXV. qu. 5. des Dekrets, 47 canones poenitentiales aus der Summa aurea des Cardinals *Hostiensis* und 84 canones apostolorum nach der Uebersetzung von Haloander hinter dem Dekrete, die Institutiones juris canonici, welche Paul Lancelot, Professor in Perugia im Auftrage des Pabstes Pauls IV. (1555—1559) verfaßte, durch welche die Parallele zwischen dem Corpus juris civilis und canonici, insofern das Dekret und die Dekretalensammlungen den Pandekten, dem Codex und den Novellen entsprachen, vervollständigt werden sollte, endlich der sog. Liber septimus des Petrus Matthäus, welcher zuerst in die Lyoner Ausgabe des Corp. jur. can. v. J. 1671 aufgenommen wurde. (Vergl. über denselben oben d. Art. Kanonen- und Dekretalensammlungen.)

Eine besondere Wichtigkeit hat die Frage über die heutige Anwendbarkeit des Corpus juris canonici. Bei der Prüfung dieser Frage ist zu unterscheiden die Bedeutung desselben 1) für die katholische, 2) für die evangelische Kirche, 3) als Quelle des gemeinen bürgerlichen Rechts.

Für die inneren Verhältnisse der katholischen Kirche ist das Corp. jur. can. noch jetzt Quelle des gemeinen Rechts, aber mit folgenden Einschränkungen. Die oben erwähnten Anhänge, namentlich die Institutiones von *Lancelot* und der Liber septimus haben in keiner Weise eine gesetzliche Autorität erhalten, die einzelnen in der letzteren Sammlung befindlichen Dekretalen haben daher nur dann Geltung, wenn sie rezipirt sind. Derselbe Grundsatz ist maßgebend in Beziehung auf die beiden Extravagantensammlungen, deren Reception nicht nachweisbar ist. Schon bei den Verhandlungen des Kostnitzer und Basler Concils tritt, wie bereits oben erwähnt wurde, ein entschiedener Gegensatz zwischen dem Corpus juris (dem Jus scriptum oder commune) und den Extravaganten hervor. Welche der letzteren anwendbar oder nicht anwendbar seyen, stand bereits vor ihrer Zusammenstellung durch Chappuis fest, und die Aufnahme der beiden Sammlungen des letzteren in die römische Ausgabe Gregor's XIII. hat in dieser Beziehung um so weniger etwas geändert, als das Motiv der Aufnahme keineswegs war, denselben hierdurch eine gesetzliche Autorität zu verleihen, sondern nur, den Text der in diesen, seit dem Anfange des 16. Jahrhunderts allen Ausgaben einverleibten, Privatcompilationen enthaltenen Dekretalen ebenfalls festzustellen und ihre Aechtheit zu constatiren. (Vergl. Phillips a. a. O. S. 419 ff., Lang, Bemerkungen über die Gemeingültigkeit der beiden Extravagantensammlungen, in Weiß, Archiv der Kirchenrechtswissensch. Bd. 1, S. 74, Eichhorn, Kirchenrecht Bd. 1, S. 349 u. ff.; anderer Ansicht ist Bickell a. a. O. S. 40 u. ff.) Hiernach gelten also diese beiden Sammlungen nicht als solche, und die einzelnen in ihnen enthaltenen Dekretalen nur in soweit, als sie, namentlich in den deutschen Concordaten

oder durch den Gerichtsgebrauch anerkannt und rezipirt worden sind. Uebrigens ist diese Controverse für die Praxis ziemlich bedeutungslos, da von jenen Dekretalen heut zu Tage nur sehr wenige noch in Deutschland anwendbar sind.

Was ferner die übrigen Theile des Corp. jur. can., das Decretum Gratiani und der drei offiziellen Dekretalensammlungen betrifft, so streitet die große Mehrzahl der heutigen Kanonisten zunächst dem Dekret als solchem ebenfalls gesetzliche Autorität ab, da dasselbe als Privatsammlung nie von der Kirche oder den Päbsten confirmirt worden sey, und die Emendation desselben durch Gregor XIII., sowie die Aufnahme in die römische Ausgabe, ihm, gleich den Extravaganten, keine höhere Autorität habe verleihen können und sollen, als es bisher besessen habe. Die einzelnen Stellen hätten mithin keine andere Gültigkeit, als ihnen schon an sich zustehe, und der alleinige Werth dieser Exzerptensammlung bestehe darin, daß sie ein reichhaltiges Material für die Geschichte des kanonischen Rechts darbiete (Phillips a. a. O. S. 413 u. ff., Walter, Lehrb. d. Kirchenr. §. 123, Richter, Kirchenr. §. 79). Diese Ansicht ist auch in einer Entscheidung der Rota romana ausgesprochen, in der es heißt: „Nec refert, illos canones recenseri in Decreto a Gratiano compilato, quia cum Gratianus non publica autoritate... illa... capitula in suum librum contulerit, nec legis condendae autoritatem habuerit, nec ab aliquo romano pontifice liber ille tanquam authenticus et legalis approbatus fuerit, inde fit, quod quilibet canon inibi relatus ex eo tantum, quod ibi referatur, non habeat majorem autoritatem, quam in proprio loco consistens de sui natura esset habiturus. Nec Gregorius XIII. Gratiani librum tanquam legalem authentizavit, cum solum emendari jusserit, et mandaverit observari.“ (*Pegna,* decisiones rotae nr. 480, Phillips S. 414, Anm. 7.) In gleichem Sinne hat sich wiederholt Benedikt XIV. ausgesprochen (De canonizat. Sanct. L. IV. p. 2, c. 17, nr. 10, De synod. dioeces. Lib. VII. c. 15. nr. 6, Bullar. Luxenburg. Tom. XVI. p. 266). Trotzdem aber liegt meines Erachtens kein hinreichender Grund vor, die formelle Geltung auch des Dekrets, als Quelle des gemeinen kanonischen Rechts, zu läugnen. Dies Werk Gratian's, obgleich eine Privatarbeit, wurde von der Schule und den Gerichten rezipirt, bereits im 12. Jahrhundert, wie oben erwähnt, als Inbegriff des kirchlichen Rechts, als Corpus juris canonici, bezeichnet, und vielfach von den Päbsten selbst in ihren Erlassen citirt. Diese rechtliche Autorität des Dekrets erhellt ferner auch aus der Bezeichnung des Breviarium von *Bernhard,* namentlich aber der Gregorianischen Compilation als Extravaganten-Sammlung, wodurch diese gewissermaßen als Ergänzung des Dekrets erscheint. Daß dieses aber selbst zu Gregor's XIII. Zeit sein bisheriges Ansehen noch nicht verloren hatte, zeigt unzweideutig die schon durch dessen Vorgänger begonnene, unter ihm vollendete Revision von Seiten der Correctores Romani. Schwerlich würde eine solche von den Päbsten mit solchem Eifer veranlaßt und befördert worden seyn, wenn das Dekret nichts weiter, als eine Privatarbeit gewesen, und die bisherige gesetzliche Geltung verloren hätte. In einem Schreiben des Bischofs Richardot von Arras an Gregor XIII. (*Theiner*, Disquis. crit. App. I. nr. 18, p. 22) heißt es: „Cum enim cupiat Sanctitas Vestra Decretum Gratiani quam emendatissimum prodire, idque ad *doctrinam ecclesiae conservandam* et *ad disciplinam instaurandam* plurimum lucis adferre queat, debet optimus quisque in eam rem omnibus nervis incumbere, cum ob utilitatem publicam, tum vero propter Vestrae Sauctitatis auctoritatem summam.“ (Vergl. auch Nr. 24 a. a. O. S. 28.) Zwar ist nicht zu läugnen, daß der Inhalt des Dekrets großentheils durch die späteren Dekretalen modifizirt und die praktische Bedeutung desselben vermindert wurde (vergl. Theiner a. a. O. Nr. 22, S. 27), allein die formelle Gültigkeit ist dadurch nicht beseitigt, und mit der in complexu erfolgten Rezeption des Corpus juris canonici in Deutschland auch durch die Reichsgesetzgebung anerkannt.

In Beziehung auf die materielle Gültigkeit der einzelnen Theile des Corpus juris canonici für die inneren Verhältnisse der katholischen Kirche findet der bekannte Grundsatz, daß das neuere Recht dem älteren vorgeht, auch hier volle Anwendung; so ist ein

großer Theil der im Decretum enthaltenen Stellen durch die Dekretalen antiquirt, und ebenso Bestimmungen der Gregorianischen Sammlung durch Dekretalen des Liber sextus und durch Klementinen, ja vielfach ist die Anwendbarkeit der in dem Kanonischen Rechtsbuch niedergelegten Satzungen durch das neuere Recht, namentlich das Tridentiner Concil, Verordnungen neuerer Päbste, Concordate u. dergl. beseitigt worden. (Vergl. unten d. Art. Kirchenrecht.) Einen großen Einfluß in dieser Beziehung hat die weltliche Gesetzgebung schon seit dem 14. Jahrhundert ausgeübt. Das kanonische Recht subsummirt unter den Begriff der causae ecclesiasticae, für welche mithin die kirchlichen Bestimmungen maßgebend sind, nicht bloß solche Gegenstände, welche sich auf die Sakramente, die Lehre, den Cultus und die kirchliche Disciplin beziehen, sondern auch alle diejenigen Verhältnisse und Rechtsinstitute, bei denen irgendwie ein kirchliches Interesse in Frage kam, z. B. Verlöbnisse, Gelübde, Eid, Testamente, Begräbnisse, Benefizien, Kirchengüter, Zehnten u. A. Ja selbst rein bürgerliche Sachen konnten unter Umständen vor das geistliche Forum, und dadurch unter die Herrschaft der kanonischen Satzungen gelangen (vergl. Richter, Kirchenr. §. 192, und oben d. Art. Gerichtsbarkeit, Bd. V. S. 62, 63). Die seit dem 14. Jahrhundert beginnende Reaktion der Staatsgewalt wider diese allumfassende kirchliche Competenz, und die legislative Umgestaltung des mittelalterlichen Verhältnisses der Kirche zum Staat hat jene ungebührliche Ausdehnung des Begriffs kirchlicher Sachen wesentlich reducirt und dadurch die maßgebende Autorität der kanonischen Satzungen für die meisten oben erwähnten Gegenstände beseitigt, um diese den weltlichen Gerichten, mithin der Herrschaft des bürgerlichen Rechts, überwiesen. Aber auch abgesehen hiervon hat das moderne Staatsrecht und das Prinzip der Einheit und Unabhängigkeit der Staatsgewalt die frühere Suprematie der Kirche und ihres Rechts gebrochen. Nach den kanonischen Satzungen steht die Kirche zufolge ihres heiligen Berufes frei und unantastbar der Welt gegenüber, die Kirche bestimmt selbständig und ausschließlich Gesetz, Umfang und Richtung ihrer Thätigkeit, jede Hemmung und Beschränkung dieser gilt ihr als ein Eingriff in ihre unveräußerlichen Rechte. Hiernach stellt die Kirche sich über den Staat und sein Gesetz, und ordnet sich demselben nur in soweit unter, als es nicht irgendwie dem kanonischen Rechte widerspricht oder die kirchliche Thätigkeit nicht hemmt. Diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat und der prinzipalen Geltung des kanonischen Rechts ist unvereinbar mit der Unabhängigkeit des Staats und der Autorität des Gesetzes. (Vergl. d. Art. Kirche, Verhältniß derselben zum Staat.) Die Staatsgewalt hat die Verpflichtung übernommen der Handhabung des Gesetzes und der Ordnung, sowie der Förderung und Ausbildung eines nationalen Rechts; daher hat die Kirche, wie jede andere Corporation im Staate, sich dem Gesetze des letztern unterwerfen müssen, und wie die kirchliche Auffassung des Verhältnisses zum Staate ihre rechtliche Geltung und Anwendbarkeit verloren hat, so ist dies ebenso der Fall mit einer Reihe anderer Bestimmungen des kanonischen Rechts, welche in einem Widerspruche stehen mit der bürgerlichen Rechtsordnung, wie z. B. die Grundsätze über die Häretiker.

Das Corpus juris canonici ist aber 2) auch Quelle des gemeinen evangelischen Kirchenrechts. Obgleich Luther am 20. Dezember 1520 in Wittenberg das kanonische Rechtsbuch feierlich verbrannte und die Homberger Synode (c. 29. Richter's Kirchenordnungen Bd. 1, S. 68) den Beschluß faßte: „Porro jus illud contra fas vocatum canonicum, omnino legi prohibemus," so hat die evangelische Kirche doch in Beziehung auf viele Rechtsinstitute den historischen Zusammenhang mit der katholischen Kirche darin anerkannt, daß sie hiefür die Anwendbarkeit des kanonischen Rechts gelten ließ. Hinsichtlich der Auffassung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, des Begriffs und Umfangs der Kirchengewalt, des kirchlichen Verfassungsrechts, der Stellung der Gemeinden, der Sakramente u. s. w., konnte natürlich wegen der durchgreifenden Verschiedenheit von einer Anwendung der kanonischen Satzungen keine Rede seyn; dagegen stand derselben in der Lehre von dem kirchlichen Vermögen, den Benefizien, dem Patronat, z. Th. im Eherecht u. A. um so weniger etwas im Wege, als diese Verhältnisse durch die dog=

matischen Differenzen beider Confessionen nicht berührt werden. Luther selbst hat später seine ursprüngliche Ansicht geändert, das kanonische Recht wurde trotz seiner Verbrennung in Wittenberg gelehrt und schon in den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts häufig benützt, und obgleich bis in die neuere Zeit vereinzelte Stimmen sich gegen die Anwendbarkeit des kanonischen Rechts auf evangelisch-kirchliche Verhältnisse erklärt haben (vergl. Jacobson im Rechtslexikon von Weiske s. v. Quellen des kanon. Rechts Bd. 8, S. 768, Anm. 154, und überhaupt *J. H. Böhmer,* Jus eccles. Protest. Lib. I, Tit. 2, §. 58 sqq.), so ist doch nicht zu bezweifeln, daß dasselbe bis auf den heutigen Tag, mit den eben angegebenen Beschränkungen, für die evangelische Kirche Quelle des gemeinen Rechts geblieben sey (vergl. Eichhorn's Kirchenr. Th. 1, S. 370 u. ff.).

3) Die Suprematie der Kirche über den Staat im Mittelalter, die Normirung einer Reihe der wichtigsten Verhältnisse des bürgerlichen Rechts durch die Kirche, weil dieselben von dieser als causae ecclesiasticae aufgefaßt wurden, die umfassende Berücksichtigung des deutschen Rechts in der Dekretalengesetzgebung u. A. war die Veranlassung, daß auch das kanonische Rechtsbuch in Deutschland durch die Wissenschaft, den Gerichtsgebrauch und die Reichsgesetzgebung als Quelle des gemeinen bürgerlichen Rechts recipirt und vielfach dem römischen Rechte vorgezogen wurde. Schon der Schwabenspiegel Kap. 1, 6. (Laßberg) beruft sich auf Dekret und Dekretalen, Heinrich VII. bestimmt in seiner Constitutio contra haereticos et sacrilegos vom Jahr 1312 (*Pertz,* Monum. Germ. hist. Legg. T. II. p. 536): „ut (seculares potestates) constitutiones Romanorum pontificum contra predictos vel in causa fidei editas observent et faciant ab aliis inviolabiliter observari. Wiederholt ist in den Reichsgesetzen seit dem Ende des 15. Jahrhunderts von des Reiches gemeinen Rechten die Rede, und darunter unzweifelhaft auch das kanonische Recht gemeint (vergl. *J. A. Riegger,* de receptione corporis juris can. in Germania, in dessen Opusc. Friburg. 1773, p. 199; *J. H. Böhmer,* Jus eccles. Protest. Lib. I, tit. 2, §. 53 sqq.), und in der Reichshofrathsordnung v. J. 1654, tit. 7. §. 24. heißt es ausdrücklich: „So sollen auch Unsere Kayserl. Wahlcapitulation, alle Reichsabschied ..., *corpus juris* civilis et *canonici* ... auf der Reichs-Hofraths-Tafel, damit man sich deren in zweifelhafftigen Fällen gebrauchen könne, stets vorhanden seyn, und von selbiger nicht verruckt werden.“ In der neueren Zeit ist aber dem kanonischen Rechtsbuch durch die Legislationen einzelner Länder mit Beseitigung des gemeinen Rechts diese bisherige Bedeutung und Anwendbarkeit entzogen worden, z. B. in Preußen, Oestreich, Baden u. A. Wasserschleben.

Kant, nebst Jacobi, Fries, Fichte. Diese vier Philosophen stellen wir zusammen, und behandeln ihre Systeme so weit als es nöthig ist, um das Verständniß der Entwicklung der neueren deutschen Theologie zu erleichtern, nachdem bereits, zu demselben Behufe, die Hegel'sche Religionsphilosophie in einem eigenen Artikel erörtert worden ist.

Kant, Immanuel (geboren zu Königsberg i. P. am 22. April 1724, † 12. Februar 1804), eröffnete seine schriftstellerische Laufbahn bereits 1747 (die Angabe 1746 ist ein Irrthum Borowsky's) mit einer Abhandlung: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Leibniz und andere Mathematiker in dieser Streitsache bedient haben.“ Ihr folgten eine beträchtliche Anzahl anderer Schriften (unter ihnen „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ 1755, „Falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ 1762, „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ 1763, „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes“ 1763, „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ 1766 u. a. m.). Sein Epoche machendes Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft, erschien erst 1781, in seinem 57. Jahre (zweite stark umgearbeitete Ausg. 1787). Darauf erschienen rasch nach einander die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik 1783, Grundlegung der Metaphysik der Sitten 1785, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786, Kritik der

praktischen Vernunft 1788, Kritik der Urtheilskraft 1790, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1793, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, und — der Tugendlehre oder Metaphysik der Sitten 1797, und einige kleinere Schriften. (L. R. Borowsky: Darstellung des Lebens und Karakters Kant's, Königsb. 1805 f. Vgl. Schubert: Imm. Kant's Biographie, in Bd. XI. Abth. 2. von J. Kant's sämmtl. Werken, herausg. v. K. Rosenkranz und F. W. Schubert, 12 Bde., Leipz. 1840—42. Eine zweite Gesammtausg. v. Hartenstein: J. Kant's Werke, sorgfältig revidirte Gesammtausgabe in 10 Bdn. Lpz. 1838—39.)

Um die hohe Bedeutung dieses Mannes nicht nur für die Geschichte der Philosophie, sondern auch der Theologie zu würdigen, kommt es vor Allem darauf an, seine historische Stellung scharf und klar in's Auge zu fassen. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts standen bekanntlich zwei theologisch-religiöse Richtungen im harten Kampfe einander gegenüber: auf der einen Seite der von Spener ausgegangene Pietismus, der in Folge seiner Einseitigkeit und seines subjektivistischen Karakters, Mangels an Energie und organisirender Kraft, nicht vermocht hatte, das in dogmatischem Formalismus, im Buchstabendienst und spitzfindigen Streitigkeiten erstarrte kirchlich religiöse Leben zu regeneriren; auf der andern Seite die s.g. Orthodoxie mit ihrer exclusiven Rechthaberei, ihren starren Formeln, engen Satzungen und weitschichtigen Systemen. Beide waren gleich unfähig, dem Drange des Zeitalters nach freierer geistiger Bewegung und naturgemäßeren Lebensformen die rechte Bahn anzuweisen, der Neigung zu sinnlichem und ästhetischem Genusse, zu Frivolität und Libertinage zu widerstehen und dem Eindringen des Englisch-französischen Deismus (Rationalismus) und Atheismus (Sensualismus) zu wehren. Beide arbeiteten vielmehr dem Rationalismus, der sie bald verdrängen sollte, selbst in die Hände: der Pietismus durch das einseitige Betonen der praktischen Seite des Glaubens und eines sentimentalen, subjektivistischen Gefühlslebens, die Orthodoxie durch das ebenso einseitige Betonen der Theorie, durch die Herrschaft, die der distinguirende, reflektirende, räsonirende Verstand über sie selbst und das ganze Glaubensleben gewonnen hatte. Aehnliche Gegensätze durchschnitten den Boden der Philosophie. Auf der einen Seite der beschränkte dogmatistische Rationalismus (Chr. Wolff) mit seiner Prätension Alles zu erweisen und zu demonstriren, auf der andern der englisch-französische Sensualismus (Locke — Condillac — Helvetius), der bald in den krassesten Materialismus (La Mettrie — Système de la Nature) ausartete und den Skepticismus (Hume) zur Seite hatte; nebenher verschwommene Ausläufer des Leibnitz'schen Spiritualismus, des Spinozismus und Cartesianismus. Dazu das Drängen des Zeitgeistes nach Aufklärung, nach Klarheit, Helligkeit, Heiterkeit des Daseyns, das Ueberhandnehmen der weltlichen Interessen und des Vorurtheils, mit Verstand und Vernunft Alles ergründen und neu gestalten zu können, die Antipathie gegen jede Schranke, jede gegebene Norm und Ordnung. — Kurz von allen Seiten wurde der umfassende, ebenso wissenschaftliche als religiöse Geist Kants auf den Versuch hingewiesen, in dieses Chaos von Gegensätzen und Widersprüchen Licht zu bringen und einen festen Punkt zu gewinnen, von wo aus das Dunkel sich aufhellen, der Streit sich schlichten und Ordnung sich herstellen ließe. Das Licht konnte zunächst nur die Fackel der Kritik seyn: Kriticismus war die durch die Lage der Dinge geforderte neue Gestalt der Philosophie und — setzen wir dreist hinzu — der Theologie. Indem Kant die Ansprüche des hochmüthigen, ebenso halsstarrigen als beschränkten Dogmatismus und Rationalismus einer in's Mark bringenden Kritik unterwarf, aber auch durch eine gleiche Kritik den flachen einseitigen Sensualismus mit seinem Gefolge von Skepticismus, Naturalismus und Materialismus auf die ihm gezogene Schranke zurückwies, strebte und hoffte er, im menschlichen Geiste selbst jenen Punkt zu entdecken, von dem aus die entgegengesetzten Richtungen sich vermitteln, die Ansprüche sich ausgleichen, und Glauben und Sittlichkeit gegen die einbrechende Verweltlichung des Sinnes sich retten ließe. Er glaubte diesen Punkt gefunden zu haben in einer strengen Unterscheidung der sogenannten reinen (theoretischen) von der praktischen und beider von einer

sie überwachenden, über sich selbst aufklärenden kritisirenden (philosophirenden) Vernunft: die Vernunft, wenn auch an sich Eine, ist nach ihm doch in diese drei Funktionen unterschieden. Hier, in dieser Unterscheidung liegt der Schwerpunkt der Kantischen Philosophie, das Gewicht ihres ganz außerordentlichen, fast allmächtigen Einflusses auf die philosophische und theologische Bildung der Zeit, — wie eine nähere Betrachtung derselben zeigen wird.

In seinem Hauptwerke, der Kritik der reinen Vernunft, macht Kant zunächst Front gegen den einseitigen Sensualismus und Empirismus. Er will zwar die reine, d. h. diejenige Vernunft kritisiren, welche gewisse Sätze, Ideen, Erkenntnisse als durch sich selbst gewiß und evident, als an und für sich wahr und daher keiner Bestätigung durch die Erfahrung bedürftig wie aus keiner Erfahrung entsprungen, also als *a priori* gegeben annimmt; er setzt eben damit voraus, daß es neben dieser dogmatistisch annehmenden Vernunft noch eine andre, von ihr unterschiedene, kritisirende Vernunft gebe. Aber indem er die Ansprüche der reinen Vernunft auf den ihr selbst eignen, nur in ihr selbst gegründeten Besitz solcher apriorischen Wahrheiten untersuchen will, kommt er nothwendig auf die Frage, ob eine sogenannte apriorische Erkenntniß möglich sey, und damit weiter auf die Frage, wie überhaupt alle unsere Erkenntniß zu Stande komme. Die Beantwortung derselben aber führt ihn zu einem dem realistischen Sensualismus und Empirismus gerade entgegengesetzten Resultate. Er erkennt zwar an, daß „alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange; denn wodurch sollte das Erkenntnißvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen und zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt." Also der „rohe Stoff" aller Erkenntniß ist zwar empirischer Natur und besteht eben in jenen Sinnesaffektionen, Empfindungen, Vorstellungen, welche durch Gegenstände außer uns „bewirkt" werden. Aber diese Sinnesaffektionen sind nur unsere Empfindungen, unsere Vorstellungen, also nur das, als was die Gegenstände gemäß der subjektiven Beschaffenheit unsers Empfindungs- und Perceptionsvermögens uns erscheinen, mithin nur „Erscheinungen," — in denen zwar immer Etwas erscheint (denn sonst wären sie bloßer Schein), die uns aber dies Etwas, den Gegenstand, nur in derjenigen Bestimmtheit zeigen, die er für uns hat: was der Gegenstand selbst, „das Ding an sich" seyn möge, bleibt uns völlig unbekannt. Der Stoff oder die Qualität aller unsrer Erkenntniß, weil eben empirisch, ist daher ohne alle Wahrheit, ohne Objektivität, weil ein Andres als das Objekt selbst oder das Ding an sich. Ist damit schon ausgesprochen, daß dieser Stoff im Grunde nicht durch die Gegenstände „bewirkt" wird, — weil sonst die Wirkung, die doch nothwendig ihrer Ursache entsprechen muß, uns auch irgend eine (wenn auch nicht adäquate, doch ihrer Ursache entsprechende) Kenntniß des Dinges bringen müßte, — daß vielmehr auch der Stoff aller unsrer Erkenntniß nur ein subjektives Erzeugniß unsers Erkenntnißvermögens sey, so wird dieser Subjektivismus durch die weiteren Ergebnisse der Kantischen Forschung auf den höchsten Grad, bis zum Nihilismus gesteigert. Der Stoff nämlich, obwohl nach Kant dergestalt a posteriori bestimmt, daß wir über die Qualität der uns erscheinenden Dinge durchaus nichts a priori auszumachen vermögen, ist doch an sich eine bloße „Rhapsodie" von Sinneseindrücken, ein Chaos von Empfindungen und Perceptionen, das uns durchaus keine Erkenntniß gewähren, ja nicht einmal zum Bewußtseyn kommen würde, wenn es nicht von unserm Erkenntnißvermögen in eine bestimmte Form gebracht und das Einzelne in ihm auf bestimmte Weise verknüpft würde. Diese Form und Verknüpfung aber ist nur eine subjektive Zuthat unsers Erkenntnißvermögens. Denn die bloße Empfindung des Rothen, Harten, Rauhen ist noch keine Erkenntniß: dazu wird sie erst, wenn ich sagen kann: dieses Ding ist roth, hart rc. Damit aber ist nicht nur die Empfindung des Rothen von der des Harten abgesondert, sondern auch in die Form der

Anschauung umgesetzt: es wird Etwas als roth, als hart angeschaut. Nun vermögen wir aber schlechterdings nichts anzuschauen, ohne es als im Raume befindlich zu fassen. Der Raum ist dergestalt die Bedingung aller einzelnen Anschauungen, daß ohne ihn das Anschauen selbst unmöglich ist, d. h. er ist diejenige unserm Erkenntnißvermögen selbst inhärirende Form, in die es als Anschauungsvermögen nothwendig alles Anzuschauende bringt und somit alle als äußerlich gefaßten Objekte (Erscheinungen) einordnet, um sie anschauen zu können: er ist die *a priori* gegebene Bedingung der äußern Anschauung, und kann daher, wenn er selbst, als Raum überhaupt, vorgestellt wird, nur als „reine Anschauung," gleichsam als der bloße allgemeine, alle Anschauungen (Objekte) umschließende Rahmen, gefaßt werden. Wie die Erscheinungen in ihm, so ist auch er nur subjektiver Natur, nur subjektive Form unseres Anschauungsvermögens: es läßt sich durchaus nicht behaupten, daß die Dinge in einem an sich vorhandenen Raume einen an sich vorhandenen Ort einnehmen. — Dasselbe gilt von der Zeit: auch sie ist nur eine subjektive Form unsrer Sinnlichkeit, und zwar die Form des „innern Sinnes," des Anschauens unsrer eignen Seelenzustände, die Form also, in welche unser Erkenntnißvermögen alle unsere Empfindungen, Perceptionen, Vorstellungen, sofern sie uns selbst angehören und Momente unsers eignen Innern, Anschauungen unsers eignen Wesens sind, nothwendig faßt und einordnet, wenn es überhaupt zu bewußten Vorstellungen kommen soll, die subjektive Bedingung der innern, wie der Raum die subjektive Bedingung der äußern Perception. — Aber die in die Form von Raum und Zeit gebrachten Anschauungen sind noch immer keine Erkenntniß, indem damit nur ein Neben- und Nacheinander von Erscheinungen gegeben ist, Erkenntniß aber erst mittelst der Urtheile, mittelst einer Verknüpfung von Subjekt und Prädikat, entsteht. Das Vermögen, das diese Verknüpfungen vollzieht, ist der Verstand, die Urtheilskraft. Auch er indeß verfährt dabei nicht beliebig, sondern ist ebenfalls an gewisse Formen oder Verknüpfungsweisen gebunden, die er befolgen muß, wenn es zu Urtheilen kommen soll. Diese gesetzlichen Formen inhäriren ihm von Natur in der Gestalt allgemeiner formaler Begriffe, welche Kant deshalb die „Stammbegriffe des Verstandes," auch wohl „reine" (durch keine Erfahrung vermittelte) Begriffe nennt und mit dem, was Aristoteles unter dem Ausdruck Kategorieen verstand, identificirt. Kant theilt sie in vier Klassen, indem er unter jede der vier allgemeinen Haupt- oder Urkategorieen, der Quantität, Qualität, Relation und Modalität, drei untergeordnete Spezialkategorieen stellt. Sie sind das, was unser Erkenntnißvermögen als Urtheilskraft wiederum aus sich selbst, *a priori*, zu jeder Erkenntniß hinzubringt und dadurch erst die „Rhapsodie" von Sinneneindrücken in einen geordneten, verständigen Zusammenhang bringt. Auch sie sind nur subjektiver Natur und haben für das Ding-an-sich durchaus keine Geltung: sie auf letzteres zu übertragen, wäre eine Ueberschreitung der gezogenen Grenzen, vor der Kant nicht genug warnen kann. Die einzelnen Urtheile kommen zu Stande, indem unter diese vom Verstande entworfenen allgemeinen Begriffe durch die Urtheilskraft die einzelnen Sinneseindrücke, Perceptionen, Anschauungen „subsumirt" werden. Dazu bedarf es aber noch eines beide verknüpfenden Mittelgliedes; und diese Vermittelung beider übernimmt dann die Einbildungskraft, indem sie die sogenannten „Schemata" liefert, d. h. die Regeln oder Modelle, nach denen sie selbst — soweit es die Erfahrung fordert — zu dem reinen allgemeinen Begriffe das ihm entsprechende „Bild" formt oder construirt.

Verhielte es sich nun so mit unsrer Erkenntniß, so konnte Kant mit Recht sich dem Copernicus vergleichen, indem damit in der That, wie durch jenen die vormalige Theorie der Himmelsbewegungen, so durch ihn die bisherige Erkenntnißtheorie völlig auf den Kopf gestellt war. Denn während nach der früheren Annahme unser Erkenntnißvermögen den Objekten sich anbequemte, richten sich in Kants Theorie vielmehr die Objekte nach unserm Erkenntnißvermögen: sie, die Objekte, sofern sie eben nur Erscheinungen sind, müssen es dulden, durch unser Erkenntnißvermögen zunächst in die reinen Formen der Anschauung (in Raum und Zeit) eingeordnet, und sodann nach den reinen Stammbegrif-

fen des Verstandes in bestimmte Verbindungen (Verhältnisse) gesetzt zu werden. Sie müssen es dulden, damit eben Erkenntniß, Erfahrung, ein bestimmtes, geordnetes, verständiges, kurz ein menschliches Bewußtseyn von der äußern Welt möglich sey. Und daraus, daß sie es dulden, erklärt sich dann auch zugleich, wie es möglich sey, daß wir neben unsern rein empirischen, durch die Sinnlichkeit vermittelten Erkenntnissen (Perceptionen), die eben das Stoffliche, Qualitative der Objekte ausdrücken und in denen wir daher immer nur Einzelnes, Zufälliges, niemals ein Allgemeines, Nothwendiges antreffen, doch zugleich Erkenntnisse besitzen, die, obwohl auf Gegenstände der Erfahrung bezogen, doch mit dem Bewußtseyn strenger Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden erscheinen: — es erklärt sich, wie reine Mathematik, reine Physik, und — in Einer Beziehung wenigstens — Metaphysik möglich sey, oder wie Kant die Frage allgemeiner faßt, es erklärt sich, „wie synthetische Urtheile a priori möglich sind." Da nämlich jene reinen Formen der Anschauung wie die reinen Stammbegriffe des Verstandes für unser Erkenntnißvermögen Gesetzeskraft haben, Bedingungen seiner Thätigkeit sind, so daß es ihnen gemäß den gegebenen Stoff bearbeiten muß, so folgt, daß Alles, was aus der nothwendigen Anwendung dieser Formen und Verknüpfungsweisen auf die Objekte sich hinsichtlich der letzteren ergibt, — was indeß freilich nur die Formen und Verhältnisse derselben, nicht ihre Qualität betreffen kann, — ebenfalls den Karakter der Nothwendigkeit und damit der Allgemeinheit tragen muß. Und wenn daher z. B. alle äußere Objekte nur unter der Form des Raums von uns angeschaut werden (uns erscheinen) können, so muß auch Alles, was von der reinen, allgemeinen, nothwendigen Anschauung des Raumes selbst gilt, mit gleicher Nothwendigkeit und Allgemeinheit von den ihr gemäß geformten Objekten gelten, — d. h. die nothwendigen, allgemeingültigen, apriorischen Sätze der reinen Mathematik, weil sie eben nur die Natur des Raumes selbst, seine Dimensionen, seine Theilbarkeit (Quantität) betreffen, werden auch für die formalen Bestimmungen und Verhältnisse der erscheinenden Objekte Geltung haben und eben damit lauter synthetische Urtheile a priori ergeben, — gerade so wie andrerseits die Anwendung der Kategorie der Causalität (der Verknüpfungsweise nach Ursache und Wirkung) auf die gegebenen Objekte das synthetische Urtheil a priori: Alles, was geschieht, muß eine Ursache haben, und damit den Hauptgrundsatz aller Physik (Naturwissenschaft) ergibt. —

Es ist hier nicht der Ort, diese Prinzipien der Erkenntniß-Theorie Kants, die zunächst nur die Erfahrung betreffen, näher zu kritisiren. Wir bemerken daher nur, daß Kant selbst dem sogenannten Dinge-an-sich, für das keine Kategorie Geltung haben soll, doch Causalität beimißt, indem es theils selbst Vorstellungen „bewirken," theils unsere Verstandesthätigkeit „in Bewegung bringen" soll; daß ferner eben dieses Ding-an-sich, dieses reell objektive Seyn, wenn es sonach mannichfaltige Vorstellungen (Erscheinungen) bewirkt, nothwendig selbst ein mannichfaltiges, unterschiedliches seyn muß, weil doch nur verschiedene Ursachen verschiedene Wirkungen haben können; und endlich, daß dies mannichfaltige reelle Seyn eben als ein unterschiedliches nothwendig auch gemäß den Kategorieen — sobald letztere nur richtig als die allgemeinen Normen und Kriterien der unterscheidenden (bestimmenden) Thätigkeit gefaßt werden, — unterschieden seyn muß, daß also auf dasselbe die Kategorieen nothwendig Anwendung finden, weil eben nur mittelst ihrer Unterschiede gesetzt seyn können. Durch diese u. E. unwiderleglichen Sätze sind die Grundlagen der Kantischen Erkenntnißtheorie, jene exclusive Absonderung des Dinges-an-sich von der Erscheinung und des Stoffes unserer Erkenntniß von den Formen derselben, als falsch dargethan. Dennoch hat Kant im Allgemeinen Recht, wenn er behauptet, daß schlechthin keine Erkenntniß, ja keine einzelne Anschauung und Vorstellung zu Stande komme ohne Zuthun unsers Erkenntnißvermögens selbst, ohne eine nach immanenten Gesetzen und Normen sich vollziehende Thätigkeit desselben, also ohne ein apriorisches Element, und daß darauf allein alle Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit unsrer Erkenntniß beruhe. Durch diesen Nachweis hat er sich das unsterb-

liche Verdienst erworben, allen einseitigen Sensualismus und Empirismus à la Locke und Condillac ein- für allemal widerlegt zu haben.

Nachdem Kant die Funktionen der Sinnlichkeit, des Anschauungsvermögens und des Verstandes festgestellt, wendet er sich zu seinem eigentlichen Thema, zur Kritik der reinen oder theoretischen Vernunft. Wie ihm der Verstand im engern Sinne das Vermögen der Begriffsbildung, im weitern (mit der Urtheilskraft zusammen) das Vermögen des Urtheilens ist, so ist ihm die Vernunft zunächst das Vermögen der Ideen und resp. des Schließens. Jeder Schluß nämlich zieht aus bestimmten Prämissen eine durch sie bedingte Folgerung. Sind die Prämissen selbst wieder bedingt, so fordert die volle Gültigkeit des Schlusses, anzunehmen, daß zu dem Bedingten, das gefolgert wird, die ganze Reihe seiner Bedingungen gegeben sey. Denn nur die Totalität der Bedingungen ist selbst unbedingt, und nur ein Unbedingtes kann die volle, zureichende Bedingung eines Bedingten seyn. Dies Unbedingte vorauszusetzen, es als gegeben anzunehmen oder zu fordern, es in die Form der Vorstellung (zum Bewußtseyn) zu bringen und so erst einen vollständigen Schluß zu formiren, ist das Amt der Vernunft, die eben damit zugleich das Vermögen der „Ideen“ ist, indem unter Idee füglich nur diejenige Vorstellung, deren Inhalt das Unbedingte ist, verstanden werden kann. Die Vernunft, um ihren Schlüssen, zu denen die erscheinende Welt (das Ganze der Erfahrung) sie veranlaßt, jene Vollständigkeit zu geben, setzt und fordert drei solcher Ideen: 1) die Idee des Ich's oder der Seele als einfacher unvergänglicher Substanz. Denn sofern in jedem kategorischen Schlusse der Obersatz ein Verhältniß ausdrückt, welches darin besteht, daß einem Subjekte ein Prädikat oder Merkmal als Accidens inhärirt und ihm also untergeordnet ist, und sofern dieses Subjekt selbst wieder als Prädikat einem andern Subjekt untergeordnet seyn kann, so setzt diese Reihe von Unterordnungen ein unbedingtes Subjekt voraus, das gar nicht als Prädikat gesetzt werden darf, — d. h. die Vernunft fordert ein solches unbedingtes, selbständiges und damit freies Subjekt und bildet sich den Begriff desselben in der Vorstellung der menschlichen Seele als einfacher unvergänglicher Substanz und damit als der absoluten Einheit der subjektiven Bedingungen aller Vorstellungen. Sofern 2) in jedem hypothetischen Schlusse der Obersatz ein Verhältniß von Bedingung und Bedingtem, von Voraussetzung und Gesetztem ausdrückt, die Bedingung aber selbst wieder bedingt ist, so liegt in dieser Folge von Bedingungen die Forderung, die Reihe derselben als vollständig und in dieser Vollständigkeit die absolute Bedingung alles Bedingten als gegeben anzunehmen. Die Vernunft vollzieht diese ihre eigne Forderung und bildet sich demgemäß einen derselben entsprechenden Begriff in der Idee der Welt als eines vollständigen Ganzen und damit als der absoluten Einheit der objektiven Bedingungen aller Erscheinungen (Dinge). Da endlich 3) in allen disjunktiven Schlüssen ein Verhältniß gesetzt wird, nach welchem das Subjekt zum Prädikate wie das Ganze zu seinen Theilen sich verhält, das Ganze aber wiederum selbst der Theil eines höheren Ganzen ist, so fordert diese Reihe von Theilen und Theilganzen wiederum, daß die Gesammtheit derselben als beschlossen in einem absoluten Ganzen angenommen werde, d. h. daß ein absolutes Wesen als Wesen aller Wesen, als Inbegriff (Einheit) aller Realitäten vorausgesetzt werde. Indem die Vernunft diese Forderung nicht nur stellt, sondern auch vollzieht, bildet sie sich den Begriff eines solcheu allerrealsten Wesens in der Idee Gottes. — Aber diese drei Ideen sind nach Kant eben nur subjektive Gebilde unsrer Vernunft, Begriffe, welche letztere sich entwirft in Folge der subjektiven Nothwendigkeit, unsere sämmtlichen Anschauungen und Begriffe in einer bestimmten Weise zu ordnen und zu einer solchen Einheit zusammenzufassen oder zurückzuführen, welche, da sie nicht wie die Verstandeseinheit nur eine Verknüpfungsform einzelner Anschauungeu und Begriffe ist, sondern die Gesammtheit unsrer Vorstellungen und resp. der erscheinenden Objekte in sich befaßt, als Vernunfteinheit zu bezeichnen ist. Auf solche Einheiten zurückzugehen, fordert zwar die Vernunft. Aber eben darum sind dieselben bloße „Postulate“ der Vernunft, bloße „Prinzipien für den Verstan-

desgebrauch," Regeln der „Haushaltung mit dem Vorrathe unsers Verstandes," welche vorschreiben, „wie unsern Erkenntnissen Einheit gegeben werden soll," also nicht wie die Verstandesbegriffe von „constitutivem," sondern nur von „regulativem" Karakter, d. h. nicht wie jene Formen zum empirischen Gebrauche, um Erfahrung „möglich" zu machen, sondern, da sie im Gegentheil das Erfahrungsgebiet zu überschreiten fordern, nur „transscendentale" Grundsätze, nach denen unser Erkenntnißvermögen sich zu richten hat, wann es behufs der Bildung vollgültiger Schlüsse über die Erfahrung hinausgeht. Mithin kann die Vernunft selbst ihren Ideen keineswegs „gegenständliche Realität" beimessen, so wenig als ihnen je „ein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann." Sie darf nicht voraussetzen, daß der bloßen Vernunftidee ein reeller Gegenstand, das Ding-an-sich, entspreche: sonst wird sie „transscendent," d. h. sie überhebt sich über sich selbst, über das Wesen ihrer Thätigkeit und die Bedeutung ihres Thuns. Gleichwohl ist dies nicht nur von der bisherigen Metaphysik (der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie) geschehen, sondern es geschieht fortwährend unwillkürlich, in Folge einer „unvermeidlichen Illusion," eines „transscendentalen Scheins," der, was die Vernunft nur fordert, als wirklich erscheinen läßt. Deshalb geht dann Kant noch besonders daran, die bisherige (Wolff'sche) Metaphysik und ihre Deductionen ausführlich zu widerlegen, indem er zu zeigen sucht, daß die Schlüsse und Folgerungen der rationalen Psychologie, durch die sie die reelle Existenz der Seele als einfacher unvergänglicher Substanz erweisen will, in Wahrheit lauter „Paralogismen der Vernunft" seyen; daß ferner die Beweise der rationalen Kosmologie für die Realität der Welt als Eines absoluten Ganzen (Kosmos) in lauter „Antinomieen der Vernunft" sich auflösen, da den aufgestellten Thesen immer die Antithese als gleich berechtigt und gleich beweisbar entgegengestellt werden könne; und daß endlich die Beweise der rationalen Theologie für das reelle Daseyn Gottes in Wahrheit nichts beweisen.

Es ließe sich auch hier leicht darthun, daß Kant mit sich selbst in Widerspruch geräth, wenn er den Verstandesbegriffen Objektivität (in seinem Sinne, — empirische Anwendbarkeit) beimißt, den Vernunftideen dagegen abspricht, indem ja offenbar Erfahrung nicht „möglich" ist ohne die Einheit des Selbstbewußtseyns (des Ich), ohne die Seele als Einheit (Totalität) der subjektiven Bedingungen der Vorstellungen, und indem ebenso offenbar das Bedingte und der Theil nicht vorgestellt (erfahren) werden können, ohne die Vorstellung eines Bedingenden und eines Ganzen, das eine wie das andere aber nothwendig als unbedingt vorgestellt werden muß, weil es, wenn es selbst wieder bedingt durch ein Andres und selbst nur der Theil eines Andern wäre, offenbar nicht die Bedingung des Bedingten, nicht das Ganze des Theils wäre. Ebenso leicht ließe sich zeigen, daß die sogenannten Paralogismen (Fehlschlüsse, Erschleichungen), die Kant der rationalen Psychologie vorwirft, verschwinden, sobald man (wie man muß) annimmt, daß die Substanz der Seele, wie jede Substanz, nicht ein todtes Substrat, sondern lebendige Kraft sey und zwar eben die Kraft des Denkens und Vorstellens selbst, d. h. die sich in sich unterscheidende und die Unterschiede in Einheit zusammenhaltende Denkthätigkeit; — daß ferner die Kantischen Antinomieen der Vernunft nur scheinbare Widersprüche sind, weil die den Thesen von Kant gegenübergestellten Antithesen in Wahrheit unbewiesen, bloße Cirkelschlüsse sind: und daß endlich Kant's Kritik der Beweise vom Daseyn Gottes in Wahrheit nur den ontologischen Beweis beseitigt, die andere unwiderlegt stehen läßt (vgl. unsre Kritik des Kantischen Systems in der „Geschichte und Kritik der Prinzipien d. neueren Phil." Lpz. 1845. S. 299 ff.). — Indessen Kant's Absicht war keineswegs, das Daseyn Gottes, des Weltganzen, der Seele, für schlechthin unmöglich zu erklären und somit dem Atheismus und Materialismus das Wort zu reden. Er wollte vielmehr nur darthun, daß wir theoretisch nichts darüber ausmachen können, daß die Forschungen der spekulativen Vernunft in einem non liquet enden, und wir daher ebensowenig berechtigt sind, das Daseyn Gottes rc. zu behaupten als es zu läugnen. Darum zeigt er zugleich überall, daß jene drei Grundideen in sich selbst keinen Widerspruch ent-

halten und ihr Inhalt daher, obwohl nicht als reell seyend nachzuweisen, doch sehr wohl denkbar sey. Ja er rühmt ausdrücklich von seiner Kritik der reinen Vernunft, daß sie, indem sie alle dogmatischen Behauptungen über die Natur der Seele, den Ursprung der Welt, das Seyn und Wesen Gottes als unbeweisbar darthue, zugleich auch jede Möglichkeit ausschließe, etwa durch materialistische Gründe die Unsterblichkeit, die Freiheit, die Existenz Gottes zu bestreiten. „Denn der Gegner kann nie mehr von der Natur der Seele als Ding an sich, — vom Ganzen der Welt, vom Wesen Gottes — wissen, als ich, und also ebensowenig darüber a priori etwas verneinen, als ich etwas bejahen.“ Wir brauchen mithin kein Räsonnement der Atheisten zu fürchten. Läßt sich auch auf spekulativem Wege das Daseyn Gottes nicht beweisen, so kann doch ebensowenig die Unmöglichkeit Gottes bewiesen werden, „weder a priori, denn der Begriff Gottes widerspricht sich nicht, noch a posteriori, denn es handelt sich hier nicht um einen Erfahrungsgegenstand.“ Vielmehr sind von nun an alle empiristisch materialistischen Ansichten unmöglich gemacht: „denn da das Ideal der Vernunft lehrt, jedes Ding als bedingt-nothwendig anzusehen, so treibt es uns über die Welt hinaus, und wenn in der beschriebenen Weise das Ideal realisirt (die Idee Gottes vollzogen) wird, so muß es außer der Welt gesetzt werden.“ — Ja die kritische Abweisung aller dogmatischen Anmaßungen der Vernunft ist insofern sogar ein Gewinn, als dadurch „die Vernunft in dasjenige Gebiet versetzt wird, in welchem ihre Macht durchaus nicht angetastet werden kann, in das Gebiet der Zwecke, welches über das aller Erfahrung hinausreicht. Und das Unglück der Spekulation, so beschränkt zu seyn, möchte vielleicht gerade ein Glück für die praktische Bestimmung des Menschen seyn.“

Mit diesen Bemerkungen weist Kant schon innerhalb der Kritik der reinen Vernunft über sie selbst und ihre bloß negativen Resultate hinaus auf eine Darstellung hin, die sie ergänzen und dem Negativen das Positive gegenüberstellen sollte. Er lieferte diese Darstellung in drei schon genannten Werken, der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,“ der „Kritik der praktischen Vernunft,“ und der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.“ In diesen Schriften besonders erscheint Kant als Vorkämpfer des philosophischen und theologischen Rationalismus. Schien es nach der Kritik d. r. V., als wolle er das Gebiet des Glaubens von allen Ein- und Ansprüchen der Vernunft säubern und ihm volle Selbständigkeit vindiciren, so zeigt sich jetzt, daß er die theoretische Vernunft nur darum zum Schweigen gebracht, um dafür der sogenannten praktischen Vernunft die ausschließliche Führung des Worts, die Alleinherrschaft im Reiche der Sittlichkeit und Religion zu sichern. Schon die reine Vernunft hatte zwar insofern eine praktische Beziehung, als sie dem Erkenntnißvermögen nur „Aufgaben“ stellte und ihre Ideen „regulative“ Prinzipien zur Vollziehung derselben seyn sollten. Aber erst in der Sphäre des Willens hat die Vernunft eine eigentlich praktische Thätigkeit, erst hier wird sie wahrhaft wirksam und entfaltet ihre ganze Kraft und Bedeutung: erst als „praktische Vernunft“ erweist sie sich als das höchste Geistesvermögen und übt den „Primat“ über alle übrigen, selbst über ihre eigene spekulative Thätigkeit. Kant beginnt die Erörterung ihres Wesens mit einer Definition des Willens. Er ist ihm im Allgemeinen „das Vermögen, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände hervorzubringen oder (wenn dies nicht möglich seyn sollte) wenigstens sich zu einem solchen Hervorbringen zu bestimmen.“ Diese weitere Fassung des Begriffs läßt indeß Kant fallen und betrachtet den Willen nur, sofern er im engern Sinne das Vermögen sey, „nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln.“ Daß er dies vermöge, setzt Kant ohne Weiteres als Thatsache des Bewußtseyns voraus, und ebenso identificirt er ihn als dieses Vermögen ohne Weiteres mit der praktischen Vernunft selbst. Unter den „praktischen Grundsätzen, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten,“ unterscheidet Kant die bloßen „Maximen,“ die nur subjektive Gültigkeit haben, von den „Imperativen,“ die „objektive oder allgemeine Gültigkeit“ haben, und unter letzteren wiederum die bloß „hypothetischen,“ die nur unter gewissen Bedingungen gelten, von den „kategorischen,“ die unbe-

dingt fordern wie gehandelt werden solle. Diese „kategorischen Imperative“ allein können als Gesetze des Willens bezeichnet werden. Ein solcher Imperativ ist nun das Sittengesetz, der Imperativ der Pflicht. Daß es einen solchen gibt, und daß wir uns seiner unmittelbar bewußt sind, nimmt Kant als ein zwar nicht empirisch gegebenes, sondern als „ein Faktum der reinen Vernunft,“ wodurch sich diese „als ursprünglich gesetzgebend ankündige,“ ohne Weiteres an. Und ebenso steht es ihm von vornherein fest, daß dieses Faktum des Sittengesetzes nicht auf einen sogenannten moralischen Sinn, sondern umgekehrt dieser auf jenes sich gründe. Es ist ihm dies Faktum überhaupt das nicht weiter Abzuleitende, von dem daher die Untersuchung auszugehen und somit nur zu ermitteln habe, was aus ihm folge, und worauf aus ihm sich zurückschließen lasse, oder was die Consequenzen, und was die Voraussetzungen desselben seyen. Die Forschung nach den Voraussetzungen fällt in Eins zusammen mit der Frage, wie der kategorische Imperativ „möglich“ sey. Und diese Frage beantwortet Kant, indem er zu zeigen sucht, daß ein solcher gar nicht denkbar sey, außer unter der Voraussetzung der Freiheit im „strengsten, d. i. transscendentalen Sinne“ des Worts. In diesem Sinne sey sie negativ „die Unabhängigkeit von jedem begehrten Objekte,“ positiv „das Sich-selber-Gesetz-seyn oder die Autonomie.“ Eine solche ohne fremde Ursachen und Motive wirkende Causalität als gegeben anzunehmen ist ein „nothwendiges Postulat“ der praktischen Vernunft, weil, was ich wollen soll, ich auch wollen können muß, und dieses reine Wollenkönnen, ohne welches das Sollen unmöglich (unausführbar) wäre, ist eben die Freiheit. Die praktische Vernunft postulirt also hier nicht bloß (wie die theoretische), daß ihr gemäß eine Aufgabe vollzogen werde, sondern daß Etwas objektiv sey oder als seyend angenommen werde. Eben damit „ergänzt“ sie die Ergebnisse der theoretischen Vernunft und geht zugleich über sie hinaus. Denn während jene die transscendentale Freiheit nur als möglich (weil nicht sich selbst widersprechend) erkennen konnte, zeigt die praktische Vernunft, daß dieselbe als wirklich anzuerkennen sey, weil eben das Sittengesetz eine Wirklichkeit sey. Damit bewährt sie zugleich ihr Primat über die theoretische Vernunft. Denn da letztere die Möglichkeit dessen, was jene als wirklich annimmt, zugestehen muß, und eine Unterordnung der praktischen Vernunft unter sich nicht verlangen kann, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, so kann sie sich nicht weigern, auch ihrerseits anzuerkennen, was die praktische Vernunft fordert.

Weil die Freiheit als solche nothwendig „sich selber Gesetz“ ist, so können auch die Gesetze, denen sie folgt, nur autonomisch von ihr selber gesetzt seyn. Denn das Gegentheil, die Heteronomie, wäre Abhängigkeit von fremden, sie bestimmenden Ursachen, also Unfreiheit. Das Sittengesetz ist Gesetz der Freiheit, heißt daher nach Kant soviel als: die Freiheit hat das Sittengesetz sich selber gegeben, und sofern sie dies thut und ihm gemäß will und handelt, fällt sie wiederum mit der praktischen Vernunft in Eins zusammen. Die Autonomie der Vernunft liegt daher im Begriffe des Sittengesetzes, weil im Wesen der Freiheit: „jedes heteronomische Gebot, und wäre es auch ein göttliches, gibt eigentlich keine Pflicht, sondern nur Nothwendigkeit einer Handlung aus irgend einem Interesse.“ — Allein, fährt Kant fort, in einem Wesen, was nur Freiheit und Autonomie, nur praktische Vernunft wäre, würde das Sittengesetz, das ja nichts andres als das Selbstbewußtseyn der praktischen Vernunft ist, sich nur als ein Wollen zeigen, nicht aber als ein Sollen, ein Imperativ, eine Pflicht. Von Pflicht, von Sollen kann bei einem wahrhaft heiligen Willen nicht die Rede seyn. Gleichwohl ist das Sittengesetz in uns ein Imperativ, eine Nöthigung. Folglich kann unser Wille kein heiliger, kein sittlich vollkommener seyn. Vielmehr muß ihm etwas dem Sittengesetz Widerstrebendes, eine subjektive Unvollkommenheit inhäriren, der gegenüber das Sittengesetz eben zur Nöthigung wird. Ist letzteres nur ein Ausspruch der Freiheit und Autonomie des Willens, so kann das ihm Widerstrebende nur die Negation der Freiheit, also nur eine Naturnothwendigkeit seyn. Und sonach ergibt sich aus dem Faktum des Sittengesetzes als Gesetzes, daß der Mensch ebensowohl als ein Glied der dem Naturgesetz

unterworfenen Erscheinungs- oder Sinnenwelt, wie als ein Glied der intelligibeln oder Verstandeswelt, wo die Freiheit Realität hat, sich betrachten muß. Als Sinnenwesen stehen wir unter der Heteronomie der Natur; denken wir uns dagegen als frei, so versetzen wir uns in die Welt, wo die Autonomie der Vernunft herrscht; erkennen wir uns als verpflichtet, so erkennen wir uns als zu beiden Welten gehörig. Die Unterscheidung und Anerkennung beider wird damit selbst zu einer Nothwendigkeit; und somit ergibt sich hier erst der eigentliche letzte Grund, warum neben dem Phänomenon ein Noumenon, neben den „Erscheinungen" ein „Ding-an-sich" d. h. eben eine nicht erscheinende, nicht sinnliche, also intelligible Welt angenommen werden muß. Es erhellt auch hier erst, daß und warum wir genöthigt sind, „unserm eignen Subjekt (Ich), das, sofern es erfahren wird, natürlich Erscheinung ist, noch ein Ding an sich zu Grunde zu legen, das keine Erdichtung ist," also die Existenz der Seele als einfacher unvergänglicher Substanz, welche die theoretische Vernunft ebenfalls nur als möglich gelten lassen konnte, als wirklich anzunehmen. Ebenso findet hier der Widerspruch, dessen Lösung nach der theoretischen Vernunft nur denkbar war, der Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit, seine wirkliche Lösung. Wie es nämlich kein Widerspruch ist, daß Ich als Noumenon (Ding an sich) autonomisch frei, als Sinnenwesen (Erscheinung) dagegen verpflichtet bin, so ist es auch kein Widerspruch, daß, da jede Handlung als zeitlich das in der Zeit Vorangegangene zu ihrer bedingenden Voraussetzung hat, Ich (als zeitliches — Sinnen-Wesen) in allen meinen Handlungen durch Etwas, das nicht in meiner Gewalt steht, bedingt und somit nicht frei bin, und daß doch dasselbe Ich, sofern es sich seiner als Dinges-an-sich bewußt ist und also nicht unter Zeitbedingungen steht, nur durch selbst gegebene Gesetze bestimmbar, d. h. frei ist und mit Recht jede Handlung wie die ganze Reihefolge seiner Handlungen nur als Folge seiner selbst als Phänomen seines Karakters, den es sich selbst verschafft, betrachtet und sich zurechnet. — Endlich soll es sich aus dieser Grundunterscheidung auch erklären, wie es möglich und mit der Freiheit verträglich sey, anzunehmen, daß der Mensch nicht nur der Sinnenwelt angehöre, sondern seine Substanz in Gott ihren Grund habe. Der Begriff der Schöpfung nämlich soll „nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart des Daseyns und der Causalität gehören, sondern nur auf Noumena bezogen werden können. Denn daß Gott Erscheinungen geschaffen habe, sey ein Widerspruch, weil man nicht sagen könne, er habe Zeit und Raum, die apriorischen Bedingungen des Daseyns der erscheinenden Dinge, geschaffen. Dagegen könne der Mensch als Noumenon sehr wohl ein Geschöpf Gottes seyn. Denn da dann die Schöpfung nur die intelligible Existenz der menschlichen Handlungen betreffe, so könne die Annahme einer Schöpfung nicht den mindesten Unterschied in der Lehre von der Freiheit machen, — sey also vollkommen zuläßig.

Jeder Kundige sieht, daß in diesen Folgerungen Kants aus dem Seyn und Wesen der Freiheit der Schwerpunkt seiner ganzen positiven Philosophie liegt. Hier, in der Automonie der menschlichen Freiheit und Vernunft, liegt das irreligiöse Element, das sie im Geheimen durchzieht. (Denn es ist klar, daß ein Gott, der das Sittengesetz nicht gegeben und also auch nicht verwalten kann, in Wahrheit keine sittliche und somit überhaupt gar keine Bedeutung für den Menschen hat.) Hier liegt aber auch das Verlockende, Einschmeichelnde der Kantischen Lehre, die große Anziehungskraft, die sie auf ein Zeitalter, wie wir es oben karakterisirt haben, ausüben mußte. Hier endlich liegen auch die Hauptirrthümer Kant's, die um so gefährlicher wurden, als sie von seinen spekulativen Nachfolgern unbesehen adoptirt und als ausgemachte Wahrheiten ihren Spekulationen zu Grunde gelegt wurden. Zunächst steht die ganze Deduction auf schwachen Füßen. Denn das Bewußtseyn des Sittengesetzes muß Kant selbst, wie Alles Uebrige, was uns zum Bewußtseyn kommt, für bloße Erscheinung erklären. Folglich läßt es, nach Kant selbst, durchaus keinen Schluß zu auf das Ding an sich, und es kann mithin aus ihm eine „transscendentale" Freiheit (die dem Menschen als Noumenon zukäme) nicht gefolgert werden. Sodann aber ist es ein augenfälliger Irrthum, weil ein Widerspruch,

zu behaupten, daß die Freiheit nicht Freiheit wäre, wenn sie das Sittengesetz sich nicht selber gegeben, und doch zugleich das Sittengesetz für einen kategorischen Imperativ der Pflicht zu erklären. Denn einerseits fordert der Begriff der Freiheit nur, gemäß dem Gesetze, aber auch zuwider dem Gesetze wollen und handeln zu können, d. h. die Freiheit ist das Vermögen der selbsteignen Motivirung meiner Willensentschlüsse, das Bewußtseyn, sowohl das Sittengesetz oder auch etwas Andres zum Motiv meiner Handlungen machen zu können: sie bleibt mithin bestehen, mag das Gesetz von ihr selbst oder von einem Andern herrühren. Andrerseits ist sonnenklar, was Kant selber folgert, daß ein Wesen, welches das Sittengesetz sich selber gegeben und dessen Freiheit also Autonomie wäre, gar kein Bewußtseyn von einem Sollen, von einer Pflicht haben könnte, weil in ihm das Sittengesetz mit seinem freien Wollen in Eins zusammenfiele. Anstatt aber daraus einfach zu schließen, daß wir, die wir das Bewußtseyn der Pflicht haben, das Sittengesetz uns nicht selber gegeben haben können, macht Kant den sich selbst widersprechenden Schluß, daß wir, obwohl wir uns das Sittengesetz selber geben und es damit wollen, doch zugleich ihm widerstreben und also zugleich es nicht wollen. Kant übersieht nicht nur, daß dies eine undenkbare contradictio in adjecto ist, sondern er bemerkt auch nicht, daß selbst wenn der Mensch ein solcher Widerspruch, ein solches zwitterhaftes Monstrum wäre, daraus nicht einmal seine Folgerungen sich ableiten lassen. Denn wäre der Mensch dieses Doppelwesen, das (als Noumenon) seine Gesetze sich selbst gibt und (als Phänomenon) ihnen zugleich widerstrebt, so würde keineswegs folgen, daß er, obwohl autonom, doch zugleich an das Gesetz gebunden und somit als „verpflichtet" sich denken müßte, sondern vielmehr, daß entweder gar kein Wollen und Handeln eines solchen Doppelwesens zu Stande kommen könnte, sobald beide Seiten, das Wollen und Nichtwollen des Gesetzes, sich das Gleichgewicht hielten, oder daß, wenn die eine überwöge, das Ich nur ihr gemäß handeln könnte, instinktiv gedrungen durch die größere Gewalt der überwiegenden Seite. Ein solches Wesen wäre also entweder zu völliger Willenlosigkeit und Unthätigkeit verdammt, oder es wäre ohne alle Freiheit des Willens. Damit ergibt sich zugleich, daß jene schroffe, schon theoretisch unhaltbare Abtrennung der Erscheinung von dem Ding-an-sich, die Kant jetzt durch das Sittengesetz und die Freiheit begründen will, in Wahrheit in sich selbst zusammenfällt, weil sie vielmehr ihre Grundlage, Freiheit und Sittengesetz, zerstört.

Aus diesen falschen Voraussetzungen erklärt sich dann auch, wie Kant dazu kam, den Glauben an das Daseyn Gottes auf ein Postulat der praktischen Vernunft zu basiren, das mit dem rigorosen Geiste seiner Moralphilosophie, dem Prinzipe des kategorischen Imperativs der Pflicht, in schreiender Disharmonie steht. Weil er durch die angebliche Autonomie der menschlichen Vernunft sich selber den geraden Weg versperrt hatte, vom Begriff des Sittengesetzes zur Idee Gottes zu kommen, mußte er einen krummen Seitenweg einschlagen, um zum Ziele zu gelangen. Er führt daher zunächst einen neuen Begriff ein, der im Grunde mit den Begriffen des Sittengesetzes, der Freiheit, der Pflicht, in gar keinem Zusammenhang steht. Es ist dies der Begriff des höchsten Guts. In ihm als dem bonum *consummatum* ist nach Kant das oberste Gut, das bonum *supremum*, als „Bestandtheil" enthalten. Als oberstes Gut könne nämlich offenbar nur die „Conformität" des Wollens und Handelns mit dem Sittengesetze, also die Pflichtmäßigkeit oder die Tugend betrachtet werden. (Dies wird Jeder zugeben, da diese Conformität nichts Anderes ist, als die sittliche Güte des Menschen; und diese, objektiv gefaßt, ist das sittlich Gute, welches, wenigstens von Kant's Standpunkte aus, nothwendig zugleich das „oberste Gut" ist. Auch steht diese Bestimmung noch in genauem Zusammenhang mit den bisherigen Erörterungen Kant's, mit den Begriffen des Sittengesetzes, der Freiheit und der Pflicht). Aber, fährt Kant fort, mit dem Begriffe der Tugend als des obersten Gutes verbinde sich als ein Postulat der praktischen Vernunft, daß der Tugendhafteste auch allemal der Glückseligste sey, daß also mit der Tugend die Glückseligkeit verknüpft sey und dem gleichen Maße der Tugend das gleiche Maß der Glück-

seligkeit entspreche. Erst damit, daß Tugend und Glückseligkeit in entsprechendem Verhältniß als nothwendig verknüpft gefaßt werden, ergebe sich der Begriff des „höchsten oder vollendeten Guts," und damit die höchste Aufgabe der Sittlichkeit oder der praktischen Vernunft, die keine andere seyn könne, als „das höchste Gut durch Freiheit zu realisiren." — Jeder sieht, daß dieses Moment der Glückseligkeit, das Kant in den Begriff des höchsten Gutes aufnimmt, ein völlig heterogenes ist. Denn nach Kant selbst besteht vollkommene (ideale) Glückseligkeit in der dem Umfange nach vollständigen, dem Grade nach höchsten, der Zeit nach stets fortdauernden Befriedigung aller unserer Neigungen, die ihrerseits auf den Bedürfnissen der menschlichen Natur beruhen. Die Glückseligkeit und das Streben danach gehört also dem Menschen nur an, sofern er ein „Sinnenwesen" (Phänomenon) ist; sie hat nichts zu schaffen mit der Sittlichkeit und der Freiheit, die er nur besitzt als Vernunftwesen (Noumenon). Kant setzt sie daher auch nur sehr äußerlich in einen lockeren, bloß hypothetischen Zusammenhang mit der praktischen Vernunft, indem er behauptet, letztere würde, wenn sie die Glückseligkeit zu verleihen hätte, sie nur dem Würdigsten, d. h. dem Tugendhaftesten nach dem Maße seiner Tugend zutheilen, und nur daraus folgert er, daß es ein Gebot der praktischen Vernunft sey, nicht die Glückseligkeit zu erstreben, wohl aber sich ihrer „würdig" zu machen. Allein einerseits ist diese Behauptung eine bloße Behauptung, andererseits löst Kant den hypothetisch angenommenen Zusammenhang zwischen der praktischen Vernunft, der Tugend und der Glückseligkeit selbst wieder auf, indem er ausdrücklich anerkennt; daß die Vernunft in Wirklichkeit die Glückseligkeit nicht zu verleihen habe, ja daß sie sie nicht verleihen könne, weil sie gerade den Willen oft wider die Neigung des Subjekts bestimme und folglich der Glückseligkeit Abbruch thue, und weil sie außerdem gar nicht wisse, wodurch wir die Glückseligkeit erreichen können und was uns in Zukunft glücklich machen werde. Dann aber kann, wie von selbst einleuchtet, die praktische Vernunft auch nicht die Glückseligkeit als nothwendiges Moment des höchsten Gutes fordern. Das Sittengesetz und der kategorische Imperativ bleiben bestehen, auch wenn der Tugend weder im diesseitigen noch in einem jenseitigen Leben die Glückseligkeit entspräche, auch wenn es gar keine Glückseligkeit gäbe; und mithin kann die praktische Vernunft nur fordern, daß das Sittengesetz befolgt werde ohne alle Rücksicht auf Glückseligkeit. Nach Kant's eigenen Prinzipien wenigstens ist diese Einmischung des Begriffs der Glückseligkeit in die philosophische Ethik eine völlig willkührliche.

Dennoch gründet Kant auf sie allein die beiden weiteren Postulate der praktischen Vernunft 1) den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode, und 2) den Glauben an Gott. Sofern nämlich Tugend und Glückseligkeit nothwendig verknüpft zu denken seyen, und jede „nothwendige" Verknüpfung nur auf dem Verhältniß von Grund und Folge beruhen könne, so folgert er weiter, daß danach entweder die Tugend als Folge der Glückseligkeit, oder umgekehrt die Glückseligkeit als Folge der Tugend gefaßt werden müsse. Das Erste anzunehmen sey offenbar unmöglich, weil es dem Begriff der Tugend entschieden widerspricht. Aber auch die zweite Annahme scheine unstatthaft zu seyn. Denn solle die (vollkommene) Glückseligkeit die Folge der Tugend seyn, so müsse auch die Tugend, die Conformität des Wollens und Handelns mit dem Sittengesetz, eine vollkommene seyn. Eine solche „Heiligkeit" des Willens sey aber in der Wirklichkeit nicht gegeben. Ebenso wenig sey in der Natur ein Grund vorhanden, der sie bestimmen könnte, die Glückseligkeit an die Tugend zu knüpfen und das Maß derselben vom Maße der Tugend abhängig zu machen. Allein damit sey nur dargethan, daß „unter den gegenwärtigen Umständen" die Glückseligkeit nicht die Folge der Tugend sey, und somit das höchste Gut keine Realität habe, sondern erst zu realisiren sey. Daß es aber zur Realität komme, fordere schlechterdings die praktische Vernunft. Und da es in dem gegenwärtigen Zustande nicht realisirbar sey, so fordere sie implicite, noch einen andern seiner Realisirung entsprechenden Zustand anzunehmen, d. h. sie erkläre es für moralisch nothwendig, zunächst an eine unendliche persönliche Fortdauer des Menschen — die Un-

sterblichkeit der Seele — zu glauben, indem offenbar nur in einer solchen Fortdauer durch ein unendliches Fortschreiten das Ziel des tugendhaften Strebens, höchste sittliche Vollkommenheit, erreicht und damit die erste Bedingung der Realisirung des höchsten Gutes erfüllt werden könne. Da nun aber weder die sittliche Vollkommenheit (die Tugend) noch das ihr zu Grunde liegende Sittengesetz mit der (gegebenen) Natur in einem solchen Zusammenhange stehe, daß daraus die Glückseligkeit als nothwendige Folge der Tugendübung hervorgehen müßte, so fordere die praktische Vernunft zweitens, einen außer der Natur liegenden Grund der Uebereinstimmung zwischen der Glückseligkeit (und damit der Natur) und der Tugend anzunehmen, d. h. sie erkläre es für moralisch nothwendig, eine von der Natur verschiedene moralische Ursache der Natur und somit das Daseyn eines Wesens vorauszusetzen, welches eine mit dem Sittengesetz in Uebereinstimmung stehende Causalität habe und zugleich der Urheber der Natur sey, in welchem also mit der tiefsten Einsicht und der höchsten Macht ein heiliger Wille sich verknüpfe. Kurz es ergebe sich, daß das höchste Gut und eine ihm entsprechende Welt (die beste Welt) nur als realisirbar gedacht werden könne, wenn ein „ursprüngliches höchstes Gut,“ Gott, als existirend gedacht werde. —

Wie sehr dieser Beweis für das Daseyn Gottes, selbst wenn wir alle seine Prämissen zugeben, an innerer Unklarheit und Inconsistenz leidet, leuchtet fast von selbst ein. Denn es fragt sich nothwendig, warum dieser Kantische Gott, obwohl er der moralische Urheber der Natur und des gegenwärtigen Zustandes ist, doch diesen Zustand so bestimmte, daß in ihm das höchste Gut nicht realisirbar ist, und gleichermaßen die Natur so gesetzt habe, daß sie mit der Tugend und dem Sittengesetze in keinem Zusammenhange steht. Auf diese Frage fehlt jede Antwort: es ist eben nur thatsächlich geschehen. Allein dann ist auch thatsächlich dieser Kantische Gott nur ein Gott des Jenseits. Für das Diesseit, für den gegenwärtigen Zustand, fehlen ihm alle Eigenschaften, die nach Kant das Wesen der Gottheit constituiren: hier, im Diesseit, erweist er sich nicht als eine mit dem Sittengesetz übereinstimmende Causalität, hier zeigt er nichts von einem heiligen, mit der tiefsten Einsicht und der höchsten Macht bekleideten Willen. Ein bloß jenseitiger Gott ist aber offenbar kein Gott. — Eben so mangelhaft ist der Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, indem Kant bei seiner Deduction ein sehr wesentliches Moment völlig außer Acht gelassen hat. Denn unser moralisches Bewußtseyn sagt uns nicht nur, daß wir moralisch unvollkommen sind, sondern auch, daß diese Unvollkommenheit unsere Schuld ist. Ist sie aber unsere Schuld und nicht die Schuld der Natur oder der gegebenen Beschaffenheit unseres Wesens, so liegt offenbar in ihr gar kein Grund, unendliche persönliche Fortdauer behufs unserer Vervollkommnung zu fordern. Dazu fehlt alle vernünftige Berechtigung, theils weil ja auch im jenseitigen Daseyn durch unsere Schuld der Zweck wiederum paralysirt und das Ziel unerreicht bleiben könnte, theils weil wir von dem, was wir selbst verschuldet haben, nicht verlangen können, daß es ein Anderer wieder gut mache oder ein anderes Daseyn das Mangelnde ergänze. — Endlich leuchtet von selbst ein, daß, wenn der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nur auf den Postulaten unseres sittlichen Bewußtseyns beruht und die Religion nur die weitere Entwickelung dieses Glaubens in seine Consequenzen ist, Religion und Glauben alle Selbständigkeit verlieren und zum bloßen Anhängsel der Moral-Philosophie herabsinken, — ein Resultat, das die spekulativen Nachfolger Kants bestens acceptirten und bis zur völligen Vernichtung der Religion durch die Philosophie fortzubilden suchten.

Gleichwohl hat Kant durchaus keine andere Stätte für die Religion. Der Glaube ist ihm eben nur ein „Fürwahrhalten zum praktischen Behuf,“ und die Religion nur „die Erkenntniß unserer Pflichten als göttlicher Gebote,“ welche aus jenem Fürwahrhalten als nothwendige Consequenz sich ergibt. In seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,“ die, auf die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und die Kritik der praktischen Vernunft gestützt, diese Consequenz näher entwickelt, will Kant zwar auch erklären, woher es komme, daß in jeder „empirisch gegebenen“ Religion außer dem reinen

Vernunftglauben auch noch ein „historischer" Glaube, außer den praktischen Postulaten des sittlichen Bewußtseyns auch noch „Dogmen," theoretische Glaubenssätze enthalten seyen. Allein er erklärt dies nur aus einem bloß formalen Unterschied zwischen der Religion und der Moral. Denn obwohl er (in einer andern das Thema weiterführenden Schrift, d. Streit der Facultäten, Vorr.) ausdrücklich bemerkt, er wolle keineswegs behaupten, daß der Inhalt einer positiven Religion nur aus der Vernunft stamme — denn dies wäre vermessen, da sie auch übernatürlich offenbart seyn könne, — er wolle vielmehr nur im Zusammenhang vorstellig machen, was vom Inhalt der Bibel auch durch bloße Vernunft erkannt werden könne, so bleibt er doch zugleich bei seiner Behauptung: die Religion sey an sich nur der Inbegriff aller unserer Pflichten, und zieht daraus die ganz richtige Folgerung, daß zwischen ihr und der Moral in Beziehung auf den Inhalt kein Unterschied stattfinden könne. Der Unterschied beider bestehe vielmehr nur darin, daß in der Religion die aus der Moral selbst erzeugte Idee Gottes hinzutrete und auf den menschlichen Willen einwirke. Die positive (geoffenbarte) Religion fordere daher, alle unsere Pflichten „so anzusehen, als wären sie göttliche Gebote," d. h. sie stellt die „Glaubenssätze," daß Gott, Unsterblichkeit ꝛc. sey, an die Spitze, und läßt daraus die Pflicht als Gehorsam gegen Gott hervorgehen, während die Moral umgekehrt die Pflicht (das Sittengesetz) an die Spitze stellt und daraus nur den Glauben an Gott als unvermeidliche Folgerung ableitet, womit dann implicite unsere Pflichten als auf dem Willen Gottes beruhend, als göttliche Gebote erscheinen. Von beiden unterscheide sich die natürliche Religion: sie erkenne zwar die Pflicht als göttliches Gebot an, aber sie fordere im Gegensatz zur positiven Religion, daß etwas zuvor als Pflicht erkannt sey, ehe es als göttliches Gebot anerkannt werde. Wer nur diesen Vernunftglauben der natürlichen Religion für moralisch nothwendig erachte — und nur er könne „gefordert" werden, — sey zwar Rationalist in Glaubenssachen, falle aber keineswegs in Eins zusammen mit dem Naturalisten, der alle göttliche Offenbarung für unmöglich erkläre, ebensowenig wie mit dem Supranaturalisten, der sie für nothwendig halte. Der reine Rationalist lasse diesen Punkt dahingestellt, weil die Vernunft über ihn nichts zu entscheiden vermöge.

Man ersieht aus diesen Erklärungen, daß zwar Kant, wie in den eigentlich philosophischen Fragen, so auch in religiöser Beziehung eine vermittelnde, den Streit hebende Stellung zwischen den extremen Parteien einzunehmen trachtet. Allein da nach ihm die natürliche Religion die Vernunft vollkommen befriedigt und für die sittliche Bestimmung des Menschen wie für alle sonstigen Zwecke des Lebens vollkommen genügt, so ist danach eine göttliche Offenbarung durchaus überflüssig, und wenn überflüssig, auch unmöglich, da sich nicht annehmen läßt, daß Gott das Ueberflüssige gethan haben wird. Im Grunde also fällt Kant's Standpunkt mit dem des Naturalisten in Eins zusammen. In der That zeigt er sich dann auch durch die Art und Weise, wie er die Ideen der Bibel auffaßt und umdeutet, in naher Geistesverwandtschaft mit dem Rationalismus vulgaris. Hinsichtlich der Sünde erkennt er zwar an, daß der Ursprung des Bösen nicht auf einem Naturtriebe, sondern nur auf einer „Regel der Willkühr selbst," d. h. auf einer „Maxime" beruhe, welche nicht weiter abgeleitet und insofern als angeboren bezeichnet werden könne. Denn der eigentliche Grund der Sünde, d. h. der subjektive Bestimmungsgrund, sey ein „natürlicher," aber nicht physischer, sondern moralischer Hang zum Bösen, der als solcher selbst schon böse sey. Darin liege allerdings ein Widerspruch, indem dieser Hang als böse nothwendig auch die eigene That des Menschen seyn, und doch zugleich als subjektiver Bestimmungsgrund zum Bösen jeder That vorausgehen müsse; aber dieser Widerspruch löse sich wiederum durch den Unterschied zwischen Noumenon und Phänomenon, zwischen intelligibler und erscheinender (sinnlicher) Welt, indem diejenige That, durch welche die Maxime des sündhaften Handelns in die Willkühr aufgenommen werde und welche mit Recht das peccatum originarium genannt werden könne, eine „intelligble" That sey, aus der dann die zeitlich erscheinenden Uebelthaten, die peccata derivativa hervorgehen. Diese lassen sich daher auch überall aus empirischen Ursachen und Motiven

ableiten; jene zeitlose übersinnliche That dagegen liege außerhalb aller Erfahrung, sey nur durch Vernunft erkennbar und habe keine weitere Ursache. Mithin beruhe dies angeborene, aber gleichwohl selbstverschuldete „radikale Böse“ nicht auf der Sinnlichkeit des Menschen, aber auch keineswegs auf einer Verderbniß der gesetzgebenden praktischen Vernunft, sondern nur auf der unrichtigen Unterordnung der einen unter die andere, indem, was die oberste Bedingung aller Befriedigung seyn sollte, zum bloßen Mittel gemacht und damit die sittliche Ordnung verkehrt werde. — Allein obwohl diese Auffassung des Bösen und seines Ursprungs weit über die seichten Ansichten der Aufklärungspropheten hinaus- und an die Tiefe der christlichen Idee hinanreicht, so steht sie doch zugleich mit dem Christenthum wie mit sich selber im Widerspruch, indem offenbar das Böse, als „Maxime“ in den Willen aufgenommen, mit den selbstgegebenen und damit selbstgewollten Vernunftgesetzen, die das Gute zur Pflicht machen, ebenso unverträglich ist als eine solche Selbstgesetzgebung mit dem Christenthum. Auch sucht Kant (in der Schrift über den „Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte“) zu zeigen, daß der Sündenfall, d. i. jene allgemeine intelligible That, obwohl für das Individuum Uebel und Laster nach sich ziehend, doch für die menschliche Gattung ein „Fortschritt“ sey. Und endlich erklärt er ausdrücklich, daß die „Umkehr des Bösen zum Guten“, da sie durch die praktische Vernunft geboten sey, auch „thunlich“ seyn müsse, und zwar von dem Menschen selbst (durch eine „Revolution in seiner Gesinnung“, die eine neue Geburt oder neue Schöpfung genannt werden könne) ohne Beihülfe von Gnadenwirkungen Gottes, deren Begriff zwar theoretisch nicht zu widerlegen, praktisch aber von gar keinem Interesse sey. — Im Uebrigen erlaubt sich Kant — wie in Betreff des Dogma's von der Wiedergeburt so eben angedeutet wurde — so willkührliche Umdeutungen der christlichen Ideen, daß er in dieser Beziehung bereits als würdiger Vorläufer Hegel's erscheint. So soll, da der Mensch in seiner sittlichen Vollkommenheit der letzte Endzweck der Schöpfung sey, mit Recht gesagt werden können, daß dieser Gott allein wohlgefällige Mensch von Ewigkeit her existire, daß er es sey, durch den, d. h. um dessen willen Alles gemacht sey, ja er könne der Sohn Gottes genannt werden, der als die Idee der vollkommenen Menschheit zu uns herabgestiegen sey und mit uns sich einige. Die Umkehr vom Bösen zum Guten, da sie von Schmerz begleitet sey und in ihr der alte Mensch absterbe und das Fleisch gekreuzigt werde, soll damit ein Leiden involviren, welches der neue Mensch für den alten, also für einen Andern übernehme, — eine perennirende Thatsache, welche die Bibel als den vom Repräsentanten der Menschheit ein- für allemal erlittenen Kreuzestod darstelle. Die Bedeutung der Trinität soll darin bestehen, daß „Gott in einer dreifachen, spezifisch verschiedenen moralischen Qualität — der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit — gedient seyn wolle.“ Die Verwirklichung des Reiches Gottes könne nur eine allmählige seyn und nur mit der Erreichung des eigentlichen Ziels alles Kirchenglaubens eintreten, dieses Ziel aber sey, daß der Kirchenglaube dem reinen Vernunftglauben Platz mache. Der Begriff der sog. Gnadenmittel endlich sey ein Widerspruch, da die Gnade, d. h. die göttliche Beihülfe nicht in des Menschen Macht stehe, er also auch keine Mittel zu ihrer Erlangung besitze. Indessen könne das Beten, — dieses „laute Wünschen und Sprechen für sich selbst, dessen sich sonst Jeder schäme“ — doch zur innern Selbstbelebung dienen, obwohl es „auf einer illusorischen Personifikation beruhe“ u. s. w.

Diese Bemerkungen zeigen, wie Kant einerseits mitten im Centrum seiner Zeit, dem Geiste der Aufklärung und des Rationalismus stand, andrerseits aber zugleich über diesen Geist und die Gegenwart hinausgriff und gleichsam eine Zukunft anticipirte, welche dem Rationalismus vulgaris, dem sog. gesunden Menschenverstande, mit ihren transscendenten spekulativen Ideen, mit ihrer höheren absoluten Vernunft, feindselig gegenübertrat. Dieser Doppelstellung entsprach dann auch die Aufnahme der Philosophie Kant's bei seinen Zeitgenossen. Die Orthodoxie, soweit sie noch eine Stimme hatte, erhob sich meist gegen Kant und machte ihm, wie die Schriften von C. G. Storr, J. F. Flatt, J. F. Kleuker, J. L. Döderlein, F. V. Reinhard zeigen, vornehmlich den Vorwurf, daß er

die Religion zum bloßen Nothbehelf der Moral herabsetze, vertheidigte indeß mehr die Religion überhaupt als das Christenthum. Aber auch die eigentlichen Vertreter der Aufklärung und des gesunden Menschenverstandes, wie Mendelssohn, Garve, Feder, Meiners, Sulzer, Reimarus, Nicolai und Consorten, erklärten sich einstimmig gegen die kritische Philosophie, die ihnen noch zuviel Gnosticismus und Mysticismus zu enthalten schien. Andrerseits jedoch waren es gerade Geistliche von rationalistischer Färbung, die es sich zur Aufgabe machten, für die Verbreitung und das Verständniß der Kantischen Philosophie zu wirken. So besonders der K. Preuß. Hofprediger J. Schulze, dessen „Erläuterungen über des Hrn. Prof. Kant Kritik der reinen Vernunft" (1784) zuerst die Aufmerksamkeit auf dies Hauptwerk Kant's lenkten; und der zweite Prediger der reformirten Gemeinde zu Magdeburg G. S. A. Mellin, der durch eine Anzahl von Schriften (namentlich durch sein „Encyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie") das Studium der Kantischen Werke zu erleichtern suchte. Von Kant's eigentlichen Schülern behaupteten viele, wie Tieftrunk u. A., die Uebereinstimmung der Kantischen Philosophie mit dem Christenthum, aber immer nur im Kantischen Sinne, als eine Uebereinstimmung des Christenthums mit den Postulaten der praktischen Vernunft. Andere dagegen, wie der Verfasser des „Antiphädon" zogen aus Kant's Kritik der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele den Schluß, daß, da die Unsterblichkeit nicht bewiesen werden könne, sie zu leugnen sey. Im Allgemeinen aber gewann durch die Kantische Philosophie der sog. Vernunftglaube, den sie predigte, eine neue Stütze und neuen Aufschwung. Ja man kann sagen, dieser Vernunftglaube war eine Erfindung Kants; jedenfalls erhielt er durch ihn erst allgemeinere Geltung, und ward der Ausgangspunkt für den späteren supranaturalistischen Rationalismus und rationalistischen Supranaturalismus. Allein damit wechselte der alte Rationalismus (aus der Wolff'schen Schule), der Alles beweisen zu können und daher ein Wissen von Gott zu besitzen vermeinte, im Grunde nur den Namen und ward aus einem Vernunftwissen ein Vernunftglauben.

An diese Wendung der Sache schließen sich nun unmittelbar die philosophischen Bestrebungen Friedrich Heinrich Jacobi's (geboren 1743, gestorben 1819, als Präsident der Münchner Akademie der Wissenschaften) an. Seine Hauptschriften sind: Briefe über die Lehre des Spinoza 1785, David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus 1787, Allwill's Briefsammlung 1792, Woldemar 1799, Brief an Fichte 1799, Ueber das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen 1801, Von den göttlichen Dingen 1811. Endlich schrieb er bei der Herausgabe seiner sämmtlichen „Werke" (6 Bände, Leipz. 1812 f.) eine „Einleitung in seine sämmtlichen philosophischen Schriften" (Bd. II, S. 1—125), welche seine Prinzipien und leitenden Ideen so klar und bündig darstellt, daß sie vornehmlich einer Beurtheilung seiner philosophischen Bestrebungen zu Grunde zu legen ist.

Jacobi's Philosophie ist κατ᾽ ἐξοχήν als Glaubensphilosophie bezeichnet worden. Man hätte sie ebensowohl Offenbarungsphilosophie nennen können: denn was Jacobi Glauben nennt, beruht ihm wesentlich auf Offenbarung oder vielmehr auf einem Offenbarungsvermögen, einer offenbarenden Kraft unsers Geistes. Man würde sich indeß irren, wenn man meinte, daß J. darunter dasselbe verstehe, was das Christenthum. Vielmehr wird eine nähere Betrachtung leicht zeigen, daß Jacobi's Glauben dem Kantischen Vernunftglauben im Grunde viel näher steht, als dem christlichen. „Wer da sagt, er wisse, — bemerkt Jacobi — den fragen wir mit Recht, woher er wisse. Unvermeidlich muß er dann am Ende auf Eines von diesen Beiden sich berufen, entweder auf Sinnes-Empfindung oder auf Geistes-Gefühl. Von dem, was wir wissen aus Geistesgefühl, sagen wir, daß wir es glauben. An Tugend, mithin an Freiheit, mithin an Geist und Gott kann nur geglaubt werden. Dieser Glaube oder das Wissen im Gefühl steht so wenig unter dem eigentlichen Wissen oder dem Wissen in der Empfindung und sinnlichen Anschauung, als die Menschengattung unter der Thiergattung, die intellektuelle Welt unter der materiellen, Gott unter der Natur." Hieraus ergibt sich, daß Jacobi

den Glauben als eine Art des Wissens überhaupt dem eigentlichen Wissen gegenüberstellt: jener ist ihm das unmittelbare Wissen des Uebersinnlichen durch Gefühl (und Vernunft), dieses das unmittelbare Wissen des Sinnlichen durch Empfindung und Anschauung. Oft aber bezeichnet er auch das unmittelbare unerweisliche Wissen als ein Glauben im Gegensatz zum vermittelten bewiesenen Wissen als dem Wissen im engern Sinne, und behauptet demgemäß, daß wir auch an die Existenz unsers eignen Körpers und einer äußern Welt, wie an Gott Freiheit und Unsterblichkeit nur „glauben." Beide Bedeutungen des Worts müssen wohl auseinandergehalten werden. Sie bezeichnen zugleich prägnant den Standpunkt, den Jacobi einnimmt. Nach ihm beruht alles wahre Wissen nach Form und Ursprung auf einem Glauben, d. h. auf einem unmittelbaren Wahrnehmen oder Vernehmen, das von einer ebenso unmittelbaren Gewißheit seiner Wahrheit begleitet ist: darauf gründet sich auch alles wissenschaftliche, vermittelte, bewiesene Wissen, indem es nur das unmittelbare Wissen (das Geglaubte) näher bestimmt, analysirt und synthesirt, und vermittelst desselben durch Folgern und Schließen weitere Erkenntniß zu gewinnen sucht. Aber nur dasjenige unmittelbare Wissen (Glauben), das seinem Inhalte nach das Uebersinnliche zum Gegenstand hat, ist ein Glauben im engern eigentlichen Sinne, von dem eigentlichen Wissen, dem (unmittelbaren oder vermittelten) Wissen des Sinnlichen, Natürlichen, scharf unterschieden. Nur dieses Glauben, „diese Zuversicht zu dem, was man nicht sieht, diese sichere Voraussetzung, dies untrügliche Vorurtheil, das aus einem wissenden Nichtwissen hervorgehend selbst ein wissendes Nichtwissen ist, eine Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens im menschlichen Geiste, ein unsichtliches Gesicht, ein unbegreifliches Geheimniß, mithin durchaus keine Wissenschaft noch je in Wissenschaft zu verwandeln", — nur dieser Glaube fällt nach Jacobi mit dem religiösen Glauben in Eins zusammen oder umfaßt doch den letzteren in sich.

Der Glaube als unmittelbares Wissen überhaupt und der eigentliche Glaube als unmittelbares Wissen (Vernehmen) des Uebersinnlichen sind die beiden Begriffe, um die sich Jacobi's ganzes Philosophiren dreht: sie sucht er in den mannichfaltigsten Wendungen darzulegen, näher zu bestimmen und als nothwendige Ausgangspunkte aller Erkenntniß, als Grundpfeiler des menschlichen Daseyns zu erweisen; sie sucht er nach allen Seiten hin, gegen Kant, gegen Fichte, gegen Schelling zu vertheidigen, indem er mit der Vertheidigung überall den Angriff verbindet. Demgemäß behauptet er zunächst: Alles beweisen zu wollen, sey ein offenbarer Widerspruch, sinnlos, unmöglich. Denn Beweisen heiße, Etwas ableiten oder es auf ein Anderes, das noch gültiger und wahrer sey, zurückführen. Jeder Beweis setze daher etwas schon Bewiesenes voraus. Die Möglichkeit des Beweisens selbst fordere also ein Erstes, Ursprüngliches, Unmittelbares, dessen Principium mithin Offenbarung sey, eine unmittelbare und damit unerweisliche Erkenntniß: alles Demonstriren sey nur ein Zurückführen des Begriffs auf eine solche erste Erkenntniß. Insbesondere sey es eine offenbare contradictio in adjecto, das Daseyn Gottes beweisen zu wollen. Denn nothwendig sey ja der Beweisgrund allemal über dem, was durch ihn bewiesen werden solle; und mithin müßte sich das Daseyn Gottes aus Etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewußt wären, das also vor und über ihm wäre, ableiten, als aus seinem Prinzipe evolviren lassen, — was ein sich selbst aufhebender Widerspruch sey. Verstehe man aber unter Beweisen die bloße Deduction nur der Idee Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens, so führe eine solche Deduction so wenig zu einem Beweise seines wahrhaften Daseyns, daß sie im Gegentheil — das vollkommene Gelingen vorausgesetzt — auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott nothwendig zerstöre, indem sie mit der größten Klarheit einsehen lasse, wie jene Idee ein durchaus subjektives Erzeugniß des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht sey, das er seiner Natur nach nothwendig dichte, und das daher auch vielleicht eine Dichtung des Wahren, vielleicht aber auch nur ein bloßes Gedicht, ein leeres Hirngespinst

sey*). Soll also — schließt Jacobi — unser Erkennen nicht in Wahrheit nichts erkennen, soll es ein wirkliches Erkennen seyn und der Mensch nicht zum absoluten Nihilismus verdammt seyn, so setzt es zunächst Etwas, das erkannt wird, ein vom erkennenden Subjekt unterschiedenes Objekt eben so nothwendig voraus, als das Ich ein Du. Denn so gewiß das Sehen nicht aus den Dingen, die gesehen werden, das Empfinden und Vernehmen nicht aus den empfundenen und vernommenen Dingen, das Selbst nicht aus dem Andern hervorgeht, so gewiß sieht auch das Sehen für sich allein nichts, das Empfinden empfindet nichts, das Selbst kommt nicht zu sich selbst. Ohne Aeußeres ist für uns kein Inneres, ohne Du kein Ich, weder vorhanden noch möglich. Mithin sind wir des Andern wie unsers eigenen Selbstes gewiß, und lieben es wie das Leben, welches mit demselben uns zu Theil wird.

Allein dabei bleibt Jacobi nicht stehen. Er behauptet nicht bloß ein unmittelbares Wissen vom Seyn des Andern, Objektiven, — das auch Kant gelten ließ — sondern auch von der Beschaffenheit der Dinge. Wenn es — bemerkt er zunächst — nach Kant's eigener Erklärung ungereimt sey, Erscheinungen anzunehmen ohne Etwas, das erscheine, so sey es offenbar eben so ungereimt, dasjenige Erscheinung zu nennen, das (weil ja das Ding selbst darin nicht erscheint, sondern darin nur unsere Empfindung als ein vom Dinge ganz Verschiedenes uns zum Bewußtseyn kommen soll) in Wahrheit durch und durch „Gespenst“ sey, worin bloß das eigene solche leere Gespenster erzeugende wunderliche Gemüth sich darstelle. Durch Kant's abstrakte Trennung des Dinges-an-sich von der Erscheinung verliere die Sinnlichkeit die Eigenschaft eines Wahrnehmungsvermögens; und wie wir durch Kant's theoretische Vernunft im Grunde nichts vernehmen, so erfahren wir auch vermittelst seiner Sinnlichkeit nur, daß wir durch die Sinne überall nichts Wahres erfahren. Damit aber sey auch der Verstand zur Ruhe gesetzt: denn er solle ja nach Kant sich auf die Sinnlichkeit allein beziehen und würde also ohne den durch sie allein gelieferten Stoff ganz leer und ohne alles Geschäft seyn. Kant lasse also die Wissenschaft in der Wissenschaft, den Verstand im Verstande, alle und jede Erkenntniß in einem allgemeinen Ungrunde aller Erkenntniß sich verlieren, d. h. seine Philosophie verliere sich in reinen Nihilismus. Wolle man dieser Consequenz entgehen, so müsse

---

*) Die exclusive Hyper-Orthodoxie, welche den Glauben gern zu einem undurchdringlichen und unergründlichen Geheimniß machen möchte, um sich der ihr unbequemen Wissenschaft zu entziehen und keine Rechenschaft über ihren Glauben geben zu dürfen, hat Jacobi'n die obigen Worte häufig nachgesprochen. Allein sie übersieht mit Jacobi, daß alle noch so unmittelbare Gewißheit, alles noch so unmittelbare Vernehmen Gottes im Gefühle oder wie sonst, doch auch auf „der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens“ beruht; denn nur in Folge dieser Beschaffenheit wird uns das Daseyn Gottes im Gefühle zc. unmittelbar gewiß, d. h. in Folge derselben sehen wir uns genöthigt, anzunehmen, daß unserer Idee von Gott das reelle Daseyn Gottes zu Grunde liege. Sie übersieht mit Jacobi, daß das objektive Seyn selbst, weder Gottes noch irgend eines Dinges, weder in die Empfindung noch in das Gefühl unmittelbar eingeht und also keineswegs in ein subjektives verwandelt wird, sondern daß wir vielmehr immer nur mittelst oder — wie Jacobi sagt — in der Empfindung, im Gefühl Kunde davon erhalten, und daß daher diese Kunde nothwendig mit durch die „Beschaffenheit“ unseres Empfindungs- und Gefühlsvermögens bedingt ist. Sie übersieht endlich mit Jacobi, daß es ein Widerspruch ist, zu behaupten, die Idee Gottes als des reellseyenden Grundes (Schöpfers) der Welt werde „nothwendig“ vom menschlichen Geiste producirt, und doch zugleich zu behaupten, diese Idee sey ein „bloßes Gedicht“ des menschlichen Geistes. Denn was der menschliche Geist seiner Natur, d. i. seiner Wesensbestimmtheit nach nothwendig producirt, das dichtet er nicht, sondern von dem muß er nothwendig annehmen, daß er es nicht selbständig, schöpferisch, sondern nur durch Vermittlung dessen, von dem seine Wesensbestimmtheit herrührt, hervorgebracht haben könne. Und was er als reell seyend denken muß, das kann er unmöglich zugleich als ein bloßes Gedicht ansehen. Das Daseyn Gottes ließe sich also sehr wohl beweisen, wenn sich darthun ließe, daß und wiefern wir genöthigt sind, das Daseyn Gottes anzunehmen.

man nicht nur annehmen (was ohnehin Thatsache des Bewußtseyns sey), daß „bei der allerersten und einfachsten Wahrnehmung das Ich und das Du, inneres Bewußtseyn und äußerlicher Gegenstand, sogleich in der Seele da seyen in demselben untheilbaren Augenblick," sondern auch, daß der Gegenstand, das Andere, Objektive-überhaupt, sich uns offenbart," d. h. sich uns unmittelbar zu erkennen gibt als das, was es ist. Für diese Erkenntniß besitzen wir ein doppeltes Organ, die Sinnlichkeit und die Vernunft, und dadurch wissen wir zugleich, daß das Andere, Objektive selbst ein Gedoppeltes, Unterschiedenes ist. Die sinnliche, auf Sinnesempfindung gestützte Wahrnehmung, durch welche die sinnlichen, natürlichen, endlichen Dinge sich uns zu erkennen geben, ist wirkliche Wahr-Nehmung, d. h. sie percipirt die Dinge, wie sie an sich sind. Ihre Wahrheit und Wahrhaftigkeit, obwohl ein unbegreifliches Wunder, muß dennoch schlechthin angenommen werden: sonst ist eben der Nihilismus die unvermeidliche Folge. Eben so nothwendig muß aber neben diesem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen mit seinen sichtbaren körperlichen Wahrnehmungswerkzeugen noch ein anderes, unsichtbares, nicht dem äußern Sinne, sondern nur durch Gefühle sich kundgebendes Erkenntnißorgan angenommen werden, durch welches sich uns das Geistige, Uebersinnliche und Uebernatürliche offenbart. Dieses geistige Auge für geistige Gegenstände ist von den Menschen, im Grunde allgemein, Vernunft genannt worden. Das Thier vernimmt nur Sinnliches, der mit Vernunft begabte Mensch dagegen auch Uebersinnliches. Nur durch dieses Organ allein ist er daher Mensch, ein vernünftiges Wesen; nur kraft desselben kann dem Uebersinnlichen ein reelles objektives Daseyn beigemessen werden. Denn wäre das, was wir Vernunft nennen, nur (wie bei Kant) das Erzeugniß eines auf Sinneserfahrung allein sich stützenden Reflexionsvermögens, so wäre alle Rede von übersinnlichen Dingen nur Geschwätz, die Vernunft als solche wäre grundlos, ein dichtendes Gedicht. Ist sie aber wahrhaft offenbarend, so wird durch sie ein über den thierischen erhabener, von Gott, Freiheit und Tugend, vom Wahren, Schönen und Guten wissender, ein menschlicher Verstand. Der Verstand nämlich steht zwischen Sinnlichkeit und Vernunft gleichsam in der Mitte, bezieht sich auf beide, und beide auf sich und auf einander. Das Bewußtseyn der Vernunft und ihrer Offenbarungen wie der Sinnlichkeit und ihrer Wahrnehmungen ist nur in einem Verstande möglich, — in einem Vermögen der Begriffe, einem verknüpfenden Denken, ohne das wir nichts an unsern Sinnen, nichts an unserer Vernunft hätten. Eben darum aber ist der Verstand für sich allein, ohne die Vernunft, ein Gottesläugner von Anbeginn, ein geborener Atheist. Die Vernunft dagegen ist eben so nothwendig durch und durch dualistisch, der Dualismus ihr Grund und ihre Quelle. Denn einstimmig nennen wir nur dasjenige Wesen vernünftig, in dessen Bewußtseyn sich der Gegensatz des Uebernatürlichen und Natürlichen, der Freiheit und Nothwendigkeit, der Vorsehung und des blinden Schicksals mit Klarheit ausgesprochen findet. Ein Uebergang von Einem zum Andern, d. h. das Uebergehen dieser Urgegensätze in einander, ihre Vermittelung, ihre Identität, wäre daher in Wahrheit nur die Identität der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und des Bösen, des Dinges und des Undinges. Eben darum sey es aber auch schlechterdings unmöglich, bloßer Schein und bloße Täuschung, durch fortgesetztes Reflektiren über das sinnlich Anschaubare und dessen Einbildung in den Verstand sich vom Endlichen und Vergänglichen zum wahrhaft Ewigen und Unendlichen erheben zu wollen. Darin bestehe vielmehr Kant's unsterbliches Verdienst, auf das Bündigste gezeigt zu haben, daß der Verstand (ohne die Vernunft und also) als ein nur über sich selbst und die Sinnenwelt reflektirendes Vermögen, wenn er über das Gebiet der Sinnlichkeit hinausgreife, bloß in's Leere nach seinem eigenen, sich in's Unendliche ausdehnenden Schatten greifen könne.

Die Vernunft geht nun nach Jacobi „einzig und allein aus dem Vermögen der Gefühle hervor. Wie die Sinne dem Verstande in der Empfindung weisen, so weiset ihm die Vernunft im Gefühle. Die Art und Weise, wie im Gefühle allein, und doch als ein wahrhaft Objektives, das den Sinnen Unerreichbare dem Verstande zu erkennen

gegeben wird, nennen wir Vernunftanschauung, die Vorstellungen des im Gefühle allein Gewiesenen Ideen. (Aber gerade die Art und Weise, wie aus dem bloßen Gefühle die „Anschauung eines Objektiven“, die „Vorstellung“ eines übersinnlichen Gegenstandes werden oder hervorgehen könne, läßt Jacobi gänzlich unerörtert; und doch ist offenbar diese Frage gerade die Lebensfrage seiner ganzen Philosophie.) „Dasjenige aber, fährt er fort, das im Gefühle, ohne Begriff, unergründlich und unaussprechlich sich offenbart, ist das in sich Wahre, Gute und Schöne. Das Schöne wird nur in dem reinen Gefühle der von ihm eingeflößten Bewunderung und Liebe, mithin unmittelbar nur an seiner Schönheit erkannt; eben so das Gute in dem reinen Gefühle der Hochachtung und Ehrfurcht, unmittelbar nur an dem Guten selbst. Beide aber, das Gute und das Schöne, setzen voraus das Wahre, auf welches somit alle Vernunft gegründet ist; ja letztere ist selbst nur das Vermögen der Voraussetzung des Wahren und mit ihm des Guten und Schönen (d. h. das Vermögen, kraft dessen wir voraussetzen, daß, was wir im Gefühle vom Uebersinnlichen vernehmen, auch reell und objektiv existire; denn sonst würde die Vernunft nach Jacobi nichts vernehmen und das Gute und Schöne ein bloß subjektives Gefühl, also nichts seyn). Das Wahre muß also dem Menschen, so gewiß er Vernunft besitzt, auf irgend eine, wenn auch noch so tief inwendige Weise gegenwärtig seyn und von ihm erkannt werden. Die Wahrheit über alle Wahrheit ist nun aber für den Menschen, daß er über das seinem Wesen beigemischte Thierische sich mit dem Geiste zu erheben die Bestimmung und die Kraft hat, — eine Erhebung, die nur durch Weisheit, Güte, Willenskraft, d. i. durch die Haupt- und Grund-Tugenden möglich ist. Diese Wahrheit entdeckt sich in dem Gefühle eines allgemeinen, über alles sinnliche zufällige Interesse sich erhebenden Triebes, welcher als der Grundtrieb der menschlichen Natur unwiderstehlich sich ankündigt. Dieser Trieb aber ist eben nur das Agens und Motiv jener Kraft, sich über das Thierische zu erheben, die Natur zu meistern, sich von ihr loszureißen, ihren Mechanismus zu bezwingen. Ihn fühle ich in mir als meine wesentliche, wahrhafte und höchste Kraft selbst, und schreibe mir in diesem Gefühle nothwendig das Vermögen zu, allen meinen sinnlichen Begierden, Neigungen, Leidenschaften und der Befriedigung derselben zu widerstehen, mithin nicht nach der sog. Glückseligkeit, sondern nach Tugend zu streben und ihren Forderungen gemäß meine sinnlichen Begierden zu bestimmen. Dieses Vermögen ist von jeher die moralische Freiheit genannt worden, und besteht so wenig in einer unseligen Fähigkeit, widersprechende Dinge, das Gute wie das Böse zu wollen, daß wir, bloß insofern uns diese unselige Fähigkeit beiwohnt, nicht frei sind. Freiheit können wir uns nur zuschreiben, sofern wir uns einer jedem Widerstande gewachsenen Kraft zum Guten bewußt sind. Sie ist eine selbst und mit Absicht hervorbringende, ursprüngliche Werke und Thaten beginnende Kraft, dasjenige Vermögen des Menschen, kraft dessen er Mensch ist und alleinthätig in sich und außer sich handelt und wirkt, und seine persönlichen Eigenschaften, seine Wissenschaft und Kunst, seinen intellektuellen und moralischen Karakter sich selbst zuschreibt. Diese dem Verstande unbegreifliche und daher anscheinend unmögliche Wunderkraft, von der es eben so unbegreiflich ist, warum wir durch sie nicht wirklich allen Widerstand der Natur überwinden, nicht wirklich frei sind, sondern nur annähernd nach Freiheit streben können, und die wir deshalb in der Reflexion immer wieder zu leugnen versucht sind, ist gleichwohl der Geist des Menschen selbst, das Vermögen in ihm, durch das er sein Leben in sich selbst hat, Eins mit der Vernunft, jedoch so, daß letztere das Adjektivum, jene das Substantivum ist, d. h. daß Vernunft nur in und mit dem Freiheitsvermögen gesetzt ist. Denn ohne Freiheit wäre das Wahre, Gute, Schöne nur Täuschung, Betrug und Lüge: eine Maschine, ein Automat vermag kein Mensch zu achten, zu lieben, ihm zu danken, oder es auch nur zu bewundern.

Der Freiheitsbegriff bildet dann bei Jacobi den Uebergang zum Begriffe Gottes, oder vielmehr ihm ist die Freiheit an sich, die absolute Freiheit, auch das wahrhaft Absolute, das positiv Unbedingte, ohne welches der Verstand niemals über die Schranken

des Bedingten hinaus, nicht einmal zu dem Begriff des bloß negativ Unbedingten (des abstrakt Allgemeinen oder des schlechthin unbestimmten, inhaltsleeren, schrankenlosen Ganzen) gekommen wäre. Ohne Freiheit und ohne die von ihr unzertrennliche Vorsehung, und somit ohne Persönlichkeit ist Gott nicht Gott, sondern das blinde, unvernünftige Fatum, das der Mensch ebensowenig lieben, verehren, bewundern kann als ein Automat. In den reinen Gefühlen des Wahren, Guten und Schönen, und damit der Freiheit und Vorsehung, gibt sich also auch allein Gottes Daseyn und Wesen dem Menschen zu erkennen. Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal (Nothwendigkeit) ist, der Mensch offenbart Gott, indem er mit dem Geiste sich über die Natur erhebt, sie überwindet und beherrscht. Wie der Mensch an diese ihm inwohnende, der Natur überlegene Macht glaubt, so glaubt er an Gott, er fühlt, er erfährt ihn. Und weil er sich selbst frei, als Persönlichkeit weiß, deswegen weiß er Gott als Persönlichkeit: den Menschen schaffend theomorphosirte Gott, und deswegen anthropomorphosirt nothwendig der Mensch, wenn er Gott erkennen will. Eine äußere Offenbarung verhält sich daher zu dieser unmittelbaren Gegenwart Gottes in uns höchstens wie das Wort zur Vernunft; Worte aber geben immer nur Bilder, nicht die Sache selbst; Gott selbst kann daher nicht außer der Seele erscheinen, und einen andern Gott, als der *in* uns Mensch wurde, kennen wir nicht. — Von den reinen Gefühlen und der unmittelbaren Gewißheit eines in ihnen sich offenbarenden Objektiven, also vom Glauben, geht daher nothwendig alles wahre Wissen von göttlichen Dingen, alle wahre Philosophie aus. Und da diese Gefühle, die sich subjektiv als Liebe und Bewunderung, Achtung, Verehrung äußern, unmittelbar mit der praktischen Seite des Geistes, dem Begehren und Wollen nicht nur zusammenhängen, sondern auch davon abhängen, — denn sie wurzeln ja in dem Freiheitsvermögen, — so behauptet Jacobi, „aus seinem *Wollen* quelle dem Menschen das wahrhafte Wissen, und wie unsere Handlungen werden, so werde auch unsere Erkenntniß, wie unsere moralische Beschaffenheit gerathe, so gerathe auch unsere Einsicht in allen Dingen, die sich darauf beziehen. Wen daher die Gefühle des Guten und Schönen, der Liebe, Achtung, Ehrfurcht, nicht überzeugen, daß er in und mit ihnen ein von ihnen Unabhängiges, Reales wahrnehme, welches den äußern Sinnen und einem auf sie allein gerichteten Verstande unerreichbar ist, mit dem sey nicht zu streiten: der sey ein Idealist in Hume's Style, dessen reiner Subjektivismus ebenso unüberwindlich sey als der Spiritualismus Berkeley's." —

Dies ist Jacobi's Philosophie in ihren wesentlichen Grundzügen. Auf den ersten Blick scheint es, als sey sie dem Kantischen Kriticismus diametral entgegengesetzt. Allein bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß Beide im Grunde von denselben Prämissen ausgehen, und denselben Ursachen nur verschiedene Wirkungen beilegen, nichtsdestoweniger aber im Resultate wieder zusammentreffen. Unsere sinnliche Erkenntniß beruht nach Beiden auf der Sinnesempfindung; Jacobi aber behauptet als Wirkung derselben eine unmittelbare Wahr-Nehmung der Dinge, Kant dagegen nur ein Percipiren der Erscheinung, von der er zwar willkürlicher Weise annimmt, daß sie von dem Dinge-an-sich völlig verschieden sey, in Wahrheit aber zugeben müßte, daß sie ihm, wenn auch nicht entsprechen müsse, doch entsprechen *könne*. Hinsichtlich der Erkenntniß des Uebersinnlichen stützen sich Beide auf die Vernunft und zwar (auch Jacobi) auf die mit unserem *sittlichen* Wollen und Bewußtseyn unmittelbar zusammenhängende und zusammenfallende *praktische* Vernunft; bei Beiden ist auch das Freiheitsvermögen und der Freiheitsbegriff das Fundament, auf dem alle übrigen Vernunftideen zusammt der Gewißheit einer ihnen entsprechenden Realität beruhen. Der Unterschied besteht wiederum nur darin, daß nach Kant das wahrhaft Wirkliche diesen Ideen nur entsprechen *kann* oder so angesehen werden muß, *als ob* es ihnen entspreche, nach Jacobi dagegen ihnen *wirklich* entspricht. Jacobi konnte daher mit Recht behaupten, daß Kant mit seinem Primate der praktischen Vernunft über die theoretische „im Grunde nur das unmittelbare *Gefühl* des Guten und Wahren, die positiven *Offenbarungen* der Vernunft, über alle wissenschaftlichen Beweise für und

wider, über alles Zu- und Einreden des vernünftelnden Verstandes hinaushebe.« Aber Kant hätte mit gleichem Rechte entgegnen können, daß Jacobi mit seinen unmittelbaren Gefühlen des Wahren, Guten und Schönen nur die Postulate der praktischen Vernunft (— deren wir uns auch nach Kant unmittelbar bewußt sind —) zu Wahrnehmungen eines Objektiven, Reellen hypostasire. Denn wie das neugeborene Kind mit dem bloßen Gefühle des Hungers und dem Triebe zum Essen noch keineswegs die Vorstellung eines Nahrungsmittels, eines Objekts des Triebes hat, so haben wir mit dem Jacobischen bloßen »Triebe«, uns über die Natur zu erheben und mit Freiheit zu wollen und zu handeln, noch keineswegs die Vorstellung dessen, was wir zu wollen und zu thun haben, noch keineswegs die Vorstellung des Guten. Vielmehr erst dadurch, daß Jacobi mit diesem Triebe das Vermögen, nach »Tugend« zu streben und den »Forderungen« derselben gemäß die sinnlichen Begierden zu bestimmen, ohne Weiteres identificirt, erst dadurch erhält jenes Was eine Bestimmtheit für das Bewußtseyn, fällt aber eben damit offenbar in Eins zusammen mit dem Inhalte jener »Forderungen« der Tugend, d. h. der praktischen Vernunft. In der That ist Jacobi's Offenbarungsglauben dem Inhalte nach völlig identisch mit Kant's Vernunftglauben (nur daß Jacobi mit den Ideen des Wahren oder der Freiheit und des Guten auch die des Schönen unmittelbar verknüpft). Der Unterschied betrifft nur die Art der Entstehung der Vernunftideen, ist also nur ein formaler, indem die Vernunft nach Jacobi ein Vermögen der Offenbarung, nach Kant dagegen ein Vermögen des Folgerns und Schließens (aus dem Sittengesetz als unmittelbarer Thatsache des Bewußtseyns) ist. Aber selbst dieser Unterschied schwindet bei näherer Betrachtung fast in nichts zusammen. Denn auch nach Jacobi ist die Idee des Wahren, die Freiheit als Antrieb und Vermögen uns über die Natur zu erheben, so sehr die Grundlage aller übrigen Ideen, daß diese oder wenigstens ihre Objektivität im Grunde nur aus jener gefolgert werden. Denn nur in Folge der Freiheit setzen wir voraus, daß, wo wir für einen Gegenstand Liebe und Bewunderung, Achtung und Ehrfurcht fühlen, also wo wir das Schöne und Gute vernehmen, diesem Gegenstande auch die Freiheit und damit Persönlichkeit zukommen müsse, indem wir sonst nicht jene Gefühle für ihn haben könnten. Jedenfalls werden uns durch diese Gefühle unmittelbar nur die sittlichen Ideen »geoffenbart«: nur sofern wir das Gefühl höchster Liebe, Dankbarkeit und Verehrung und damit das Gefühl eines höchsten Gutes oder eines absolut Guten und Schönen haben, vernehmen wir darin Gott. Gott und das höchste Gut und die absolute Freiheit fallen mithin in Eins zusammen, d. h. Gott ist wesentlich nur eine sittliche Idee*). Auch nach Jacobi ist mithin der Glaube nur ein Ausfluß des sittlichen Bewußtseyns, die Religion nur eine Folge der Sittlichkeit, ohne Halt in sich selbst, ohne Eigenthümlichkeit des Inhalts und der Form, ohne Selbständigkeit: Jacobi kommt in Wahrheit über den Vernunftglauben nicht hinaus. — Kein Wunder daher, daß seine Offenbarungsphilosophie gegen die Strömung des Zeitgeistes, gegen Kant's Vernunftglauben und die von ihm angebahnte Richtung der Philosophie nichts auszurichten vermochte und der Religion und dem Christenthum gegen den um sich greifenden Rationalismus keinen Schutz gewährte. —

Ihr Hauptmangel aber ist die innere Unklarheit der ihr zu Grunde liegenden Gefühlstheorie. Jacobi gibt nirgends näher an, worin ihm das Wesen und der Ursprung der »Geistesgefühle« besteht. Er behauptet zwar fortwährend, die Gefühle des Wahren, Guten und Schönen, der Achtung und Verehrung, der Liebe und Bewunderung seyen durchaus »unmittelbare«. Aber in Wahrheit sind sie dies nicht, ja nicht einmal in demselben Sinne unmittelbar wie etwa das Gefühl der Verstimmung, der Unbefriedigtheit, der Sehnsucht, der Bedürftigkeit, der Abhängigkeit. Dieser Gefühle kann ich mir bewußt

*) Was Gott an sich seyn möge, wissen wir daher nach Jacobi nicht. Wenigstens erklärt er selbst (freilich im Widerspruch mit seinem unmittelbaren Vernehmen im Gefühle), nur daß Gott ist, sey gewiß, was er ist, bleibe verborgen.

seyn, ohne eine Vorstellung zu haben von der Ursache meiner Verstimmung, von dem Objekt meiner Sehnsucht und Bedürftigkeit, von dem Gegenstande, von dem ich mich abhängig fühle. Jene Gefühle dagegen setzen voraus, daß ich eine Vorstellung von dem Gegenstande meiner Achtung und Liebe bereits habe: ich vermag schlechterdings nicht in's Blaue hinein zu lieben und zu bewundern, und so gewiß kein Mensch eine bloße Maschine achten und lieben, ja nicht einmal bewundern kann, so gewiß kann keiner ein bloßes X, ein schlechthin unbekanntes Wesen bewundern und verehren. Eine solche objektlose Verehrung wäre keine Verehrung, weil eine Verehrung von Nichts. Wenn daher Jacobi behauptet, im Gefühle allein werde uns das Uebersinnliche als ein wahrhaft Objektives "gewiesen", und die Vorstellungen dieses im Gefühle Gewiesenen seyen die Vernunftideen, so widersprechen dem entschieden die Thatsachen des Bewußtseyns, auf die er seine ganze Philosophie basirt. Im bloßen Gefühle wird uns in Wahrheit nichts "gewiesen", mit dem bloßen Gefühle ist keinesweges eine gegenständliche "Vernunftanschauung" gegeben, und die Vorstellung eines Gegenstandes unserer Bewunderung und Verehrung wird so wenig "im" Gefühle geboren oder durch das Gefühl erzeugt, daß vielmehr das Gefühl seinerseits eine, wenn auch noch so unklare Vorstellung von einem der Bewunderung und Verehrung würdigen Gegenstande voraussetzt. Woher nun diese Vorstellung? Darauf hat Jacobi keine Antwort; er kann sich immer bloß auf die Sinnesempfindung berufen, in der uns ebenfalls unmittelbar ein sinnlicher Gegenstand "gewiesen", wahrgenommen werde. Dieser Berufung aber steht entgegen, einerseits daß so viele Menschen von einem Gott der Wahrheit, Güte und Schönheit nichts wissen, während doch alle von den sinnlichen Gegenständen Kenntniß haben, andererseits daß das in der Sinnesempfindung uns Gewiesene, z. B. die Farben, die Töne, keineswegs (wie die Naturwissenschaft dargethan hat) dem reellen objektiven Seyn entspricht, also keine "Wahrnehmung" gewährt, indem vielmehr die Töne und Farben physikalisch (realiter) etwas ganz Anderes sind, als was sie in unserer Perception erscheinen. Nach dieser Analogie also würden wir auch in den Geistesgefühlen keineswegs ein Objektives als das, was es realiter ist, unmittelbar vernehmen. —

Nach der Seite dieser Mängel hin suchte dann Fries einerseits die Jacobische Philosophie zu ergänzen und zu berichtigen, andererseits sie mit den Prinzipien und Grundanschauungen des Kantischen Kriticismus zu vermitteln und so zugleich diesen weiter auszubilden.

Jakob Friedrich Fries (geboren am 23. August 1773 zu Barby, von der dortigen Brüdergemeinde zum Geistlichen erzogen, aber sich später der Philosophie widmend, seit 1801 Docent in Jena, 1806 Professor der Philosophie zu Heidelberg, 1816 in gleicher Eigenschaft nach Jena berufen, aber wegen Theilnahme am Wartburgfeste der philosophischen Professur 1824 enthoben und auf mathematische und physikalische Vorlesungen angewiesen, gestorben am 10. August 1843) hat eine sehr große Anzahl philosophischer Schriften in allen Fächern veröffentlicht, die indeß an Breite und Wiederholungen leiden. Sein Hauptwerk ist die "Neue Kritik der Vernunft" (3 Bde. Heidelb. 1807. 2. Aufl. 1828); und für seine religiöse Ansicht sind von Bedeutung die Abhandlung über "Wissen, Glaube und Ahndung" (1805), das "Handbuch der praktischen Philosophie" (1. Thl. 1818, 2. Theil: die Religionsphilosophie, 1832), die "Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung" (1823), "System der Metaphysik" (1824), und "Ueber den Glauben und die Ideen vom Guten und Bösen in Bezug auf die Lehre des Apostels Paulus" (in dem Oppositionsschr. für Theol. u. Philos. 1830). — Fries will alle Philosophie auf die psychologische Selbstbeobachtung gründen. Diese sey die alleinige Quelle, aus der sich Wesen und Begriff unserer Vernunft und ihrer theoretischen wie praktischen Thätigkeit schöpfen lasse; und da von der Natur unserer Vernunft all' unser Wissen und sein Verhältniß zur Wahrheit abhänge, so sey eine auf Selbstbeobachtung gegründete Theorie der Vernunft nothwendig die erste, Grund legende Disciplin der Philosophie. Eine solche müsse mit dem Begriff des Vorstellens und Erkennens beginnen: es sey ganz ver-

kehrt, diesen Begriff (mit Kant) noch einer weiteren Erklärung unterwerfen zu wollen, da er etwas Erstes und Unmittelbares in der innern Erfahrung sey, eine Thatsache des Bewußtseyns, auf welche die Philosophie nur hinweisen könne. So wenig die Möglichkeit der Sinnesanschauung sich erklären lasse, so wenig lasse sich das Erkennen von etwas Anderem ableiten, indem ja dies Andere selbst erkannt seyn müsse, wenn von ihm die Rede seyn solle. Unser Geist sey eben selbst nur eine „erregbare“, d. h. sich nicht selbst genügende, sondern anderweitiger Anregung bedürftige Kraft oder Selbstthätigkeit, durch die eigenthümliche Form seiner Erregbarkeit zum Erkennen bestimmt: seine angeregte Thätigkeit müsse also immer Erkenntniß seyn. Und was wir Vernunft nennen, sey nichts anderes, als die erregbare Selbstthätigkeit des Erkenntnißvermögens überhaupt; was wir Sinn nennen nichts anderes als die Receptivität desselben, d. h. die Empfänglichkeit des Geistes, zur Selbstthätigkeit bestimmt zu werden. Die Vernunft müsse daher nothwendig unmittelbare Erkenntniß in sich enthalten; und es sey der Hauptfehler Kants, die Vernunft, statt ihre Thätigkeit (ihr Erkennen) einfach zu beobachten, mit dem bloßen Reflexionsvermögen identificirt zu haben. Beide seyen vielmehr wohl auseinanderzuhalten; und es sey gerade die Aufgabe der Spekulation, darzuthun, in welchem Verhältniß die Vernunft zur Reflexion stehe, und wie die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft, auf der unsere philosophische Ueberzeugung ruhe, beschaffen sey, d. h. die Regeln kennen zu lehren, nach denen die richtige menschliche Ansicht des Irdischen und Göttlichen in unserem Geiste erfolgt. Wie es um den Gegenstand der Erkenntniß stehe, sey dabei zunächst ganz außer Frage zu lassen: denn die Erkenntniß müsse offenbar selbst erst beobachtet, ihre Gesetze und die Gesetze der Vermögen, aus denen sie entspringt, erst festgestellt werden, ehe mit Erfolg nach dem Gegenstande gefragt werden könne. Dabei zeige sich nun aber, daß die eigentlich objektive Wahrheit, die Gewißheit von der Uebereinstimmung unserer Erkenntniß mit dem An-sich der äußern Dinge, sich nicht nur nicht beweisen, sondern auch nicht einmal sich aufweisen lasse: — denn wir können aus unserer Erkenntniß schlechterdings nicht heraus- und an die Dinge selbst herantreten, — daß also alle objektive Gültigkeit unserer Vorstellungen lediglich eine nur auf dem Selbstvertrauen der Vernunft ruhende Voraussetzung sey, auf die allerdings alle menschliche Ueberzeugung übereinstimme, sobald die Aussprüche derselben nur hinlänglich vom Irrthum gereinigt seyen, die aber doch bloße Voraussetzung bleibe. Aber auch diejenige Objektivität, an die sich herankommen lasse, weil sie in uns selbst liege, die immanente Wahrheit oder die Uebereinstimmung unserer unmittelbaren Erkenntnisse mit dem durch Reflexion vermittelten Wissen, lasse sich ebenfalls nicht eigentlich beweisen. Denn beweisen heiße nur zeigen, daß die Wahrheit des Schlußsatzes schon in der Wahrheit der Prämissen (der Grundsätze) liege. Durch den Beweis finde ich also nichts Neues, sondern mache mir nur deutlicher, was in meinen Grundsätzen bereits enthalten. Letztere als Grundsätze seyen nothwendig unbeweisbar. Mit Recht habe daher Jacobi das Vorurtheil, daß sich Alles beweisen lasse und bewiesen werden müsse, bestritten. Allein seine Sätze seyen zu undeutlich, und er behalte nur mit der Negative Recht. Denn wenn er positiv an die Stelle des Beweisens die Berufung auf den Glauben und die Offenbarung setze, so helfe uns das zu nichts, weil damit nur derjenige geschützt sey, der den Glauben besitze, nicht aber angegeben sey, wie wir die Ungläubigen von uns abhalten und uns selbst vor Zweifel und Irrthum bewahren können. Auf die Frage, was an die Stelle des Beweisens zu setzen sey, ertheile allein die Logik die rechte Antwort. Jenes Vorurtheil beruhe nämlich auf einer Mißdeutung des logischen Satzes vom Grunde. Dieser Satz sey, richtig verstanden, nur so zu fassen: Jedes Urtheil ist eine vermittelte Erkenntniß, eine bloße Formel, in der ich mir nur meiner unmittelbaren Erkenntniß für die Reflexion wieder bewußt werde. Jedes Urtheil müsse also in einer unmittelbaren Erkenntniß den Grund haben, warum es wahr oder falsch sey. Durch eine solche Begründung seyen nun aber nur die mittelbaren, von andern abhängigen Urtheile erweislich. Die unmittelbaren Urtheile dagegen, von denen eben die mittelbaren abhängen und abgeleitet werden, seyen noth-

wendig unerweislich: denn sie seyen eben jene ersten Grundsätze, die nicht bewiesen werden können, weil sie die Ausgangs- und Stützpunkte alles Beweisens bilden. Worauf gründen sich nun aber diese unmittelbaren Urtheile? Darauf, daß jedes solches Urtheil nur eine andere unmittelbare Erkenntniß wiederhole, seine Wahrheit also nur in der Uebereinstimmung mit letzterer bestehe. Diese nur wiederholte unmittelbare Erkenntniß könne uns nun aber wiederum entweder unmittelbar zum Bewußtseyn kommen, oder aber so beschaffen seyn, daß wir sie nur vermittelst Urtheils und Reflexion in uns finden. Im ersten Falle sey sie unmittelbar gegeben, sie sey Anschauung, und die Begründung des sie wiederholenden Urtheils mithin Demonstration, d. h. Hinweisung auf die Anschauung als Grund des Urtheils, — eine Art der Begründung, die nur bei der empirischen oder aposteriorischen Erkenntniß (der Natur) Anwendung finden könne. Im zweiten Falle dagegen, bei den zwar an sich ebenfalls unmittelbaren, aber nur durch Reflexion uns zum Bewußtseyn kommenden Erkenntnissen, d. h. bei den eigentlich philosophischen Grundsätzen (z. B. daß jede Substanz beharre, jede Veränderung ihre Ursache habe, daß ein Gott, und der Wille frei sey ꝛc.), können wir uns auf keine Anschauung berufen, und doch behaupten wir sie schlechthin und apodiktisch. Hier also können wir unser Urtheil nur dadurch begründen, daß wir die unmittelbare Erkenntniß, auf der es an sich ruht, als ursprüngliche Erkenntniß unserer Vernunft aus dem Wesen der letzteren nachweisen. Diese Art der Begründung sey Deduktion und bestehe darin, daß wir aus einer Theorie der Vernunft ableiten, welche ursprüngliche Erkenntniß wir nothwendig haben müssen und was für Grundsätze daraus nothwendig in unserer Vernunft entspringen, d. h. daß wir sie als ursprüngliche immanente Wahrheiten in der Vernunft „aufweisen." —

Hinsichtlich der Art und Weise nun, in welcher Fries zunächst durch „Demonstration" die Grundsätze unserer auf die sinnliche Anschauung basirten Erkenntnisse der Sinnenwelt aufweist und überhaupt unser Wissen von der Natur und den äußern Dingen entstehen läßt, schließt er sich im Wesentlichen eng an Kant an. Auch nach ihm hat die Sinnlichkeit (die indeß selbst zur Vernunft gehört, sofern letztere durch den Sinn angeregt werden muß und hinsichtlich des Inhalts ihrer Erregungen unter dem Gesetz des Sinnes steht) zunächst das Geschäft, den Stoff für unsere Wahrnehmungen und Anschauungen herbeizuschaffen, — und zwar durch den „äußern" Sinn die Wahrnehmungen der Dinge außer uns, durch den „innern Sinn" die Selbstanschauungen der veränderlichen Zustände unseres eigenen Geistes. Dazu wirkt die „produktive Einbildungskraft" (die von der bloß „reproduktiven" wohl zu unterscheiden ist) mit, indem durch sie die einzelnen Sinnesempfindungen zu einer Einheit (Synthesis) verknüpft und dadurch zu Vorstellungen von Dingen in Zeit und Raum erhoben werden. Dies geschieht vermittelst der ihr immanenten Formen oder reinen apriorischen Anschauungen von Zeit und Raum. Auch nach Fries sind daher Raum und Zeit nur subjektiver Natur, nur Formen unseres Erkenntnißvermögens. Dasselbe gilt von den Kategorieen des Verstandes. Mittelst beider wird, wie bei Kant, die Mannigfaltigkeit jenes durch den äußern und innern Sinn herbeigeschafften Stoffes gesondert, verknüpft und geordnet. Diese gemäß den Kategorieen vollzogenen Verknüpfungen gehören, wie überhaupt alle Gesetze, zu jenen „unmittelbaren Erkenntnissen der Vernunft," die über allen Irrthum erhaben in ihr liegen, deren wir uns aber nur mittelst der Reflexion bewußt werden können. So zum Bewußtseyn gebracht und damit in die Form des Urtheils gefaßt, bilden sie jene „unmittelbaren Urtheile," jene ersten „Grundsätze", auf die sich alle unsere übrigen Urtheile, unsere Folgerungen und Schlüsse gründen. Die auf solche Weise entstehende Erkenntniß der äußern Dinge und unserer eigenen Natur in ihrer Beziehung (Ordnung) zu einander ist das „Wissen" im engern Sinne.

Von diesem Wissen ist nun aber der „Glaube" wohl zu unterscheiden. Hier in der „Ideenlehre" weicht Fries von Kant bedeutend ab, indem er die Ideen nicht bloß als Postulate der praktischen Vernunft, sondern als unmittelbare Erkenntnisse der theo-

retischen Vernunft faßt; er weicht aber auch von Jakobi ab, indem nach ihm die Ideen nicht unmittelbar, sondern nur mittelst der Reflexion uns zum Bewußtseyn kommen und durch „Deduktion“ aus dem Wesen unserer Vernunft abgeleitet oder in ihr aufgewiesen werden müssen. Diese Deduktion ist sehr künstlich und leidet an Unklarheit. Fries sucht zunächst nachzuweisen, daß der „Grundsatz der Vollendung“, d. h. die Voraussetzung, daß das Wesen der Dinge unbeschränkt sey und vollendete Einheit habe, zum Wesen unserer Vernunft gehöre. Dies zeige sich schon darin, daß zwischen allen unsern Erkenntnissen ein durchgängiger Zusammenhang insofern von selbst sich bilde, als wir vermöge unseres reinen Selbstbewußtseyns das Daseyn aller von uns wahrgenommenen Gegenstände mit unserer eigenen Existenz als zu Einer Welt gehörig ansehen und so alle unsere Anschauungen und Vorstellungen mit unserem Ich zu einer objektiven synthetischen Einheit verknüpfen. In unserer Vernunft liege eben nothwendig eine ursprüngliche, dauernde, sich gleich bleibende Thätigkeit der Einen Erkenntnißkraft, die sie selbst sey, und auf die sich alle apodiktische Gewißheit gründe. Denn letztere sey nur eine solche Erkenntniß, deren Gültigkeit nicht bloß einem einzelnen bestimmten Lebenszustande angehöre, sondern die für die Vernunft überhaupt in der ganzen Geschichte ihres Erkennens gelte. Mit ihr hänge wiederum der Begriff der Nothwendigkeit zusammen, indem diese nichts anderes sey, als die Bestimmung eines Gegenstandes für eine solche apodiktische Erkenntniß. Einheit (Totalität) und Nothwendigkeit erweise sich mithin als erstes Gesetz unserer Vernunft, als Grundgesetz, dem alle menschliche Ueberzeugung sich unterwerfen müsse. Diesem Gesetze gemäß müsse dann die Vernunft das Wesen der Dinge als eine unbeschränkte, vollendete Einheit sowie als dauernd, unvergänglich, ewig (weil eben nothwendig) ansehen. Allein dieser idealen Vernunftansicht widerspreche die Wirklichkeit, die Verstandesansicht mit jenem ihrem „Wissen“, das auf der Sinnlichkeit beruht und uns Alles unter den Formen der Zeit und des Raums und in den kategorischen Verknüpfungsweisen (Verhältnissen) des Verstandes zeigt. Nach der Verstandesansicht herrsche das Prinzip der Unvollendbarkeit. Denn nach ihr bestehe nur eine vergängliche Mannigfaltigkeit, eine unendliche unvollendbare Reihenfolge von Dingen, keine Einheit (Totalität), nichts Unbeschränktes, Unbedingtes, weil in der Sinnenwelt Alles theils den Bedingungen der Zeitlichkeit und Räumlichkeit und damit den mathematischen Formen (der Quantität) unterworfen ist, über jede Größe aber in's Endlose hinausgegangen wie jede in's Endlose getheilt werden kann, theils überall das Verhältniß von Ursache und Wirkung obwaltet und damit ein endloser (unvollendbarer) pro- und regressus von Bedingtem zu Bedingtem gegeben ist. — Diesen Widerspruch löst nun Fries dadurch, daß er behauptet, die Vernunft erkenne nothwendig an, daß sie nach ihrer sinnlichen Seite (in Betreff jenes „Wissens“, das ja ebenfalls aus der Vernunft als dem Erkenntnißvermögen überhaupt herstammt) an sich selbst beschränkt sey, indem sie sich bewußt werde, wie sie den Stoff jenes „Wissens“ nur durch den Sinn und damit durch ein ihr selbst fremdes Prinzip der äußern Anregung zum Erkennen erhalte. Da nun die Verstandesansicht der Dinge mit dem Grundgesetze der Einheit und Nothwendigkeit in Widerspruch stehe, dieses aber nicht ein der Vernunft fremdes, sondern eben ihr eigenes Grundgesetz sey, so komme die Vernunft im Bewußtseyn jener ihrer Beschränktheit nothwendig zu dem Gedanken, daß die Verstandesansicht nur Ausfluß dieser ihrer Beschränktheit, nur ihre beschränkte, subjektive, menschliche Ansicht der Dinge sey. Sie muß daher nothwendig diese ihre Erkenntniß als eine bloße Erkenntniß der Erscheinungen (d. h. der Dinge, wie sie eben von uns nach der Beschränktheit unseres Erkenntnißvermögens aufgefaßt werden) dem nothwendigen Wesen der Dinge, d. h. dem was die Dinge an sich selbst sind, entgegensetzen. Kraft dieses Unterschieds kann sie dann, trotz des Widerspruchs der Erscheinung, dem Wesen der Dinge unbeschränkte Einheit, Vollendung, Unvergänglichkeit beilegen. Und demgemäß muß sie auch dem, was wir mittelst der Erscheinung von unserem eigenen Geiste wissen, das Wesen der Seele als einige, unvergängliche Substanz, als unbeschränkte und damit freie Selbstthätigkeit

entgegenstellen, d. h. sie muß an die Unsterblichkeit, an die Freiheit glauben. Aber auch diese übersinnliche Welt, dieses Geisterreich, ist insofern noch eine „der Erscheinung angebildete“ Idee des Ewigen, als sie noch in einer kein Ende findenden Zusammensetzung einzelner individueller Intelligenzen besteht. Daher erhebt sich unsere Vernunft über sie zu der noch höheren, ihr zu Grunde liegenden Idee der Gottheit, in welcher die unbeschränkte Gemeinschaft der Wesen, die Ordnung der Dinge als ewige vollendete Totalität besteht. Gott müssen wir uns zugleich als die höchste absolute Ursache vorstellen, indem wir die vollendete Einheit und Ordnung des Weltalls uns nur durch die Idee Einer absoluten Ursache, welche die Nothwendigkeit der Gesetze und die Unterordnung der Wesen unter dieselben festgestellt hat, zu denken vermögen. —

Fries geht indeß noch einen Schritt weiter. Er entscheidet nicht nur den Widerstreit der gemeinen Verstandes- und der idealen Vernunftansicht zu Gunsten der letzteren, sondern sucht auch die Kluft zwischen beiden zu überbrücken. Das Bindemittel, das beide verknüpft, ist ihm das Gefühl des Schönen und Erhabenen. In der allgemeinen Fassung dieser ästhetischen Begriffe schließt er sich wieder eng an Kant's Kritik der Urtheilskraft an. Aber er behauptet zugleich, im Gefühle des Schönen und insbesondere des Erhabenen stelle das Endliche (die Erscheinung) als Erscheinung des Ewigen, des wahren Wesens, sich dar und werde in dieser Bedeutung unmittelbar von der Vernunft anerkannt. Dieses Anerkennen sey wieder eine „unmittelbare Vernunfterkenntniß,“ die aber vom Glauben und Wissen wohl zu unterscheiden sey, weil sie auf einem besonderen Vermögen der Vernunft, auf dem Vermögen der „Ahndung“ beruhe: denn sie sey selbst eben nur eine bloße Ahndung. Auf sie vornehmlich gründet dann Fries die Religion und die Religiosität. Letztere ist ihm an sich nur die Ahndung des Ewigen im Endlichen. Sie ist kein Wissen: denn es gibt keine positive Erkenntniß ihres Inhalts. Sie ist aber auch kein Glauben; denn sie setzt den Glauben voraus, indem wir das ewige Wesen der Dinge in den Ideen bereits erfaßt haben müssen, ehe wir es in der Erscheinung des Schönen und Erhabenen ausgedrückt finden, oder was dasselbe ist, die Welt nach den Ideen (dem Inhalte des Glaubens) „deuten“ können. Der eigentliche Inhalt der Ahndung und damit der religiösen Betrachtung der Welt ist und bleibt daher ein Geheimniß. Denn eben nur in Gefühlen ohne Anschauung und bestimmten Begriff vernehmen wir im Endlichen das ewige Wesen, erkennen wir in dem erscheinenden Leben die ewige Bedeutung desselben an. Und dies Anerkenntniß beruht zuletzt wieder nur auf dem Selbstvertrauen der Vernunft zu ihrer eigenen Wahrhaftigkeit: nur auf dieses Selbstvertrauen gründet sich die Gewißheit des Gedankens, daß es die ewige Wahrheit sey, die uns zur Erscheinung werde; und dieser Gedanke gibt dann dem Gefühle sein unaussprechliches Prinzip der Schönheitsidee. — In fast allen Schriften wiederholt daher Fries den Ausspruch, der das Resultat seiner Erörterungen zusammenfaßt: „Von Erscheinungen wissen wir, an das wahre Wesen der Dinge glauben wir, Ahndung läßt uns in jenen dieses anerkennen,“ — ein Satz, dem die drei Grundsätze der idealen Vernunftansicht parallel zur Seite stehen: 1) die unter Naturgesetzen stehende Sinnenwelt ist nur Erscheinung, 2) der Erscheinung liegt ein Seyn an sich zu Grunde, und 3) die Sinnenwelt ist die Erscheinung dieses Seyns-an-sich. —

Obwohl nun aber sonach die Religiosität für sich allein nur Ahndung ist und daher ihr Inhalt an sich ein unaussprechliches Geheimniß bleibt, so erhält er dann doch eine deducirbare Bestimmtheit durch die immanente Beziehung der Religiosität zur Moralität, der Ahndung zur praktischen Vernunft. Die Selbstbeobachtung ergibt nämlich, daß dieselbe Eine Vernunft nicht bloß im Wissen, Glauben und Ahnden erkennend thätig, sondern zugleich auch eine „handelnde Kraft“ ist. Dieses Handeln beruht auf den drei Vermögen der Vernunft: 1) auf der Fähigkeit, uns zu interessiren oder den Dingen einen Werth beizumessen, aus der die Triebe als Motive des Willens entspringen, und die man daher „das Herz unseres Geistes“ nennen kann; 2) auf der Fähigkeit, diesen Werth zu erkennen, was mittelst der Gefühle der Lust und Unlust geschieht, und 3) auf

der Fähigkeit, gemäß unseren Vorstellungen vom Werthe der Dinge thätig zu seyn oder uns zum Handeln zu bestimmen, d. h. auf der Willkür. Diese drei Fähigkeiten begründen jedoch nur die Möglichkeit des Handelns, nicht aber, was gethan oder wie gehandelt werden solle. Dies kann nur bestimmt werden durch eine Bestimmung dessen, worin der Werth der Dinge bestehe. Dieselbe Vernunft nun, welche theoretisch das Gesetz der Einheit und Nothwendigkeit und damit die ideale Ansicht der Welt aufstellt, schreibt auch dem Daseyn eine in ihr selbst liegende unmittelbare Regel des Werthes vor, die für das Handeln zum Gesetz wird. Der absolute Werth nämlich fällt mit dem nothwendigen Zwecke des Daseyns in Eins zusammen: nur was diesem Zwecke dient, hat Werth. Was aber der höchste Zweck sey, ist in den Ideen, im Inhalte der idealen Vernunftansicht angegeben. Denn der gemeinen Verstandesansicht oder der erscheinenden Wirklichkeit gegenüber sind die Ideen das Unwirkliche, das nur seyn soll, mithin selbst Zwecke. Das wahre, ewige, vollendete Wesen der Dinge und der höchste nothwendige Zweck sind mithin Eins und dasselbe. Das wahre vollendete Wesen der Dinge ist aber „die beste Welt.“ Dieser „Grundsatz der besten Welt,“ der aus der Verbindung unsers spekulativen und praktischen Glaubens als höchster Ausspruch der Vernunft hervorgeht, enthält zugleich die praktische Bestimmung der Idee Gottes. Denn er besagt, daß das Daseyn der Dinge den Gesetzen des absoluten Zweckes unterworfen, und daß die Ursache und der Urgrund des Seyns der Dinge, Gott, das Ideal des ewigen Guten selbst ist. Der Glaube an die beste Welt, die nur eine Geisteswelt seyn kann und in der durch die Heiligkeit des Urwesens, des höchsten Geistes und Schöpfers alles Lebens, das Ideal des ewig Guten verwirklicht wird, ist daher der reinste Inhalt der religiösen Ansicht der Dinge. Die Bestimmung des Menschen ist, Bürger dieses Geistesreichs, Glied dieser besten Welt zu seyn. Diese seine Bestimmung ist seine persönliche Würde, und die Idee „der gleichen persönlichen Würde aller Menschen“ ist daher die höchste praktische Idee, das wahre Prinzip der Ethik. Diese Idee erscheint dem endlichen Wesen des Menschen als Gesetz, als Gebot (das offenbar weit über Kant's kategorischen Imperativ hinausgehe), welches er in Zeit und Raum, in der erscheinenden Wirklichkeit zu erfüllen habe. Das Wie dieser Erfüllung lehrt die Ethik, der erste Theil der praktischen Philosophie, der deßwegen auch als praktische Naturlehre bezeichnet werden könne. Die Religionslehre dagegen, die den zweiten Theil der praktischen Philosophie bildet, hat ihrerseits nur die wesentlichen Ideen der wahren Religion — die in der Begeisterung, Resignation und Andacht sich zeige — die Idee der besten Welt als des intelligibeln Reichs der Zwecke und damit die Bestimmung des Menschen, den Widerstreit des Guten und Bösen unter der Idee der Freiheit, und die Idee Gottes als des Ideals des höchsten Gutes, nur in der Art nachzuweisen, daß sie zeigt, wie diese Ideen aus ästhetisch-religiösem Bedürfniß hervorgehen. Sie ist daher nicht Wissenschaft aus dem Glauben, sondern vom Glauben und der Ahnung. Sie ist ohne Dogmatik, indem sie nur die Wahrheit des Einen Glaubens, die unter allen Symbolen lebt, zu ihrem Objekt hat. Gleichwohl darf das religiöse Gefühl nicht in sich selbst sich zurückziehen, sondern muß in That übergehen: denn wie die beste Welt die höchste Idee der Religion, so ist die Veredlung der Menschheit die höchste Aufgabe der Religiosität. —

Man sieht: auch Fries kommt im Grunde über den Kantischen Vernunftglauben, d. h. über einen Glauben, dessen Inhalt nur in den sittlichen Ideen und deren Verwirklichung besteht, nicht hinaus. Auch nach ihm erscheint die Religion ohne eigene innere Selbständigkeit. Der Unterschied besteht nur darin, daß Fries einerseits den Glaubensinhalt nicht bloß aus den Postulaten der praktischen Vernunft herleitet, sondern als eine ursprüngliche unmittelbare Erkenntniß in der theoretischen Vernunft aufzuweisen sucht, und daß er andererseits die Religion und Religiosität nicht unmittelbar mit dem Glauben an eine den Ideen entsprechende Realität in Eins zusammenfallen läßt, sondern sie, in Anschluß an Jacobi, zugleich auf die Gefühle des Schönen und Erhabenen basirt. Nach ihm hat die Religion eine doppelte Basis, indem sie subjektiv als Religiosität auf die Aesthetik,

objektiv als Religionslehre auf die Sittlichkeit und die praktische Philosophie sich gründet. Ob diese doppelte Abhängigkeit eine Verbesserung der Kantischen und resp. Jacobischen Lehre zu nennen sey, muß schon darum bezweifelt werden, weil es Fries offenbar nicht gelungen ist, seine Ansicht zu einem überzeugenden Grade von Klarheit und Bestimmtheit zu erheben.

Obwohl daher Fries' Philosophie nicht ohne Einfluß auf die neuere Theologie geblieben ist, — wir erinnern nur daran, daß u. A. De Wette sich zu ihr bekannte und die Fries'schen Prinzipien auf die Theologie anwendete — so ist es doch nach Allem nicht zu verwundern, daß sie auf den Gang der wissenschaftlichen Bildung der Zeit, sowohl der theologischen wie der philosophischen, ohne große Wirkung war. Das Scepter im Reiche der Philosophie ging zunächst auf Den über, der die wahre Consequenz aus Kant's Systeme zog und dasselbe zugleich auf sein eigentliches Fundament zurückführte, — auf Fichte; und in der Theologie wirkten erst Hegel und namentlich Schleiermacher wahrhaft reformatorisch. Fichte schließt sich, wie Fries und Jacobi, so unmittelbar an Kant an, daß er in einer theologischen Encyklopädie nicht wohl anders als neben und unter ihm seinen Platz erhalten kann. Nur wird sein System verhältnißmäßig kürzer abzuhandeln seyn, weil es für die Theologie bei weitem nicht von gleicher Bedeutung ist wie für den Entwickelungsgang der Philosophie.

Johann Gottlieb Fichte, geboren am 19. Mai 1762 zu Rammenau in der Oberlausitz, gestorben 1814 als Professor in Berlin, war nicht nur ein tiefer Denker, sondern auch ein großer, gediegener Karakter. Wer seine Philosophie einigermaßen kennt, wird schon in seinem Leben den Geist derselben symbolisch abgebildet finden. Derselbe moralische Rigorismus, dieselbe Alles bedingende Alleinherrschaft des Sittengesetzes und des Pflichtgefühls, dieselbe vor keiner Consequenz zurückscheuende Strenge der Prinzipien, dieselbe Schroffheit, dieselbe unerschütterliche Selbständigkeit und Selbstgewißheit im Denken wie im Wollen und Handeln, die seinen persönlichen Karakter auszeichneten, bilden die Grundzüge, ja das Fundament seines philosophischen Systems. Mit unerbittlicher und unwiderleglicher Folgerichtigkeit zog er zunächst die Consequenz aus Kant's Prämissen, und zeigte, daß die Kantische Philosophie von ihrer theoretischen Seite nur als reiner ungetrübter Idealismus gefaßt werden könne und nur in dieser Fassung verständlich sey. In der That leuchtet von selbst ein, daß Kant's Ding-an-sich, jenes reelle Seyn, das theils von selbst Vorstellungen in uns „bewirken“, theils unsere Verstandesthätigkeit „in Bewegung bringen“ sollte, eine bloße Voraussetzung ist, die im schroffsten Widerspruche steht mit Kant's anderweitigen Prinzipien, wonach alle Causalität nur ein „Stammbegriff“ unseres Verstandes, eine nur subjektive Verknüpfungsweise unserer Vorstellungen seyn soll, und also von einer Wirksamkeit des Dinges an sich gar nicht die Rede seyn kann. Dann aber bleibt offenbar auch gar kein (theoretischer) Grund übrig, ein reelles Daseyn überhaupt anzunehmen. Es läßt sich vielmehr nur behaupten, daß das Ding-an-sich, dieses Andere, von unserem Denken und Geiste Verschiedene, selbst nur ein Produkt unseres Geistes sey, nothwendig von ihm gesetzt, um zum Bewußtseyn seiner selbst zu kommen, oder wie Fichte sagt, daß das (reine, absolute) Ich, die Intelligenz überhaupt, mit innerer Nothwendigkeit nicht nur sich selbst, sondern auch ein Nicht-Ich sich gegenüber und damit sich als bedingend und als bedingt werdend durch das Nicht-Ich setzt, um aus dieser Gegensätzlichkeit in sich, im Gegeneinanderwirken und gegenseitigen Sich-Bestimmen und Sich-Einschränken beider Faktoren das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, das bestimmte (empirische) Ich und seine Vorstellungen, zunächst die reinen Anschauungen von Zeit und Raum und die Stammbegriffe des Verstandes selbstthätig zu erzeugen. Diesen durchaus spontanen Zeugungsprozeß der Intelligenz in seine Elemente (jene drei „Thathandlungen“ des Ich als die Grundlagen des Bewußtseyns) zu zerlegen und aus ihnen den ganzen Inhalt des Bewußtseyns abzuleiten, ist die Aufgabe, die sich Fichte zunächst stellte, und die seine Hauptwerke zur theoretischen Philosophie, die „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“ (1794), der „Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre“ (1795),

die „Bestimmung des Menschen" (1800) und der „Sonnenklare Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie" (1801), zu lösen suchten. Fichte strebte sonach nur nach demselben Ziele, das Kant sich gesteckt: er wollte nur die Möglichkeit des Wissens (wie Kant die Möglichkeit der Erfahrung) darlegen, also nicht die Wissenschaft selbst, sondern nur eine Wissenschafts-Lehre, die Art und Weise, wie das Wissen zu Stande kommt, entwickeln. Darum bezeichnet er auch seine theoretische Philosophie stets nur mit diesem Namen.

Indem nun diese Lehre alles Wissen aus der reinen, spontanen Selbstthätigkeit der Ichheit (des Denkens, der Intelligenz) hervorgehen läßt, so ist sie allerdings reiner subjektiver Idealismus, von dem Jacobi mit Recht behauptete, daß er baarer Nihilismus sey. Fichte war sich dessen auch sehr wohl bewußt. Nichtsdestoweniger war er weit davon entfernt, das reelle Daseyn der Dinge leugnen zu wollen, und protestirte energisch gegen diese ihm angemuthete Absurdität. Er wollte vielmehr nur Kant's Philosophie auch insofern ergänzen, als er den Kantischen Primat der praktischen Vernunft über die theoretische, der im Grunde nur ein halber war, zu einer vollen ganzen Wahrheit erheben und damit zugleich erst wahrhaft begründen wollte. Nach Kant war das Ding-an-sich die Bedingung unseres Wissens und Bewußtseyns, weil des Stoffes unserer Vorstellungen; daß es Dinge an sich, ein reelles Seyn gebe, sollte die theoretische Vernunft auch erkennen, und Kant fügte in die zweite Ausgabe seiner Kritik d. r. V. ausdrücklich einen Beweis dafür ein; nur was das Ding-an-sich sey, sollte sich theoretisch nicht ausmachen lassen; und allein die praktische Vernunft mit ihren Postulaten sollte uns den „Glauben" an eine bestimmte Beschaffenheit des Dinges-an-sich aufnöthigen. Fichte wollte dagegen seinerseits zeigen, daß nicht nur die Erkenntniß der Beschaffenheit, sondern auch die nothwendige Annahme des Daseyns des Dinges-an-sich auf der praktischen Vernunft beruhe, und somit die theoretische Vernunft ganz und gar durch die praktische bedingt, nur Mittel der praktisch-vernünftigen, d. i. sittlichen Selbstthätigkeit des Geistes sey. Diese Aufgabe suchen seine Hauptwerke zur praktischen Philosophie, die „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" (1796), das „System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" (1798), die Abhandlung „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (1798, die seine Amtsentsetzung und Entfernung aus Jena zur Folge hatte) und die schon genannte Schrift „über die Bestimmung des Menschen" (1800), zu lösen.

Schon in der „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre", dem theoretischen Hauptwerke, weist Fichte darauf hin, daß die Frage, warum das reine Ich sich selbst ein Nicht-Ich gegenüberstelle und damit sich als bestimmt durch das Nichtich, also als bestimmtes, endliches (empirisches) Ich sich setze, nur vom praktischen Gesichtspunkt aus ihre Beantwortung finde. Der Grund („Anstoß") für jenes Setzen sey nämlich kein anderer, als damit ein Sollen, ein Streben, eine praktische Thätigkeit sey: das reine sich selbst setzende (absolute, unendliche) Ich könne nur als Ursache der Endlichkeit des (empirischen) Ichs und als Eins mit dem letzteren gedacht werden, sofern das Ich in's Unendliche strebe, sofern es solle, d. h. sofern es praktisch sey. Im System der Sittlichkeit geht dann Fichte von dieser praktischen Seite des Ichs aus. „Es wird behauptet, beginnt er, daß im Gemüthe des Menschen sich eine Zunöthigung äußere, Einiges ganz unabhängig von äußern Zwecken zu thun, schlechthin und bloß damit es geschehe, und Einiges ebenso unabhängig von äußern Zwecken zu unterlassen, bloß und lediglich damit es unterbleibe. Man nennt diese Beschaffenheit des Menschen, inwiefern sich nothwendig eine solche Zunöthigung in ihm äußert, so gewiß er ein Mensch ist, die moralische oder sittliche Natur desselben überhaupt. Die gewöhnliche Erkenntniß findet jene Nöthigung durch Selbstbeobachtung in sich als Thatsache des Bewußtseyns. Die Wissenschaft dagegen forscht nach den Gründen der moralischen Natur oder des sittlichen Prinzips im Menschen. Nun ist das Einzige, was alle Fragen nach einem höheren Grunde schlechthin ausschließt, die Ichheit in uns oder unsere vernünftige Natur.

Alles Uebrige, das entweder in uns ist, wie jene Nöthigung, oder für uns wie die Welt, die wir außer uns annehmen, ist nur in uns und für uns, weil wir jenes sind. Die bestimmte Einsicht, wie Etwas in uns oder für uns mit jener Vernünftigkeit zusammenhänge und aus ihr nothwendig folge, ist wissenschaftliche Erkenntniß der Gründe dieses Etwas.“ Wenn ich nun aber, fährt er fort, die Ichheit rein als solche, mich selbst bloß als mich selbst, abgesondert von Allem was nicht ich selbst bin, denke, so finde Ich mich selbst als mich selbst nur wollend, — d. h. der wesentliche Karakter des Ich, wodurch es sich von Allem, was außer ihm ist, unterscheidet, besteht in einer Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen, und diese Tendenz ist es, was gedacht wird, wenn das Ich an und für sich ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm gedacht wird. Das ist nun das Ich, sofern es lediglich objektiv als ein gefundenes, gegebenes gedacht wird. Allein die Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre hat gezeigt, daß das Ich nur etwas ist, wiefern es sich selbst als dasselbe setzt (anschaut, denkt). Es gibt mithin sicherlich ein Bewußtseyn der beschriebenen Tendenz. Das Ich hat das absolute Vermögen der Anschauung, denn eben dadurch wird es Ich. Dieses Vermögen kann nicht weiter abgeleitet werden und bedarf dessen nicht: so wie ein Ich gesetzt ist, ist thatsächlich auch dies Vermögen gesetzt. Das Anschauende, welches eben damit zum Intelligenten wird, setzt zugleich jene Tendenz zur absoluten Thätigkeit als identisch mit sich selbst. Hierdurch wird die Absolutheit des reellen Handelns zum Wesen einer Intelligenz und kommt unter die Botmäßigkeit des Begriffs, und damit erst wird sie eigentliche Freiheit, absolutes Vermögen sich selbst absolut zu machen. Durch das Bewußtseyn seiner Freiheit stellt das Ich sich erst hin als Selbständiges; es reißt sich als absolute Kraft mit Bewußtseyn los von sich selbst, vom Ich als bloß gegebenem Absoluten ohne Kraft und Bewußtseyn. Das vernünftige Wesen rein als solches ist mithin wahrhaft absolut, selbständig, schlechthin der Grund seiner selbst. Es ist ursprünglich, d. h. ohne sein Zuthun schlechthin nichts: was es werden soll, dazu muß es sich selbst machen. Dieser Satz wird nicht bewiesen und ist keines Beweises fähig: es wird jedem vernünftigen Wesen schlechthin angemuthet, sich selbst so zu finden und anzunehmen. Indem ich mich nun aber in dieser Freiheit denke, bin ich genöthigt zugleich zu denken, daß ich schlechthin durch Begriffe, mit Bewußtseyn und zwar nach dem Begriff der absoluten Selbstthätigkeit mich bestimmen soll, — d. h. indem ich die Freiheit und Selbständigkeit als mein Wesen und damit als mir nothwendig fasse, setze ich eben damit die Nothwendigkeit für mich, frei und selbständig mich selbst zu bestimmen. Zugleich bin Ich es aber, der als freie Intelligenz diese Nothwendigkeit selbst setzt. Ich bin mithin nicht genöthigt, sondern bin mein eigener Gesetzgeber und muthe mir selbst nur an, mich gemäß dem Begriffe der absoluten Selbstthätigkeit als der Norm meines Wollens zu bestimmen. —

So deducirt Fichte zunächst die Freiheit und Autonomie des wollenden (reinen, absoluten) Ichs und damit das Grundprinzip aller Sittlichkeit. Dieses Prinzip ist ihm „der nothwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit schlechthin und ohne Ausnahme bestimmen soll.“ Dies Resultat ruht auf der eben so wahren als tiefen Einsicht, daß die Freiheit, als des Geistes ursprüngliches [und also nicht von ihm selbst, sondern von Gott gesetztes] Wesen gefaßt, zugleich zur Norm, zum Gesetz für ihn werde, nach welchem er zu wollen und zu handeln hat, daß, weil und wiefern er frei ist, es auch seine Pflicht ist, frei und selbständig sich zu bestimmen und nicht durch irgend Etwas außer ihm sich bestimmen zu lassen, daß er also ebensowenig irgend einen Andern (und sey es der Pabst in Rom) zum Vertreter seines Gewissens als irgend einen Trieb, Gelüste, Neigung zum Motiv seines Wollens machen darf. Aber freilich ist es nur das leere Ich, die völlig leere Freiheit und Selbstthätigkeit, die damit zum Prinzip erhoben wird. Das, was zu wollen und zu thun ist, gewinnt Fichte erst dadurch, daß er weiterhin zeigt, wie das Sittengesetz nur Anwendung und Realität habe, sofern wir ein Objekt unserer Thätigkeit in der Sinnenwelt haben. Ich muß einen Stoff

meiner Thätigkeit haben, weil ich das, was von mir gefordert wird, nicht aus mir selbst hervorzubringen vermag, und weil das Vernunftwesen überhaupt sich kein Vermögen zuschreiben kann, ohne zugleich etwas außer sich zu denken, worauf dasselbe gerichtet sey, keine Handlung als wirklich, ohne etwas außer ihm, worauf die Handlung gehe, ohne also sich selbst wirkliche Causalität (Wirksamkeit) nach außen beizulegen. Und diese Wirksamkeit wiederum kann es sich nicht beimessen, ohne eine gewisse Wirksamkeit der Objekte und damit eine bestimmte Form, eine eigenthümliche Natur der letzteren, nach der unser Handeln auf sie sich zu richten hat, vorauszusetzen. Damit ergibt sich für Fichte zugleich, daß das wollende Ich nothwendig als Individuum (als empirisches, bestimmtes, beschränktes Ich) sich setzen müsse, daß es nothwendig beschränkt sey, und somit, da sein Karakter in der freien Selbstthätigkeit bestehe, auch die letztere beschränkt seyn müsse, also auch die absolute Selbständigkeit des Ichs niemals vollständig zu erreichen sey, sondern nur als Ziel in der Unendlichkeit vor uns liege, dem wir durch jede unserer Handlungen näher zu kommen haben. — Dies nothwendige Daseyn von Objekten, auf die unser Handeln geht, ist dann zugleich der Gegenstand (und „Gegenstand ist Widerstand“), den das Ich zu überwinden hat, es ist die Natur und des Menschen eigene Natürlichkeit (mit ihren Trieben, Gelüsten, Neigungen ꝛc.), in deren Bewältigung und Regirung das Ich seine Freiheit und Selbständigkeit zu bethätigen hat, das was nur dazu da ist, um überwunden zu werden, das an sich gar keine positive selbständige Bedeutung hat*). Es ist eben nur jenes Nicht-Ich, von dem die theoretische Philosophie nur sagen konnte, es sey ein Grund seines Daseyns (seiner nothwendigen Setzung) vorhanden, ohne diesen Grund angeben zu können. Die praktische Philosophie weist ihn nach, und dieses von ihr begründete reelle Seyn darf die Reflexion nicht wieder in eine bloße, wenn auch nothwendige Idee (Thathandlung) des Ich auflösen, weil das Sittengesetz die Realisirung der Freiheit, ein reelles Handeln fordert, und weil „das Kriterium aller theoretischen Wahrheit nicht selbst wieder ein theoretisches seyn, das theoretische Erkenntnißvermögen sich nicht selbst kritisiren und bestätigen kann, weil es also nothwendig ein Praktisches ist, bei welchem zu beruhen Pflicht ist.“ — — „Daß ich soll und was ich soll, ist das Erste, Unmittelbarste. Dies bedarf weiter keiner Erklärung, Rechtfertigung, Autorisation: es ist für sich bekannt und für sich wahr; es wird durch keine andere Wahrheit begründet und bestimmt, sondern alle andere Wahrheit wird vielmehr durch diese bestimmt. Die Welt ist allerdings nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen innern Handelns als bloßer Intelligenz, innerhalb gewisser Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind; diese Schranken sind ihrer Entstehung nach allerdings unbegreiflich; — so sagt die theoretische Philosophie. Aber was verschlägt dir auch dies? sagt die praktische; die Bedeutung derselben ist das Klarste und Gewisseste, was es gibt: sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht und die es für dich gibt: es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja sollst. Unsere Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht: dies ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung.“ —

Von diesen Sätzen aus kommt dann Fichte zu seiner Begriffsbestimmung von Religion und Kirche wie zu jener Auffassung der Idee Gottes, um derentwillen er des Atheismus angeschuldigt ward. Der Mensch nämlich ist nicht unmittelbar frei, sondern hat sich erst frei zu machen, und dieses Sich-Freimachen ist eine stufenweise Erhebung von der bloß formalen Freiheit zur wirklichen, wahren Freiheit. Jene tritt hervor, sobald

*) Die Natur ist mithin nach Fichte nichts für sich selbst, ohne Zweck, ohne Vernunft in sich, im Gegentheil an sich unvernünftig, weil eben nur der Widerstand und Widerpart der Ichheit, d. i. der vernünftigen Intelligenz, lediglich da, „um die Beschränktheit des Ich zu erklären,“ an sich nur das, „was wir aus ihr machen sollen.“ Gegen diese einseitige, die Natur herabwürdigende Ansicht trat dann Schelling mit seiner Naturphilosophie in die Schranken. —

überhaupt der Mensch nur seiner natürlichen Triebe sich bewußt wird. Aber damit ist er noch nicht für sich, noch nicht mit Bewußtseyn frei; das wird er erst, indem er mittelst der Reflexion sich über die Naturtriebe stellt, sie gegeneinander abwägt, sich entscheidet, welchem er folgen will, und damit sich von ihnen losreißt. Hierdurch indeß wird er nur erst zu einem „verständigen Thiere", verständig zwar, weil er nach „Maximen" in kluger Berechnung erwägt, wie er zum größten Maß des Genusses, zur höchsten Befriedigung seiner Lust gelangen könne, aber immer nur Thier, weil von der Lust, vom Eigennutz, von der Klugheit, statt der Tugend geleitet. Höher steht der, welcher in blinder Begeisterung für Freiheit und Selbständigkeit zu jener „heroischen Denkart" sich erhebt, die lieber Großmuth statt Gerechtigkeit übt [Jacobi's Gefühlstheorie]. Zur höchsten Stufe aber gelangt der Mensch erst, wenn er „nur um der Pflicht willen handelt und nicht seiner That sich freut, sondern sie kalt billigt." Jede dieser Stufen kann nur erreicht werden kraft der Freiheit durch einen freien Aufschwung, durch einen Entschluß, von dem den natürlichen Menschen die Trägheit, dieses „radikale Böse" zurückhält. Anregung dazu empfängt er indeß von der theoretischen Erkenntniß, und diese gewinnt er durch die „Muster", welche jene sittlichen Naturen aufstellten, die als Stifter der positiven Religionen sich von einer höheren Intelligenz berufen hielten, Bestimmungen über den Inhalt des Sittengesetzes zu geben. In Wahrheit sind diese Bestimmungen nur aus dem Begriffe der absoluten Selbständigkeit, der völligen Ueberwindung der Naturtriebe, zu schöpfen. Diese ist der höchste Endzweck, das Sittengesetz selbst, dem Alles, mein Leib, mein Erkennen, mein Wollen und Thun, ja ich selbst, als bloßes Mittel dienen soll, das aber zugleich fordert, die Freiheit keines Andern zu beeinträchtigen, also jeden Menschen als Zweck zu respektiren. Der Widerspruch, der darin zu liegen scheint, löst sich in der Erkenntniß, daß Alle nur Einen Zweck haben, für welchen Jeder nur Mittel ist und für welchen es daher gleichgültig ist, durch welche Individuen er erfüllt wird. Aber eben darum, weil der Zweck ein gemeinsamer ist, wird es nöthig, daß man sich über den Inhalt des Sittengesetzes, die moralischen Ueberzeugungen, verständige. Diese Verständigung, wo sie zu Stande kommt, bildet die kirchliche Gemeinschaft, das Symbol der Kirche, welches, analog den Gesetzen des Staats, dasjenige zusammenfaßt, worin die verschiedenen Individuen übereinstimmen. In die Kirche wie in den Staat muß daher Jeder von Gewissens wegen eintreten, und an das Symbol und die geltenden Gesetze hat Jeder anzuknüpfen, dessen Ueberzeugung eine andere ist, um sich mit den Uebrigen zu verständigen. Aber die Symbole und Gesetze sind keineswegs unveränderlich. Die bestehende Kirche und der bestehende Staat sind vielmehr nur eine Nothkirche, ein Nothstaat, und müssen erst zur Vernunftkirche und zum Vernunftstaate übergeführt werden. Für die Vernunft aber, d. h. für die Ichheit (Intelligenz), sofern sie wesentlich praktisch, Wille (absolute Selbstthätigkeit) ist, ist das Höchste eben nur der Endzweck des praktischen Geistes. Dieser fordert nicht bloß, daß es, weil ich handeln soll, auch einen Stoff für mein Handeln, d. h. eine reelle Welt gebe, sondern auch, daß diese Welt so beschaffen und eingerichtet, die Begebenheiten in ihr so bestimmt und geordnet seyen, daß durch jede pflichtmäßige Willensbestimmung des Einzelnen die Verwirklichung des allgemeinen Vernunftzwecks gefördert werde und Pflichterfüllung selig mache. Dieses die Welt und alle Begebenheiten in ihr bestimmende und ordnende Prinzip, „diese (aktive) moralische Weltordnung" ist der alleinige Gott, der Weltschöpfer, weil Schöpfer des Materials unserer Pflicht, der ewige Wille, der durch die mannigfaltigen endlichen Willen (Personen) hindurch sich vollzieht, sie in Einklang bringt ꝛc. Sich auf diese Ordnung stützen ist die alleinige (vernünftige) Religion; das Beharren und Festhalten an dem erst zu realisirenden Endzweck, ohne an der Möglichkeit seiner Verwirklichung zu zweifeln, der wahre Glaube, der sonach auf den Willen sich basirt u. s. w.

In der sogenannten zweiten Gestalt von Fichte's Philosophie, zu welcher „die Bestimmung des Menschen" den Uebergang bildet und welche in der „Anweisung zum seligen Leben" und besonders in den nachgelassenen Schriften ausgeführt erscheint, tritt eine etwas

veränderte Auffassung vom Wesen Gottes hervor. Fichte beginnt zwar auch hier überall mit einer Erörterung des Wissens als des „absoluten Faktums", als der „Voraussetzung", ohne die es keine Einsicht, keine Verständigung, keine Deduktion geben könne, und sucht nach wie vor zu zeigen, daß die sogenannten Dinge nur unsere Anschauungen und Vorstellungen oder, wie er sich jetzt ausdrückt, nur von dem Wissen nach bestimmten immanenten Gesetzen „hingeschaute Bilder" seyen. Aber er sucht dann weiter darzuthun, daß das Wissen, sofern es nicht bloß ist, sondern auch sich selbst erscheint, sich nothwendig als ein zwar in sich lebendiges Bilden, eben damit aber doch nur als ein Bildwesen überhaupt faßt und versteht, und als solches auf ein Seyn, ein in ihm Abgebildetes zurückweist. Wie das Wissen diese sich selbst erscheinende und sich als Erscheinung verstehende Erscheinung des absoluten Seyns seyn könne, und wie es damit in mannigfaltige Formen seiner selbst, als Anschauung und Begriff, Raum und Zeit, Ich und Nicht-Ich ꝛc. sich unterscheide, hat die eigentliche Wissenschaftslehre nachzuweisen: denn sie ist eben nichts anderes als dieses sich selbst begreifende Wissen, und im Begriffe des Wissens liegt an sich nichts weiter, als daß es sich selbst begreife als die Form, in der das Absolute erscheint. Letzteres ist damit noch keineswegs bestimmt. Denn das absolute Seyn ist ein inhaltsleerer Begriff, und das Wissen, sofern es nur sich selbst erscheint und als Erscheinung sich faßt, also nur Erscheinung der Erscheinung ist, steht im Gegensatz gegen die Erscheinung des Absoluten. Als was daher das Absolute erscheine, der Inhalt oder die qualitative Bestimmtheit desselben, liegt nicht im Begriffe der bloßen Sich-Erscheinung des Wissens, sondern hängt lediglich vom Absoluten selbst ab, kann also auch in der Begriffsentwickelung der Wissenschaftslehre nicht mit construirt werden. Dieses Was kann daher nur erlebt werden, oder wie Fichte sich auch ausdrückt, die Aeußerung des Absoluten, das unmittelbare Erscheinen desselben, das nur in der Bildform erfolgen kann, muß Jeder an seiner eigenen Person erwarten, um zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen. Dieses Erleben ist ein unmittelbares Sicheinfinden des Inhalts: Jedem, der wahrhaft lebt, jedem reinen sittlichen Bewußtseyn, das als solches nur in und aus Gott lebt, stellt sich der Inhalt von selber; er wird ihm gegeben in und kraft der Aeußerung des absoluten Lebens. Es kommt daher nur darauf an, ihn auch als das zu verstehen, was er in Wahrheit ist, als Aeußerung des absoluten Lebens in der Form des Bildes u. s. w.

Mit dieser Wendung lenkt Fichte in die pantheistische Richtung ein, welche Schelling vom Fichte'schen Idealismus (vom Begriff des Wissens) aus anbahnte und Hegel zur Herrschaft brachte. —

(Die besten Darstellungen des Kantischen, Jacobi'schen, Fries'schen und Fichte'schen Systems finden sich in K. Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Philosophie, Lpz. 1840; H. Fricker, Die Philos. des Fr. H. Jacobi, Augsb. 1854; J. H. Fichte, Karakteristik d. neueren Philosophie, 2. Aufl. Sulzb. 1841; H. M. Chalybäus, Histor. Entwickelung der spekulativen Philos. von Kant bis Hegel, 4. Aufl. Lpz. 1848; J. E. Erdmann, Die Entwickelung der deutschen Spekulation seit Kant, 1. Thl. Lpz. 1848; E. Reinhold, Geschichte der Philosophie ꝛc., 4. Aufl., Bd. III., Jena 1854.)

H. Ulrici.

Kanut d. Gr., s. Dänemark.

Kanzel, der Name für den zum Vortrag der Predigt bestimmten Ort im Kirchengebäude, wofür Luther und die evangelischen Kirchenordnungen lieber die deutsche Bezeichnung „Predigtstuhl" gebrauchen. So lange in der alten Kirche der Bischof allein predigte, that er dies von seinem am Ende des Chores befindlichen Sitz oder nach Umständen auch von dem faldistolium (fauteuil) aus, das weiter nach vorn gerückt werden konnte. (Vgl. Fr. v. Quast, über Form, Einrichtung und Ausschmückung der ältesten Kirchen, S. 34. 35.) Noch von Chrysostomus und Augustin (vgl. Augusti, Denkwürd. XI. S. 391) wird es als etwas sonst Ungewöhnliches berichtet, daß sie vom Ambo aus (s. d. Art.) predigten, was aber wohl im Zusammenhange zu denken ist mit der Bedeutung, die in

jener Epoche die Predigt auch im Volksleben gewann und Massen von Zuhörern herbeizog. In großen Kirchen mochte wohl auch der Ambo noch zu entfernt, zu wenig im Mittelpunkte seyn, daher (wie Augusti a. a. O. unterscheidet) noch ein besonderer suggestus an dem Gitterwerk aufgeführt wurde, das den Chor vom Schiff der Kirche trennte; in kleineren stand der Ambo dem Gitterwerk selbst schon nahe; dies Gitter aber, cancelli, war es nun, dessen Name bleibend auf den Predigtstuhl übertragen wurde. War derselbe vom äußersten Punkte der Kirche immer mehr der Mitte entgegengerückt, so trat er vollends in diese ein, als man die Kanzel in größern, mehrschiffigen Kirchen an einen der Pfeiler, in kleineren an eine der Langseiten setzte. Diese Ortsveränderung hängt abermals mit einer Epoche in der Geschichte der Predigt zusammen; sie tritt nämlich im 13. Jahrhundert ein und datirt sich von den Bettelorden. (Vgl. Kreuser, der christl. Kirchenbau, I. S. 96.) Diesen Mönchen wurden auch im Freien Rednerbühnen errichtet, die Kanzel gleichsam ebenso mobil und populär gemacht, wie die Predigt; daher sind viele Kanzeln erst spätern Ursprungs als die Kirchen. Alsbald übrigens bemächtigte sich der Geist des germanischen Kirchenbau's auch dieses Bautheiles; besonders die Schalldeckel wurden als Baldachine sorgfältig architektonisch behandelt; die Felder der Brüstung, in welchen die Figuren der 4 Evangelisten, außer diesen auch öfters die größten Kirchenväter Platz fanden, — die Säule, worauf die Kanzel ruht und an deren Stelle öfters eine menschliche Figur, ein Ritter, selbst ein Apostel, z. B. Jakobus als Pilgerapostel tritt, — ferner die Treppe und das Geländer, so wie die Taube am Innern des Schalldeckels als Symbol des über dem Prediger schwebenden hl. Geistes — all das bot der künstlerischen Conception weiten Spielraum. Nicht minder hat sich der spätere Ungeschmack, namentlich die ganze Häßlichkeit des Zopfstyls an den Kanzeln dokumentirt. In neuester Zeit ist man, um die architektonischen Verhältnisse nicht durch das Anheften einer Kanzel an einen Pfeiler zu stören, darauf gerathen, sie beweglich zu machen, so daß sie auf Eisenschienen hervorgeschoben und nach jedesmaligem Gebrauche wieder entfernt werden kann (so in der Münchner Basilika zum hl. Bonifacius); wie dies aber an sich nicht schön ist, so hätte die Consequenz des Styls vielmehr die Errichtung eines Ambo an einem Lettner gefordert. — Gerne hat man, als überhaupt noch Gräber in den Kirchen angelegt wurden, einem ausgezeichneten Prediger seine Grabstätte unter der Kanzel angewiesen (Gailer von Kaisersberg im Straßburger Münster; Brenz in der Stuttgarter Stiftskirche; auch Luthers Grab kann hier angeführt werden). — Wo sich Kanzeln an der Außenseite einer Kirche finden (wie in Creglingen), sind sie nicht sowohl zu Anreden an das Volk, als zur Vorzeigung von Reliquien bestimmt gewesen. (Vgl. außer den erwähnten Werken auch Otte, Handb. der kirchl. Kunstarchäologie, 3. Aufl. S. 38 f.) Palmer.

Kanzlei, päbstliche, s. Curie, römische.

Kapelle. Als man unter Constantin größere und kunstreiche Pfarrkirchen zum Gebrauche der ganzen Gemeinde (Basiliken) zu errichten anfing, entstand auch das Bedürfniß kleinerer Gotteshäuser, in welchen dann Diakonen oder niedere Kleriker den Dienst versahen. Sie sollten der Privaterbauung dienen und enthielten in ihrem Innern nichts als den einfachen Altar. Das dritte Concil zu Braga 572 verbot selbst die Feier des Meßopfers in ihnen in Ausnahmefällen. Es waren einfache Bethäuser, Oratorien. Der Name Kapelle kommt erst seit dem 7. oder 8. Jahrhundert vor. Weil die hölzerne Bedeckung, welche über die oft im Freien aufgebauten Altäre gestellt wurde, cappa hieß, sollen eben diese Betkirchlein, die im Grunde nur eine Ueberdachung des einfachen Altars waren, capellae genannt worden seyn. Eine andere Ableitung des Namens trifft besser mit der Zeit des ersten Vorkommens desselben zusammen. Eines der größten Heiligthümer, welches die fränkischen Könige besaßen, war die cappa, die rauhe Mantelkaputze des heil. Martin von Tours, welche wegen ihrer Kleinheit cappella hieß. Das Gotteshaus, wo dieses Nationalpalladium am fränkischen Hofe aufbewahrt wurde, bekam denselben Namen capella. Besondere, als königliche Geistliche angestellte, Kapellane mußten sie an diesem heil. Orte hüten und im Krieg und Frieden über-

allhin den Königen nachtragen. Davon nun der Name Kapelle zunächst für die fürstlichen Privatkirchen, und dann für alle kleinere Gotteshäuser, die nicht selber Pfarrkirchen sind. Was die königlichen oder Hofkapellen betrifft, so war der König und sein Hof von Constantin's Zeit her von der gewöhnlichen Bischofs- und Pfarrgewalt eximirt und „die königliche Hofkapelle“ hatte durch solche Freiheiten großen Einfluß. Eben Constantin selbst war der erste, welcher auch pontifex maximus der, an die Stelle der alten römischen Staatsreligion getretenen Staatskirche seyn und seine Privatkirche im Palaste haben wollte. Ihm nach erbauten sich die byzantinischen Kaiser, die Frankenkönige, Karl der Große, die sächsischen, die hohenstaufischen Kaiser in ihren Residenzen und Pfalzen besondere Schloßkapellen. Auch die Markuskirche in Venedig ist im Grunde die Palastkapelle des Dogen. Die sixtinische Kapelle zu Rom ist die Privatkapelle des Herrschers auf Petri Stuhl. Roger II. von Sicilien baute sich als König zu Palermo eine Kapelle zum Mittelpunkt seiner vom Pabste unabhängigen geistlichen Herrschaft über das Land. Ebenso war die Schloßkapelle des Haupthauses des deutschen Ordens zu Marienburg in Preußen Ort und Zeichen der Selbständigkeit dieser geistlichen Herren. — In Frankreich erbaute Ludwig der Heilige (1248) die Sainte Chapelle zu Paris für die von Constantinopel erkaufte Dornenkrone Christi als den Mittelpunkt des Reiches und zugleich den Gipfelpunkt der französisch-gothischen Baukunst. Die von Friedrich dem Weisen und Johann dem Beständigen für die allenthalben aufgekauften 1005 Reliquien erbaute Schloßkirche zu Wittenberg, an welcher Luther seine Thesen anschlug, war auch eine solche fürstliche Hofkapelle. Wie die Großen, so wollten auch die kleineren Dynasten ihre Stammschlösser durch eine Kapelle heiligen. In den Burgen wurden der Raumersparniß wegen gerne Doppelkapellen angelegt, wo dann die Herrschaften aus ihren Gemächern geradenweges oben in den Hauptraum eintreten konnten, während die Dienerschaft vom Hofe aus in das untere Geschoß ging. In der Zwischendecke befand sich eine vergitterte Oeffnung, durch welche hindurch man beiderseits die Messe hören konnte, mochte „der Kapellan“ sie am obern oder untern Altare lesen. Unter den in neuerer Zeit wieder aufgefundenen Doppelkapellen ist eine der ältesten die St. Gotthartskapelle, welche Erzbischof Adalbert I. von Mainz sich 1136 als geistlicher Fürst neben seinem Palaste und neben dem Dome zu seiner Privatkapelle erbauen ließ. — Wie die Höfe so erwarben sich die Klöster für ihre besondern Kapellen nach und nach mehr Rechte und Privilegien zur Abhaltuug des Gottesdienstes und Spendung der Sakramente. Auch sonst konnten und können einzelne reiche und vornehme Familien, Gilden u. s. w. täglichen Gottesdienst in ihrer Hauskapelle mit kirchlicher Erlaubniß von eigenen Kapellanen halten lassen. — Die Gemeindekapellen, wie alle katholischen Gotteshäuser einem Heiligen geweiht (capellae villicae in Dörfern und Weilern) haben entweder einen regelmäßigen Gottesdienst durch einen bei der Kapelle residirenden Priester (Vicar oder Rector) oder durch einen von der Pfarrkirche dazu entsendeten Geistlichen, oder sie dienen nur bei Prozessionen, Patrocinien u. s. w. dem öffentlchen Cultus. Die Sakramente und das Begräbniß gehören zur Pfarrkirche, weßwegen in der Regel kein Taufstein und Kirchhof bei Kapellen ist. An gewöhnlichen Sonn- und Festtagen ist der Kapelle die Messe gestattet, an den höchsten Festtagen muß der Kapellan aber an den Pfarrkirchen fungiren, damit der Verband der Pfarrkinder mit der Pfarrkirche nicht zu sehr gestört oder gelockert werde. Auch muß zur österlichen Communion in die Pfarrkirche gegangen werden. Die Feldkapellen für das Militär vertreten aber völlig die Stelle der Pfarrkirchen und die bischöflichen Hauskapellen unterliegen der freien Bestimmung des Bischofs. — Ueber die alten Taufkapellen siehe unter Baptisterien.

Außer diesen für sich stehenden Kapellen gibt es auch solche, welche mit einer Hauptkirche baulich verbunden, und neben, in und unter derselben gelegen sind. Letztere, die Gruftkapellen, s. unter Krypten. In der gothischen Baukunst wurde namentlich der Chorumgang gerne mit einem Kapellenkranze umgeben. Die französischen Kathe-

dralen gingen mit dieser Anlage voran. Zuerst waren sie wie der Chorschluß im Halbkreise, später polygonisch gestaltet. In Deutschland folgte vornehmlich der polygonisch geschlossene Chor des Domes zu Magdeburg diesem Vorbilde. Im spätgothischen Style, als man die Strebepfeiler nicht mehr nach außen, sondern nach dem innern Raume des Gotteshauses vorspringen ließ, bildeten sich hier von selbst Kapellenreihen zu Seiten der Nebenschiffe (und des Chorumgangs wie in Schwäbisch-Gmünd und Hall). Die moderne, von Italien aus verbreitete Kirchenbaukunst liebte ebenfalls diese Reihen von Nebenschiffkapellen, die gewöhnlich ihren eigenen Altar und Heiligen haben.

Kapelle heißt auch die gesammte für ein feierliches Hochamt bestimmte geistliche Kleidung für Priester und Ministranten, sofern diese Gewänder aus demselben Stoffe, von derselben Farbe und nach derselben Form angefertigt, ein Ganzes bilden. Größere Kirchen mit hinreichendem Cultuspersonal haben so viel derartige Kapellen, als die Liturgie für die verschiedeneu Feste Farben vorschreibt (weiß, roth, violett, grün, schwarz).

Kapelle heißt endlich das gesammte Personal von Sängern und Musikern zur Aufführung der Kirchenmusik an Kathedralkirchen. Bekannt ist die päbstliche Hofkapelle, an welcher erst in neuerer Zeit nicht mehr Kastraten singen. — (Vgl. Otte, Kunstarchäologie; Kugler, Kunstgeschichte; F. v. Quast, über Schloßkapellen als Ausdruck des Einflusses der weltlichen Macht auf die geistliche. Berlin 1852; Aschbach, Kirchenlexikon.) Heinrich Merz.

Kapernaum (*Καπερναουμ* und vielleicht besser *Καφαρναουμ*) eine zu Jesu Zeit nicht unbedeutende emporblühende Stadt (Matth. 11, 23.), hart am See Genezareth (Joh. 6, 17.) zu Galiläa gehörig (Luk. 4, 31.), auf der Grenze der Stämme Naphthali und Sebulon (Matth. 4, 13.), mit einer Synagoge (Gemeindehaus), wo Jesus öfters lehrte (Joh. 6, 59. Mark. 1, 21.). Diese Stadt wird weder im Alten Testament, noch in den Apokryphen erwähnt, weßhalb anzunehmen ist, daß sie erst im letzten Jahrhundert vor Christus gebaut wurde. Sie scheint aus kleinen Anfängen entstanden zu seyn, was schon ihr Name כְּפַר נָחוּם, Nahums Dorf, anzeigt, wie sie denn auch Josephus (de vita §. 72.) noch als Dorf (*κώμην κεφαρνωμεν λεγομένην*) aufführt. Eine galiläische Quelle gleiches Namens kommt bei ihm bell. jud. 3, 10, 8. vor. Eine solche Ain et Tin genannt, fand Robinson bei dem heutigen Khan Minyeh am See Genezareth (Rob. 3, 541—546), und glaubt dort das alte Kapernaum wieder gefunden zu haben. Weiter nördlich von derselben aber finden sich Ruinen von Tell Hum, was wohl nur Abkürzung von Nahum ist, und hier glauben Andere (Winer) die Stätte der Wirksamkeit Jesu suchen zu müssen. Wie dem auch sey, so hatte der Ort ohne Zweifel von einem Manne, Namens Nahum, seinen Namen, wobei man übrigens nicht an den Propheten Nahum zu denken braucht. Da der Ort nicht weit vom Einfluß des Jordans in den See auf der Handelsstraße lag, die von Damaskus nach dem mittelländischen Meere führte (Ritter, Erdk. 2, 390), so begreift sich wohl, warum Jesus dieselbe zum besonderen Schauplatz seiner Wirksamkeit erwählte, von Nazareth dahin zog, Matth. 4, 13., und so häufig daselbst verweilte, daß sie geradezu seine Stadt genannt wird (Matth. 9, 1.). Dort bewohnte er mit seiner Mutter und ihrer Familie ein Haus, Mark. 2, 2., das ohne Zweifel dasselbe war mit dem, welches Petrus und Andreas angehörte, Mark. 1, 29. Matth. 17, 24 f. Hier war wegen des großen Verkehrs an einer von Land- und Wasserstraßen durchzogenen Stelle der geeignetste Ort für die Wirksamkeit Jesu, hier war die Zollstätte, an welcher der Herr den Matthäus berief, von hier aus konnte der Same seines Wortes weithin verbreitet werden. Es gehört also gewiß zu der Weisheit Jesu, daß er diesen Ort zum Mittelpunkt seiner Wirksamkeit erwählte, wenn er auch bei den unmittelbaren Einwohnern dieser Stadt nicht die erwünschte Aufnahme fand, und sich genöthigt sah, ihr das Gericht Gottes zu verkündigen. Vaihinger.

Kaphtor, כַּפְתּוֹר, Stammland der Philistäer, von wo aus sie zunächst die Gegend um Gaza den Avväern abnahmen und von da aus sich weiter an der palästinen-

fischen Küste ausbreiteten, 5 Mos. 2, 23. Jerem. 47, 4. Amos 9, 7. Nach Jerem. a. a. O. ist es eine Insel oder wenigstens ein Küstenland (אִי). Wenn 1 Mos. 10, 14. nicht die Caphtorim, sondern die Casluchim als Stammväter der Philistäer genannt und jene nach diesen ausdrücklich aufgeführt werden, so liegt entweder eine andere Tradition zu Grunde, oder ein Textfehler, indem die Worte „von wo aus zogen die Philistäer" in Uebereinstimmung mit den übrigen Stellen hinter „und die Caphtorim" gestellt werden müssen. Doch müßte dieser Fehler als sehr alt angenommen werden, da schon 1 Chron. 1, 12. und alle alten Versionen dieselbe Stellung der Worte haben. In der Deutung des Namens haben sich, abgesehen von einigen kaum der Erwähnung werthen Einfällen (vgl. *Simonis*, Onomast. p. 441, auch bei *Michael.* Spicileg. I. p. 296), hauptsächlich folgende vier Ansichten geltend gemacht: 1) Kappadocien geben mit seltener Uebereinstimmung die alten Uebersetzungen (vgl. *Bochart,* Phaleg. lib. IV. cap. 32. und *Michael.* Spicileg. I. p. 297 sqq. und ihnen folgen Bochart a. a. O., Gesenius Thesaur. s. v. p. 709. Köster, Erläuterungen S. 157). Die Alten scheinen aber nur nach der Namenähnlichkeit gerathen zu haben; diese verschwindet aber ganz, nachdem der alte Name Kappadociens aus den persischen Keilschriften als Katpatuk oder Katapatuka (Lassen, Altpers. Keilschrift S. 88. *Rawlinson,* in Journ. of the Roy. Asiat. Soc. Vol. XI. Part. I. p. 95 sq.) bekannt geworden ist. In der Appellativbedeutung von כפתור als Granatapfel, welche mit der von *Σίδη,* einer Stadt Pamphyliens übereinstimmt, fand Bochart eine Stütze für seine Deutung, so wie neuerlich Röth (Geschichte d. abendl. Philos. I. Noten, S. 12) eben diese äolische Kolonie Side in Pamphylien für das hebr. Kaphtor erklärt und die Philistäer von Aegypten aus an die Südküste Kleinasiens gewandert und von da an die Küste Palästina's neben Aegypten zurückgekehrt seyn läßt. Nur Schade, daß die angenommene Appellativbedeutung eine unbegründete und ganz willkürliche ist, vergl. Stark, Gaza I. S. 105. — 2) Für Cypern erklärten sich Calmet in der ersten Ausgabe seines Commentars zur Genesis, *Michael.,* Spicil. I. p. 302 sqq. Suppl. p. 1338, neuerlich vermuthungsweise Höck, Kreta I. S. 368 und Redslob, alttestamentl. Namen S. 15, nach welchem כפתור Name eines Hafenplatzes an der südwestlichen Seite der Insel, כִּתִּים an der Südostseite gewesen seyn mag, von welchen beiden die ganze Insel dann den Namen bei den Hebräern erhielt. Allerdings stimmt der Name כפתור ganz gut zu *Κύπρος,* aber da כִּתִּים der sonst gewöhnliche und bekannte Name für Cypern ist, so ist es bedenklich, Kaphtor daneben zu statuiren und diesen Gebrauch aus der geographischen Unwissenheit der Hebräer, die schwerlich so weit ausgedehnt werden kann, zu erklären. — 3) Kreta, zuerst von *Lakemacher,* observ. phil. II, 11 sqq. und *Calmet,* dissert. sur l'origine et les divinités des Philistins in: Disquiss. bibl. III, 25 sqq., deutsch von Mosheim, IV, 1 ff. in Vorschlag gebracht, fand so vielen Beifall, daß die meisten Neuern sich dazu bekennen, wie Gesenius in Lexik., Rosenmüller, bibl. Alterthumsk. II, 2, 363. III, 385, v. Bohlen, Genesis S. 133, Tuch, Genes. S. 243, Movers, Phönizier I. S. 28 f., Müller in: Theol. Studien u. Kritiken, Jahrg. 1843, S. 946, v. Lengerke, Kenaan I. S. 194, Bertheau, zur Gesch. der Israeliten S. 187 ff., Ewald, Gesch. des Volkes Israel I. S. 292 (330. Ausg. 2.), Knobel, Völkertafel S. 294 u. A. Der wichtigste Grund dafür ist, daß so wie 5 Mos. 2, 23. die Philistäer Caphtorim heißen, sie 1 Sam. 30, 14. vgl. 16. Hesek. 25, 16. Zephanj. 2, 5. כְּרֵתִים, Kreter genannt werden. Ferner gehören hierher die Stellen, wo הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי, „Kreter und Philister" als Leibwache Davids aufgeführt werden (s. d. Art. Krethi und Plethi), wozu dann noch einzelne Nachrichten der klassischen Schriftsteller kommen, welche, so dunkel und verworren sie sind, doch die uralte Kenntniß einer Verbindung der Kreter mit den Philistäern hindurchschimmern lassen. Starke Zweifel gegen diese Ansicht, hergenommen von der Unwahrscheinlichkeit, daß die Phönizier eine Siedelung der seefahrenden Kreter in so naher Nachbarschaft geduldet haben würden, spricht Höck aus, Kreta I. S. 367; Quatremère in einer Anzeige des Hitzig'schen Buches

über die Philister (in: Journal des Sav. 1846, p. 265) erklärt sie für eine reine Hypothese. — 4) Die Küste des ägyptischen Delta hält Stark, Gaza S. 76, für Kaphtor, in Verbindung mit seiner Ansicht, daß die Philister ihren Ursprung in den ägyptischen Hyksos haben (S. 88). Nach Aegypten hatten schon Saadia, der Kaphtor durch Dimjât, d. i. das heutige Damiette, übersetzt, und *Heine*, Observv. sacr. II, 6. 10. wie *Cellar.*, notit. orbis ant. III, 13, 212. ed. Schwartz II. p. 504, die es in einer Nilinsel des Delta finden, gewiesen. Ebenso Quatremère a. a. O. S. 266, der es an die Nordküste Afrika's, westlich von Aegypten, setzt als einen Theil des Königreichs Marokko. Ist die Stark'sche Annahme der Identität der Philistäer und der Hyksos sicher, so wird sich auch gegen seine Deutung des Kaphtor wenig einwenden lassen; es kommt hierbei lediglich auf die Ansicht über den Ursprung der Philistäer an, weßhalb wir auf diesen Artikel verweisen. Arnold.

Kapitel, s. Capitel.

Kaplan, Kapellan, s. Caplan.

Kappadocien war die östlichste Provinz Kleinasiens, hatte aber zu verschiedenen Zeiten verschiedene Ausdehnung. In der Zeit der Meder und Perser, unter deren Oberherrschaft, wenn gleich mit eigenen Fürsten, wir das Land zuerst finden, grenzte es im Osten an Kleinarmenien, im Norden an's schwarze Meer, im Westen an Paphlagonien, gegen welches der Fluß Halys die Grenze bildete (Strabo p. 540 sq.), und an Großphrygien, im Süden an Lykaonien und den Taurus, welcher es von Cilicien trennte, vgl. Herod. 1, 72, 76; Strabo p. 533 sqq. 568; Ptol. 5, 6. Nach dem Tode Alexanders des Gr. fiel diese Landschaft, deren Ausdehnung Strabo S. 539 auf 1800 Stadien in der Breite und 3000 Stadien Länge schätzt, an Eumenes (Plut. Eumen. cap. 3.; Justin. 13, 4; Curt. 10, 10.), allein schon nach dessen Tode gelang es einem Sohne des von Perdikkas bei Eroberung des Landes gekreuzigten Königes, dem Ariarathes III., mit Hülfe des armenischen Königs Ardoates sein väterliches Reich wieder zu erobern, und von da an finden wir die Könige Kappadociens vielfach in die syrischen, kleinasiatischen und römischen Streitigkeiten verflochten, was aber nicht hieher gehört. Wie schon unter den Persern das Land in zwei Satrapien getheilt gewesen seyn soll (Strabo S. 534), so wird später wirklich ein doppeltes Kappadocien genannt, das eine Capp. ad Pontum, welches dann das Königreich Pontus bildete, das andere Capp. ad Taurum oder Capp. major. Dieses letztere, Kappadocien im engern Sinne, wovon wir hier handeln, war in zehn Satrapien getheilt, welche die Römer mit einer eilften vermehrten, die sonst zu Cilicien gehört hatte (Justin. 37, 1; Strab. p. 553). Die Kappadocier, welche noch im Jahre 92 a. C. die ihnen von den Römern angebotene und proklamirte Freiheit verschmähten (Justin. 38, 2; Strab. p. 540), blieben fortwährend unter einheimischen Fürsten, bis die Römer für gut fanden, auch dieses Land ihrem Staat einzuverleiben; der letzte König von Kappadocien war Archelaus, von Antonius im Jahre 34 a. C. eingesetzt, auch von Augustus durch Schenkung Kleinarmeniens und der cilicischen Seeküste begünstigt (Dio 49, 32; Strab. p. 534), von Tiberius aber, dem er wegen früherer Vernachlässigung verhaßt war, nach Rom gelockt, wo er den Tod fand, worauf das Land im Jahre 17 p. C. zur römischen Provinz gemacht und einem Legaten (unter Vespasian einem Consularen, Suet. Vesp. c. 8.) unterstellt wurde, s. Tacit. Ann. 2, 42. 56; Dio Cass. 57, 17. Unter Trajan oder Hadrian wurden etliche Striche Landes von Kappadocien zu Armenien geschlagen, dagegen Pontus wieder mit jenen vereinigt (daher Pont. Cappadocius), doch sind später beide Landestheile wiederum getrennt, ja seit Valens ist das eigentliche Kappadocien in zwei Provinzen (eine prima et secunda) geschieden, deren jede anfangs unter einem Präses stand, wogegen seit Theodosius II. Capp. prima, das nördliche Kappadocien, von einem Consularis verwaltet wurde, und Justinian gar noch ein drittes Kappadocien aus den westlichen Theilen bildete, s. *Novell.* Justin. XXX.; *Wesseling* zu Hierokl. p. 698 et prolegom. p. 624 sq.

Die Kappadocier (Strab. p. 511), die zwar für tapfer (Justin. 13, 6.), aber auch

treulos galten, wurden von den Griechen nach der Angabe des Herod. 1, 72; 5, 49. „Syrer“ genannt oder später, zum Unterschiede von den eigentlichen Syrern, *Λευκόσυροι* (Str. p. 544, 737; Plin. H. N. 6, 3; Eustath. ad Dion. Perieg. 772, 970), wohl nur in dem allgemeinen Sinne, wie die Hellenen alles „Syrer“ nannten, was von Babylonien an bis zum issischen Meerbusen wohnte (vgl. *Reland,* Palaest. p. 16), ohne daß in dieser Beziehung ein ethnographisches Datum über die Abstammung dieses Volkes gegeben wäre. Mögen auch assyrische Colonien bis in den Pontus hinein angelegt worden seyn (vgl. O. Blau in der Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Gesellsch. Bd. IX. S. 90 f.), so beweist doch die Sprache der Kappadocier hinlänglich (vgl. Strab. p. 552 sq.), daß sie nicht semitischer, sondern indo-germanischer, namentlich iranischer Herkunft waren (vgl. die Wortsammlungen bei Jablonsky, „de lingua Lycaon. ad Act. 14.“ (1714) in dessen opusc. ed. te Water col. III, 3 sqq. und ganz besonders Lassen, „über die alten kleinasiatischen Sprachen“ in d. Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Gesellsch. (1856) X. S. 364 ff., bes. 376 f.). Wie schon Herod. 7, 72. bemerkt, die Perser nannten diese „Syrer“ *Καππάδοκες,* so ist wirklich dieser einheimische Name des Volkes in den altpersischen Keilinschriften in der Form Katapatuka gelesen worden (vgl. Lassen, altpers. Keilschr. S. 88), und Benfey (Monatsnamen einiger alten Völker, Berlin 1836, S. 116 f.) erklärt ihn aus dem Zend Haspadakhja = Land der guten Pferde, wie denn Kappadocien in der That durch seine schönen leichten Pferde und wilden Esel berühmt war (Strabo S. 525 u. A.). Auch die kappadocischen Monatsnamen, wie die Namen der Städte Komana, Mazaka, des Gottes Asbamäus, der Könige Arjarathes, Arjavamnes, Arjobarzanes sind offenbar aus demselben indo-germanischen Sprachstamme zu erklären.

In der Schrift wird 1 Makk. 15, 22. der kappadocische König Arjarathes — es ist der sechste dieses Namens gemeint — erwähnt, da ihm, wie andern benachbarten Fürsten, die Römer ihr Schutzbündniß mit dem Hohepriester Simon um's Jahr 139 v. Chr. zu seinem Verhalten kundthun ließen; seine fernern Schicksale, sein Kampf wider Demetrius I. von Syrien, seine Verbindung mit Attalus von Pergamus, Ptolemäus Philometor von Aegypten und Alexander Balas, sowie mit den Römern, und sein Tod in einem Treffen von 130 v. Chr. gehören nicht hieher, s. Justin. 35, 1; 36, 3; 37, 1.; Winer's R.W.B. I. S. 85 (3. Aufl.); Kraft in Pauly's Realencykl. I. S. 741 f. und unsere theol. R.E. Bd. I. S. 215. Der letzte König von Kappadocien Archelaus kommt in der Geschichte Herodes des Gr. vor, da seine Tochter Glaphyra mit Alexander, dem Sohne des Herodes und der Mariamne, vermählt war; aber auch Archelaus vermochte den Schwiegersohn nicht wider den Argwohn des Vaters zu schützen, s. Joseph. Antt. XVI, 1, 2; 3, 2; 8, 6; 10, 1 et 6; Ewald, Gesch. Isr. IV. S. 501 ff.; theol. R.E. Bd. VI. S. 13.

Zur Zeit des N. T. wohnten in Kappadocien auch Juden, Apostelgesch. 2, 9., und daher finden sich frühe schon auch christliche Gemeinden daselbst, 1 Petr. 1, 1. Diese zeichneten sich in spätern Jahrhunderten aus durch treues Festhalten an der reinen Lehre (Gregor. Naz. or. 20.); drei große Kirchenlehrer sind aus diesem Lande hervorgegangen: Gregor, Bischof von Nazianz; dessen Freund Basilius der Gr., Bischof von Cäsarea, der Hauptstadt von Cappadocia prima, und dessen Bruder Gregor, Bischof von Nyssa. Außer diesen Städten sind noch von Wichtigkeit: Tyana, Geburtsort des Apollonius und Hauptstadt von Cappadocia secunda, Komana und Kukusus, der Verbannungsort des frommen Chrysostomus.

Ueber die Geschichte dieses Landes vergl. Haakh in Pauly's Realencykl. Bd. I. S. 678 ff. 746 f.; über die Bodenbeschaffenheit, Produkte u. s. w. Grotefend ebendas. Bd. II. S. 135 f. und Winer's R.W.B. u. d. W.; endlich verweisen wir noch auf den Art. „Kaphtor“, unter welchem Namen die meisten alten Versionen, von Neuern namentlich Bochart und selbst zum Theil noch Gesenius, nach unserer Meinung mit Unrecht, Kappadocien haben verstehen wollen; dahin scheint auch die Notiz des Philo zu

gehören, die in einem Fragment zu 1 Mos. 26, 28. (opp. t. II. p. 676 ed. Mangey) die Philister, Kenaniter und Kappadocier identificirt (τοὺς Φιλισταίους .... οὓς ἡ θεῖα γραφὴ πότε μὲν Χαναναίους καλεῖ, πότε δὲ Καππάδοκας· ὕστερον δὲ Καππάδοκες μετῴκησαν). Rüetschi.

Kappel, Schlacht bei, s. Schweizerische Reformation.

Karäer, auch Karaiten, Karaimen, Karaimiten genannt, im Hebr. קראים, ist der Name einer der ältesten und merkwürdigsten Sekten der jüdischen Synagoge. Was ihnen für die christliche Theologie Interesse verleiht, das ist theils das Prinzip ihrer Absonderung von der Majorität ihres Volkes, theils die Beziehung zu den Sadducäern und Pharisäern der evangelischen Geschichte, welche sie selbst und ihre Gegner, wiewohl in entgegengesetzter Weise, namhaft machen. Daß sie unter uns nur Wenigen bekannt sind, rührt her theils von der Entlegenheit ihrer Wohnsitze im südwestlichen Rußland, Galizien, der Türkei und Persien, theils von der strengen Scheidewand zwischen ihnen und unsern rabbinischen Juden, theils von dem völligen Schweigen unsrer neutestamentlichen Schriften über eine Sekte dieses Namens. Indessen zogen sie schon zu Ende des 17. Jahrh. die Aufmerksamkeit einzelner evangelischer Theologen auf sich, wie denn im Jahr 1690 Gustav Peringer von Lilienblatt (Prof. der hebr. Spr. in Upsala) im Auftrage seines Königs Karls XI. nach Polen reiste, um sie kennen zu lernen und Bücher und Manuskripte derselben aufzukaufen; und im J. 1698 Jakob Trigland (Prof. in Leyden) den Karäern in Polen brieflich vier Fragen vorlegte, deren erste gerade die Verwandtschaft der Karäer mit den Sadducäern und die Angriffe der Rabbinen auf das Alter ihrer Partei zum Gegenstand hat, die zweite die Identität eines Proselyten Ekilus oder Aquila mit dem Verfasser der aramäischen oder aber der griechischen Uebersetzung des Alten Testamentes, die dritte das karäische Buch Moreh Aaron, die vierte die Uebereinstimmung oder theilweisen Verschiedenheiten der h. Schriften der Karäer und der Rabbinen und die Zeit der Entstehung der Punkte und Lesarten (ob schon von Moses her zu datiren oder erst von Esra oder gar erst von den Massoreten?). Dieser Brief Triglands rief damals aus der Feder eines gelehrten Karäers Mardochai ben Nissan ein Buch hervor, welches zur Antwort darauf in 12 Abschnitten alles Wissenswürdige über ihre Abstammung, ihren Ritus, ihre Glaubenslehre &c. enthielt, in Constantinopel zuerst aufgelegt ward in Folio, und wovon im J. 1714 J. C. Wolf nebst einer angehängten diatribe de secta Karäorum eine lateinische Uebersetzung unter dem Titel „Notitia Karäorum" in 4. in Hamburg und Leipzig erscheinen ließ. Indessen war es zwei rabbinischen Israeliten vorbehalten, die Bekanntschaft mit dieser Religionspartei weiteren Kreisen zu vermitteln, dem verdienstvollen Geschichtschreiber der jüdischen Sekten und der Cabbalah, Peter Beer (Band 1. seiner Geschichte 1822) und dem umsichtigen und gelehrten Forscher Dr. J. M. Jost (in Bd. III. VI. VIII. u. IX. seiner Gesch. der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer 1822—28. und in Bd. II. seiner Allg. Gesch. des israelit. Volkes 1832) in dessen Händen sich auch die neuesten polnischen und russischen Aktenstücke darüber befinden. Beide haben aus den Quellen geschöpft, aus dem Talmud (soweit er zur Prüfung über das fragliche Alter der Sekte dient), aus den besten Schriften der späteren Rabbinen und vor Allem aus den wichtigsten karäischen Schriften selbst. Von diesen karäischen Schriften, welche sammt und sonders entweder in arabischer Sprache oder doch in arabisirendem Hebräisch geschrieben sind, verdienen als die vornehmsten Quellen hier Erwähnung — die Geschichte der Karäer von Jephet Hallevi (um's Jahr 1140), welche Aben Esra oftmals citirt, die Darstellung der karäischen Lehre in Eschkol Hakkopher des Jehuda ben Eliah Hadassi Habel (Constantinopel zur Zeit des zweiten Kreuzzugs), das allgemein geschätzte grammatisch-linguistische Werk Wibchar des Aaron ben Joseph (Constant. J. 1990), der philosophische Commentar zur heil. Schrift, Cheter Thora und das Ez Chajim, beide von Aaron ben Eliah (Kahira J. 1350), der von den Karäern hochverehrte Addereth Eliahu des Eliah Beschizi (Constant. J. 1480), die Assarah Maamaroth seines Schwagers Caleb Aba mit der dieser Streitschrift gegen die

Rabbinen vorausgeschickten Geschichte der Karäer, der Matteh Elohim des Mose Beschizi (Constant. J. 1570, Urenkel des Elia Beschizi), endlich die zahlreichen Schriften des Simcha Isaak (Luzk in der Krimm J. 1757), besonders dessen Orach Zadikim (neu erschienen in Wien 1831 bei Anton Schmidt).

Das Wichtigste über diese Sekte ist Folgendes: Die Karäer sind die unermüdlichen Gegner der rabbinischen Tradition. Die Opposition gegen dieses sogenannte „mündliche Gesetz vom Berge Sinai" und damit gegen alle die von Jesus schon gerügten und im Laufe der Jahrhunderte immer noch sich anhäufenden „Aufsätze der Aeltesten" (Matth. 15, 2.), wie sie im Talmud vollständig gesammelt sind, ist das Prinzip ihrer Absonderung; nicht als ob sie alle und jede Tradition verwerfen würden: — jede Religionsgemeinschaft zollt den Aussprüchen ihrer hervorragenden Lehrer Ehrerbietung und gestattet ihnen zuweilen unwillkürlich sogar ungebührlichen Einfluß auf ihre Auslegung der heil. Schrift, und auch die Karäer haben sich davon nicht frei erhalten, wovon die durch Eliah Beschizi und Mose Beschizi veranlaßte, wegen des Lichteranzündens am Freitag Abend verursachte Differenz der morgenländischen und der abendländischen Karäer einen Beweis gibt; die Karäer fordern die Ihrigen sogar zu einem vorsichtigen Studium des Talmud und späterer rabbinischer Schriften auf; — aber sie läugnen die göttliche Auctorität der Tradition, sie erklären die Behauptung der Rabbinen von ihrem Ursprung auf Sinai und ihrer Fortpflanzung von Moses durch den Mund der Aeltesten und der Propheten bis herab zur großen Synagoge und zur Kette der talmudischen Rabbinen für eitel Mährlein, sie erkennen in dem geschriebenen Wort Gottes die einzige untrügliche Richtschnur in Sachen der Religion, sie vindiciren im Prinzip jedem ihrer Meister das Recht, die heil. Schrift ohne Rücksicht auf das Ansehen früherer Erklärer durch eigene Exegese zu beleuchten, und sie stellen den Spielereien und Willkürlichkeiten der Rabbinen mit den Aussprüchen der Schrift die Forderung entgegen, auf dem Wege grammatisch-linguistischer Forschung den buchstäblichen Sinn derselben zu erheben. Die Wirkung dieses Prinzips, welches sie als die Protestanten der jüdischen Synagoge erscheinen läßt, bleibt freilich hinter unsern Erwartungen sehr zurück, weil auch sie, wie die rabbinischen Juden, über dem Gesetz des Alten Testamentes die Weissagung vernachlässigen (obwohl sie nicht wie jene nur am achten Sabbath eine Paraschah aus den Propheten vorlesen, sondern jeden Sabbath zur Gesetzesparaschah auch einen passenden Abschnitt aus den Propheten auswählen), und so zum Gesetz des Geistes und der Freiheit im Neuen Bunde nicht hindurchdringen. Auch die Hochachtung, mit welcher sie von Jesus reden als von einem weisen, frommen, im Gesetz untadelhaften Manne, gründet sich wohl nur auf die gemeinschaftliche Opposition gegen den Pharisäismus ihrer Gegner und führt sie zu keiner Annäherung an das Christenthum. Sie schließen sich von den Christen wie den Muhammedanern und den rabbinischen Juden ab, und ihre Glaubensansichten sind ungemein dürftig*). Indessen dürfen wir doch die Wirkung ihrer ausschließlichen Berufung auf das geschriebene Wort auch nicht gar zu geringe anschlagen: Wer die „unerträglichen Lasten" (Luk. 11, 46.) kennt, womit die Pharisäer und ihre Erben, die talmudischen Rabbinen, die Menschen beladen, das ganze Leben mit jedem Schritt und Tritt in Bande geschlagen haben, wird schon das Zurückführen aller dieser Sabbath-Neumonden- Fasten-, -Reinigungs, -Gebets, -Speisen-

*) Sie bestehen aus folgenden zehn Punkten: 1) Alle Weltkörper, mit Allem, was sie enthalten, sind erschaffene Wesen; 2) der Schöpfer derselben ist unerschaffen; 3) dieser ist einzig ohne Gleichen; 4) er hat seinen Diener Moses gesendet; 5) und durch ihn ein vollkommenes Gesetz bekannt gemacht; 5) man soll die Sprache des Gesetzes und die Deutung derselben verstehen; 7) Gottes Geist waltete auch über den übrigen Propheten; 8) Gott wird am Tage des Gerichts die Todten erwecken; 9) Gott wird Jedem nach seinen Werken vergelten; 10) Gott hat sein Volk in der Gefangenschaft nicht verworfen, ob er es gleich züchtiget, daher muß man täglich sein Heil durch den Messias, den Sohn Davids, erwarten. — Dieses Glaubensbekenntniß legen sie bei jeder feierlichen Gelegenheit ab.

und anderer Vorschriften auf das Maß des geschriebenen Gesetzes nicht für Nichts achten. Ja, es scheint auch, als sey es diese gerade und von aller rabbinischen Gesetzesverdrehung freie Richtung auf das Wort Gottes, welche auf den Karakter der Karäer einen vortheilhaften Einfluß ausgeübt; denn sie dringen ernstlich auf einen gottwohlgefälligen Lebenswandel, sie verbinden mit jedem Sabbathgottesdienste*), mit jeder Trauung, Beerdigung rc. Predigten moralischen Inhalts, sie lieben vorzüglich das 19. und 20. Kap. in 3 Mos. wegen seiner moralischen Vorschriften für das häusliche und bürgerliche Leben, sie sind sehr keusch in Worten und Handlungen, sehr mäßig und einfach in Kost und Kleidung, obwohl keine Asceten, sehr gewissenhaft und friedfertig im Handel und Wandel, das Wort eines Karäers gilt für die sicherste Zusage, es soll seit 400 Jahren kein Criminalfall bei einem Karäer vorgekommen seyn, und sie sind von der russischen und der östreichischen Regierung so gerne gesehen, daß sie theils der ausgedehntesten Privilegien, theils völliger Gleichstellung mit den Christen vor dem Gesetz sich erfreuen. Auch darin zeigt sich der vortheilhafte Einfluß ihrer Treue gegen das geschriebene Wort Gottes, daß man eine Menge von Abschriften der Bibel und Auslegungen derselben in hebräischer Schrift und Sprache in ihren Häusern findet, ja daß sie es für Jeden unter ihnen zur frommen Uebung rechnen, Einmal wenigstens in seinem Leben die Bibel abzuschreiben**).

Die Zahl dieser Karäer ist allmählich sehr zusammengeschmolzen: Kriege und andere öffentliche Unglücksfälle in den den Stürmen der Völker so viel unterworfenen Ländern um das schwarze Meer her mögen wohl mitgewirkt haben; die Hauptursache aber war die steigende Herrschaft des Rabbinismus zumal seit der Feststellung der türkischen Macht. Sie zählen heutzutage noch etwa 500 Seelen im Gouvernement Wilna, 150 in Galizien, 200 in Odessa, 4000 in der Krimm (in Baktschiserai allein 1100), sodann eine ziemliche Gemeinde in Constantinopel, eine in Jerusalem, eine in Alexandrien und mehrere in Kleinasien und in Persien. In den kleineren Gemeinden sind sie sehr arm, von Ackerbau, Schenkwirthschaften, Handel mit Produkten und Pferden sich nährend; in den größeren Gemeinden finden sich ansehnliche Kaufleute und Landwirthe. Sie hängen unter einander sehr zusammen und unterstützen die Bedrängten nach Kräften; der Chacham jeder Gemeinde ist das Factotum derselben, an welchen sie sich in Allem wenden, der Alles beherrscht; nach Außen sind sie desto abgeschlossener, daher sie auch nicht wie die rabbinischen Juden im Umgang die Landessprache reden, sondern eine Mischung des Tartarischen und Türkischen.

Ueber den Ursprung der Sekte der Karäer sind die Ansichten ihrer eigenen Lehrer und die der Rabbinen sehr verschieden. Nach den Rabbinen wären die Karäer identisch mit den Zaducäern (so Moses Maimonides) oder doch nur eine etwas verbesserte Auflage derselben, veranlaßt durch die Zurücksetzung eines gewissen Anan (um's Jahr 640 n. Chr. Geb.) bei der Wahl des neuen Resch Galuth (ריש גלותא = Fürst der Gefangenschaft, Haupt der babylonischen Juden), welcher im Groll darüber Israel von der Ueberlieferung der Weisen abwendig zu machen suchte, eine Menge Schüler sammelte, unrechte Gesetze erdichtete, in Palästina als Nasi oder, wie sie später sagten, als Chacham herrschte und so die Zaducäer, die seit der Zerstörung des Tempels sich sehr vermindert hatten, neuerdings unterstützte (so R. Abraham); um aber sich nicht dem Haß des Volkes auszusetzen, haben sie Treue gegen das geschriebene Gesetz geheuchelt und von der Lehre der Zaducäer die Verwerfung des Glaubens an ein ewiges Leben und eine Auferstehung

---

*) Außer unsern mitteleuropäischen Ländern, in welchen die Synagoge sich in hunderterlei Sachen der christlichen Kirche anbequemt hat, wird bei den Juden nur an den zwei Sabbathen vor dem Passahfeste und vor dem Versöhnungstag gepredigt und dazu zunächst über Gegenstände des Ceremoniells.

**) Daß die meisten dieser Handschriften heutzutage mit dem Buch Josua anfangen, rührt daher, daß der Pentateuch heutzutage meist gedruckt wird Behufs des Unterrichts der Jugend.

des Leibes fahren lassen. Nach den Karäern selbst verhielt es sich vor Allem mit jenem Anan ganz anders: er war hinter seinem eigenen Bruder Ananias aus keinem andern Grunde in der Würde eines Resch Galuth zurückgesetzt worden, als weil die Rabbinen das Recht der von ihnen längst verfolgten Karäer mit Hülfe des Ananias vollends erdrücken zu können hofften; da es aber bemerkt und bekannt ward, setzte die öffentliche Stimme nun doch den Anan ein, welcher ein Abkömmling aus dem Hause Davids gewesen sey, und rettete so die Schaafe aus dem Rachen des Löwen. Anan lehrte nun wieder, entgegen den Entstellungen des Gesetzes durch Hillel und seine Schule, das wahre Gesetz Gottes und führte Viele in Israel zu demselben zurück. Die Zaducäer aber seiner Zeit seyen gleichfalls, nur in anderer Richtung als die Pharisäer, ein Abweg von der Wahrheit gewesen, mit dem die Karäer, diese wahren Zadikim, bei aller Aehnlichkeit des Namens mit den Anhängern Zadoks und Baithos (s. d. Art. Zaducäer) und einiger Verwandtschaft in der Opposition gegen die pharisäisch-rabbinische Tradition, Nichts zu thun haben. Peter Beers Gründe für die Richtigkeit dieser karäischen Darstellung sind wohl nicht zureichend; geradezu unrichtig ist es vollends, wenn er aus neutestamentlichen Stellen beweisen will, daß die sogenannten „Schriftgelehrten“ eine von den Pharisäern und Zaducäern zu unterscheidende dritte Partei — gerade diese alten Karäer gewesen seyen (die Parallelstelle bei Matthäus verkehrt seinen Beweis aus Luk. 11, 44. 45. in das gerade Gegentheil); das Neue Testament deutet auf keine dritte Partei hin, seine „Schriftgelehrten“ waren theils Sadducäer, theils Pharisäer, obwohl es auch Pharisäer genug gab, welche keine Schriftgelehrte waren, sondern im Blick auf ihre verkehrten theokratischen Bestrebungen neben den Schriftgelehrten besonders genannt werden konnten; das Schweigen des Neuen Testamentes und des Talmud über den Namen „Karäer“ (קראים = Textler im Gegensatz zu den Traditionärs oder מקובלים, oder Personen, welche beim Lesen des geschriebenen Gesetzes stehen bleiben) ist auch allzu bedeutsam, als daß man nicht annehmen sollte, die Karäer und Peter Beer haben sich hier etwas zu weit führen lassen. Andererseits ist bei dem Hasse der Rabbinen gegen die Karäer, in welchen auch Männer wie Moses Maimonides beinahe keine Grenzen kennen, anzunehmen, daß die rabbinische Schilderung Anans und der Identität der Karäer mit den Sadducäern die unrichtige ist. Der wahre Sachverhalt dürfte daher nur noch dahin sich bestimmen lassen, daß um jene Zeit das Gebäude des Rabbinismus, der von jeher seine Widersacher gehabt, dieselben aber bisher durch seine geistlichen Strafmittel noch unterdrückt hatte, in Folge besonderer Verhältnisse der Rabbinen zum Resch Galuth einen Stoß erhielt, in Folge dessen eine ganze Partei sich absonderte, welche bestimmt war, das alte Prinzip der Autorität des geschriebenen Wortes Gottes gegenüber der angemaßten Geltung menschlicher Tradition auf's Neue geltend zu machen. Pfarrer Pressel.

Karakter, besser Charakter; wie das Grimm'sche Wörterbuch bemerkt, „ein dem Ohr des Volkes seltsam lautendes Wort, für dessen verschiedene Bedeutungen wir unsre eignen Ausdrücke Mahl, Bild, Zeichen, Art, Sitte, Gepräge hätten heranbilden sollen.“ Hier kömmt nur die ethische Bedeutung in Frage, welche auch durch die Ausdrücke Gemüthsart, Sinnesart noch nicht erschöpft wird. Sittengepräge, wie hin und wieder vorgeschlagen ward, ist nicht eingebürgert, trifft auch nicht ganz zu. Denn der Karakter bezeichnet im Allgemeinen das, was der Mensch auf Grund der ihm verliehenen natürlichen Anlage in sittlicher Hinsicht geworden ist und wessen man sich insofern von ihm zu versehen hat; oder die Art und Weise, wie die materielle Naturseite des Individuums in und von ihm zur Persönlichkeit entwickelt worden ist. In jener Naturseite ist der Karakter ursprünglich angelegt als Naturell, wie dasselbe wieder bedingt ist durch das Temperament und außer den hierbei hervortretenden geschlechtlichen und nationalen Verschiedenheiten gibt es so viele Grundkaraktere als Temperamente. Niemand kann sich einen rein beliebigen Karakter von Grund aus geben. Er muß sich nehmen wie er ist. Aber eben nehmen, d. h. sobald er die dazu erforderliche Lebensstufe beschritten hat, sich selbstbewußt und selbstthätig an- und zusammenfassen, so daß, wenn der

Karakter in seinen ersten Ansätzen vom Temperament und Naturell kaum zu unterscheiden ist, beide im weiteren Verlaufe der sittlichen Entwickelung immer mehr zurücktreten, während dagegen eine eigenthümliche beharrliche Bestimmtheit des persönlichen Wesens immer mehr hervortritt. Geschieht dies nicht, so bleibt der Mensch entweder in der bloßen Naturseite des Lebens befangen, also sittlich roh und hat nur oder doch überwiegend Temperament und Naturell; oder es fehlt an der Beharrlichkeit in der Entwickelung, daher an der Festigkeit und Zuverläßigkeit. In beiden Fällen sagen wir: der Mensch hat keinen Karakter, aber im verschiedenen, auch durch das Prädikat „karakterlos" angedeuteten Sinne. Auf der andern Seite kann die Entwickelung, die freilich schon in dem letztern Falle keine normale, weil ohne Beharrlichkeit, ist, entweder dauernd abnorm, also im Gegensatz mit dem Sittengesetz vor sich gehen; dann wird der Karakter schlecht und steigert sich als solcher möglicher Weise bis zur Lasterhaftigkeit und Verruchtheit. Oder die Entwickelung steht beharrlich in Uebereinstimmung mit jenem Gesetz; dann wird der Karakter gut, tugendhaft und die Tugend ist wesentlich Karaktertüchtigkeit und Karakterfestigkeit. Um zu ihr zu gelangen, gilt es Anstrengung und Kampf mit der Individualität, wie sie die bloß natürliche ist, eine Anstrengung, die sich aber in eben dem Grade vermindert, wie sich der Karakter normal weiter bildet. Auf der höchsten Stufe der Vollendung schließt er bei aller Festigkeit zugleich die größte Leichtigkeit und Ungezwungenheit in sich. Auch steht er dann in voller Uebereinstimmung mit sich selbst und hat sich mit der nun nicht mehr natürlichen, sondern geistigen Individualität zur absoluten Einheit zusammengeschlossen, wogegen es bei der abnormen Entwickelung ungeachtet aller sonst vielleicht vorhandenen Bildung mehr oder weniger an dieser Einheit und jener Uebereinstimmung fehlt. Danach sind die beiden bekannten Dichterworte zu beurtheilen: „Es bildet ein Talent sich in der Stille, sich ein Karakter in dem Strom der Welt;" und „Recht hat jeder eigene Karakter, der übereinstimmt mit sich selbst." Nach ihm als der Basis der übrigen wechselnden sittlichen Erscheinungen und Zustände im Leben des Individuums bestimmt sich in letzter Instanz der sittliche Werth desselben. Daher war die alte philosophische Ethik eifrig bemüht, in ihrem Bilde des Weisen den vollendeten Karakter zu zeichnen.

Jene allgemein ethischen Axiome (Rothe, Ethik I, 360 f.) mit der Lehre des Evangeliums zusammengehalten —, so ist klar: das Christenthum will die Basis des Karakters, welche der Mensch in der natürlichen Anlage von Gott empfängt, nicht zerstören, wohl aber reinigen, festigen und denselben auf ihr zu einem in sich geschlossenen Ganzen auferbauen. Wenn daher das Individuum auch bereits seit dem Anfange seines zeitlichen Lebens unter dem Einfluß des heiligen Geistes gestanden und sich, seitdem es zum Bewußtseyn erwachte, unter diesem Einfluß entwickelt hat, so wird doch eine Lebensstufe eintreten müssen, wo derselbe unter allerlei Kampf und Anstrengung zum wahrhaft beseelenden und beherrschenden Prinzip erhoben und so der christliche Karakter gewonnen wird. Noch mehr leuchtet die Nothwendigkeit davon ein, wo es an dieser Entwicklung und an jenem Einfluß gebrach, ja wo die Entwicklung im bewußten Gegensatz zu demselben vor sich ging. Da nun der also, wenn auch im Einzelnen in verschiedener Weise gesetzte Anfang einer neuen Lebensrichtung die Wiedergeburt ist, so tritt mit ihr der christliche Karakter des Individuums ein. Und da jene, obwohl aus dem Glauben kommend, zuletzt immer als göttliche Wirkung, als Werk der Gnade und des heiligen Geistes dasteht, so muß auch dieser Karakter als solches betrachtet werden, auf daß sich nicht Jemand rühme, Eph. 2, 8 f. In ihm ist die christliche Tugend mit ihren Grundrichtungen, den Cardinaltugenden beschlossen. Aus ihm gehen die einzelnen Erweisungen derselben in den verschiedenen Früchten des Geistes hervor, wirken aber auch auf ihn zurück, insofern ihr Ertrag immer in „dem inwendigen Menschen" niedergelegt wird und zur Reinigung und Kräftigung desselben beiträgt, so daß dieser inwendige Mensch, der Mensch im Geiste des Gemüthes geradezu als mit dem Karakter identisch betrachtet werden kann, Eph. 3, 16; 4, 23., während sonst das Herz mit ihm vielfach zusammenfällt (Beck,

Umriß der biblischen Seelenlehre S. 66 f.). Nach ihm entscheidet sich der sittliche Werth des Individuums und seine Stellung im, seine Tüchtigkeit für das Reich Gottes, Matth. 12, 33., welches vor Allem ganze Menschen, Karaktere verlangt, Matth. 6, 24. Wesentlich auf der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Gaben und Kräfte beruhend, 1 Kor. 12., gibt es der letztern auch in Beziehung auf die Karaktere ihr Recht und ihren Raum, so lange nur die erstere gewahrt wird durch den sie beseelenden und verbindenden Geist. Einer kann und soll hier immer den Andern ergänzen, indem er kraft und mit seiner Individualität dem Ganzen dient. Gilt auch in Christo nicht Jude noch Grieche, nicht Mann noch Weib, insofern dadurch ein verschiedener Antheil an der in ihm erschienenen Gnade begründet werden soll, Gal. 3, 28., so gilt doch in ihm und seinem Reiche die Verschiedenheit des Karakters, so weit dieselbe auf der Verschiedenheit des Geschlechtes und der Nationalität beruht. Ebenso kömmt dieselbe als vom Temperament abhängig zu ihrem Recht, wie schon das Beispiel der Apostel beweist, wie auch die Versuche an ihnen, namentlich an Petrus, Paulus, Johannes und Judas, die vier Grundtemperamente und in Folge davon die vier Grundkaraktere nachzuweisen verunglücken mußten. Desto ausgiebiger sind andere Versuche in älterer und neuerer Zeit gewesen, den Reichthum und die Mannigfaltigkeit der biblischen Karaktere und Lebensbilder zu zeichnen. Seit Niemeyer's darauf mit gerichteter „Charakteristik der Bibel" ist in dieser Hinsicht durch tieferes Eindringen in ihren Sinn und Geist, durch Schärfe und Feinheit der psychologischen Auffassung und ethischen Beurtheilung, durch geistvollere lebendige Darstellung ein entschiedener Fortschritt gemacht. Und auch die neuere kirchliche Geschichtschreibung hat besonders seit Neander gerade nach der Seite der Karakteristik hin die frühere weit überflügelt.

Die weitere Bildung des christlichen Karakters erfolgt in der Heiligung, in welcher sich die Wiedergeburt fortsetzt. Denn wenn auch in der letztern die Herrschaft des Geistes über das Fleisch gewonnen ist, so bleibt doch immer noch ein Widerstreit zwischen beiden zurück und macht sich auch bei den tüchtigsten Karakteren gerade in den sogenannten Temperamentsfehlern an meisten geltend, sey's, daß sie mehr in Uebereilungen oder mehr darin bestehen, daß es noch an der erforderlichen Ausdauer und Energie des Willens gebricht. Darum gilt es, fest zu stehen auf dem gewonnenen Grunde und doch zuzunehmen im Werke des Herrn, in welchem die Arbeit nicht vergeblich ist, 1 Kor. 15, 57.; zu wachsen an ihm, der das Haupt, und sich zu reinigen gleichwie Er rein ist, bis wir die Mannesreife erlangen, wo wir ganz von Christus erfüllt sind; Eph. 4, 13 f.; 1 Joh. 3, 3. Ist auch in jener Stelle zunächst vom Ganzen die Rede, so ist doch die Vollendung desselben immer durch die des Einzelnen bedingt. Und liegt auch die absolute Vollendung nach 1 Joh. 3, 2. vgl. 1 Kor. 13, 10 f. im Jenseits als dem Lande des Schauens, so ist das Streben nach jener Mannesreife doch als unerläßliche Forderung in das Diesseits gesetzt, so gewiß der Gläubige Christum ergriffen hat und von ihm ergriffen ist, Phil. 3, 12.

Er selbst aber, als das Urbild der mit Gott geeinigten Menschheit, steht da als der Karakter *κατ᾽ ἐξοχήν*, woraus freilich folgt, daß er einen Karakter im gewöhnlichen Sinn, wo derselbe auf dem so oder anders überwiegenden Temperamente beruht, nicht hatte, und die Versuche, ihm ein solches beizulegen, dürfen als antiquirt betrachtet werden. Seine ganze Erscheinung macht den Eindruck einer ursprünglich durchweg reinen und gesunden Mischung der Gemüthsanlagen, auf deren Basis sich der Karakter bei ihm nach jeder Seite hin leicht und ebenmäßig entwickelt hat, und bereits bei seinem öffentlichen Hervortreten hat derselbe jene Abgeschlossenheit, zu welcher Nichts hinzu, von welcher Nichts hinweggethan werden kann. Auch die Nationalität, obwohl nach ihrer Bedeutung für das Reich Gottes von ihm anerkannt und geltend gemacht, Joh. 4, 22., ist doch rücksichtlich des Karakters für ihn keine hemmende Schranke geworden. An sie sich anschließend, durchbricht er sie auch wieder und stellt innerhalb derselben das ungetrübte Bild des rein Menschlichen in seiner vollen Verwirklichung dar. Ja, so durchaus männ-

lich sein Karakter ist, so würde es doch einseitig seyn, seine Eigenthümlichkeit gerade hierin und in dem Gegensatz zum weiblichen Wesen zu finden, da er auch die Receptivität, Milde und Zartheit des letztern in sich vereinigt und auch nach dieser Seite hin Vorbild seyn kann. Daher das Mißliche jeder allgemeinen Karakteristik Jesu, weil jede Gefahr läuft, sich in einen Schematismus aller möglichen Tugenden zu verlieren und doch nur, wie A. M. v. Schürmann sich ausdrückte, die Sonne mit einer Kohle abzumalen. Von Schleiermachers Standpunkte versuchte sie Rütenick, der christliche Glaube, Berl. 1834, S. 90 f. Vgl. Ullmann, Sündlosigkeit Jesu, 6. Ausg. S. 61 f. Hase, Leben Jesu, §. 33. E. Schwarz.

Karena, 40tägiges Fasten oder öffentliche Buße, welche der Bischof Klerikern und Laien, der Abt Mönchen auferlegt. Karena heißt aber auch der Ablaß davon. Wahrscheinlich ist das Wort abzuleiten von quadragena, wie denn *Du Cange* s. v. ausdrücklich beide Ausdrücke als im Sinne identisch anführt.

Karg (*Parsimonius*), Georg, geb. 1512, † 1576 als Pfarrer zu Anspach, hat in den Lehrsteitigkeiten, welche der Concordienformel vorangingen, dadurch einige Bedeutung, daß er behauptete, Christus habe nur durch seinen leidenden Gehorsam stellvertretend genug gethan: denn den thätigen Gehorsam (obedientia activa) sey er als Mensch dem Vater schuldig gewesen; das Gesetz verbinde entweder zum Gehorsam oder zur Strafe, aber nicht zu beidem zugleich. Da nun Christus die Strafe für uns gelitten, so habe er den Gehorsam für sich geleistet. Was er geleistet habe, das dürfen wir nicht leisten (nämlich die Strafe); dagegen müßten wir den Gehorsam leisten, indem er für sich den seinigen geleistet, auf daß er ein unbeflecktes und Gott wohlgefälliges Opfer wäre. Er behauptete dies in Thesen, die er 1563 aufstellte, 1570 aber widerrief. Dieselbe Meinung wurde auch später von Joh. Piscator, Prof. zu Herborn und von Joh. Camero zu Saumur vertheidigt. Vgl. Walch, Streitigkeiten innerh. der luth. Kirche IV. S. 360. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformation V. S. 358. Döllinger, die Reformation III. S. 564 ff. Schweizer, Centraldogmen II. S. 16. 17. Hagenbach.

Karkemisch, כַּרְכְּמִישׁ, eine von den Assyrern mit Gewalt unter ihre Botmäßigkeit gebrachte Stadt Mesopotamiens, Jes. 10, 9., wo später Nebukadnezar den Pharao Necho schlug, Jerem. 46, 2—12. 2 Chron. 35, 20. Den Namen deutet Gesenius (Thesaur. p. 712) gewiß richtig durch „Burg des Kamosch.“ Die syrische und arabische Uebersetzung der Chronik finden darin das alte Hierapolis, Mabug (منبج), aber ohne irgend welchen Grund. Höchst wahrscheinlich ist es die den Klassikern unter dem Namen *Κιρκήσιον*, Circesium, Circessum, Cercusium bekannte Stadt am Einflusse des Chaboras in den Euphrat, zwischen Antiochia und Seleucia, Ammian. Marcell. XXIII, 5. Zosim. III, 12. Procop. bell. pers. II, 5. *Eutrop.* breviar. IX, 2. Sext. Ruf. c. 22, welche Diocletian erweiterte und befestigte, Ammian a. a. O. Procop. de aedif. I, 6. Bei den Arabern führt sie den Namen Karkîsijjah قرقيسية Jsthachri lib. Climat. ed. Möller S. 43, Lin. 2. 3. (S. 47 der Uebers. von Mordtmann). Abulfeda ed. Reinaud. Texte Arab. p. 280. Merâṣid II. p. 401. Golius ad Alfergan. p. 255. Vgl. *Bochart,* Phaleg. IV, 21. p. 289. D. *Cellar.* notit. orb. antiq. Lib. III. cap. 15. §. 10. Vol. II. p. 607 sq. ed. Schwartz. Ritter, Erdkunde X. S. 15. 139. XI. S. 694 f. Arnold.

Karl der Große, der Wiederhersteller und Erneuerer des abendländischen Kaiserthums, darf mit Recht zu den seltenen Herolden einer sich neu gestaltenden Zeit gezählt werden, welche tief und dauernd auf dieselbe einwirkend, die hohe, durch die äußeren Verhältnisse ihnen vorgezeichnete Bestimmung mit Umsicht erkannten und erfüllten. Durch Weisheit und Tüchtigkeit über seine Zeitgenossen hervorragend, ist er durch dasjenige, was er als ausgezeichneter Feldherr, Staatsmann und Gesetzgeber zum Besten seiner Unterthanen, zur Verbreitung des Christenthums und zur Beförderung der Wissenschaften und der Volksaufklärung erstrebt und vollbracht hat, nicht nur für die allge-

meine Geschichte der Menschheit, sondern auch für die Kirchengeschichte insbesondere von hoher Bedeutung. — Karl der Große war der Sohn Pipin's, des ersten Frankenkönigs aus karolingischem Geschlechte, und der Bertha oder Bertrada, und wurde nach einer nicht hinlänglich beglaubigten Nachricht zu Aachen am 2. April 742 geboren. Von seiner Jugend ist nur wenig bekannt. Der fränkischen Sitte gemäß frühzeitig im Reiten, Jagen und dem Gebrauche der Waffen geübt und daneben in den einfachsten Lehren der christlichen Religion nothdürftig unterrichtet, ward er, kaum eilf Jahr alt, im November 753 von seinem Vater dem von den Longobarden hart bedrängten Pabste Stephan II. zu ehrenvollen Empfange entgegen gesandt und von demselben im folgenden Jahre bei seines Vaters Krönung zugleich mit seinem jüngern Bruder Karlmann zum einstigen Könige der Franken gesalbt. Im neunzehnten Jahre legte er auf einem Zuge gegen den Herzog von Aquitanien die erste Probe seiner kriegerischen Tapferkeit ab, worauf er die Verwaltung einiger Grafschaften in Austrasien erhielt. Erst nach dem am 24. September 768 erfolgten Tode seines Vaters trat er, noch nicht 26 Jahre alt, als selbständiger Herrscher über Neustrien und die Hälfte Aquitaniens hervor, während der väterlichen Bestimmung gemäß Karlmann die Regierung von Austrasien und der andern Hälfte Aquitaniens übernahm. Indessen war die Verschiedenheit in dem Karakter beider Brüder so groß, daß es ihrer Mutter Bertha nur mit Mühe gelang, als Vermittlerin den Ausbruch offenbarer Feindseligkeiten zu verhüten, zu denen Karlmanns zweideutiges Benehmen und besonders die Verweigerung seiner Hülfe im Kampfe gegen den Herzog Hunold von Aquitanien dem Bruder gegründete Veranlassung gab. Als daher Karlmann den 4. Dec. 774 zu Somoncy plötzlich starb, ließ sich Karl unbedenklich, wider die alte Sitte, von den Großen des Landes die Regierung des erledigten Reiches übertragen und zwang die hinterlassene Wittwe seines Bruders, Gerberga, mit ihren beiden unmündigen Söhnen nach Italien zu fliehen, um Schutz bei ihrem Vater, dem Longobardenkönige Desiderius, zu suchen, welcher überdies schon gegen Karl erbittert war, weil derselbe kurz vorher im Einverständniß mit dem Pabste seine erste Gemahlin Desiderata, die Schwester der Gerberga, schimpflich verstoßen und sich mit der Hildegarde, einer Tochter des vormals mächtigen Herzogs Gottfried von Schwaben, auf's Neue vermählt hatte. Seitdem wurde der Hof des Desiderius der Sammelplatz der gefährlichsten Feinde des fränkischen Alleinherrschers, und der Krieg zwischen den beiden mächtigen Gegnern schien unter diesen Umständen bald unvermeidlich. Doch richtete Karl zunächst seinen Angriff gegen die heidnischen Sachsen, theils um ihre früheren verheerenden Einfälle in das fränkische Gebiet zu rächen, theils aus wahrem Religions- und Bekehrungseifer. Nachdem im Jahre 772 auf dem Reichstage zu Worms die nöthigen Vorbereitungen verabredet waren, brach er mit einem starken Heere auf, durchzog das Land der Westphalen mit Feuer und Schwert, eroberte durch List die Eresburg, das jetzige Stadtberg am rechten Ufer der Diemel, und zerstörte die Irmensäule, das hochverehrte Nationalheiligthum der Sachsen. Dann erst wandte er sich auf dringendes Bitten des Pabstes Hadrian I. in raschem Zuge gegen die Longobarden in Italien. Der König Desiderius schloß sich in seine Hauptstadt Pavia ein und leistete hartnäckigen Widerstand. Während der Belagerung eilte Karl den 2. April 774 zur Feier des Osterfestes nach Rom, wo ihn 30,000 Bürger mit den Fahnen der Stadt, sämmtliche Geistliche mit Kreuzen und der Pabst mit der größten Pracht empfingen. Am folgenden Tage stieg er nach beendigtem Gottesdienste in die Gruft der Apostel hinab und bestätigte daselbst nicht nur, sondern vermehrte auch aus persönlichem Wohlwollen gegen den Pabst die von seinem Vater Pipin dem heiligen Stuhle gemachte Schenkung (vgl. Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates S. 39 ff.). Nach seiner Rückkehr zum Heere hielt sich die feindliche Hauptstadt noch sechs Monate lang, bis sie aus Noth oder durch Verrätherei in der Franken Gewalt fiel. Desiderius mußte sich für immer aus dem öffentlichen Leben in das Kloster Corbie zurückziehen, und sein Sohn Adalgis wurde gezwungen, aus Italien zu fliehen. Karl fügte jetzt die eiserne

Krone zu der der Franken, ließ übrigens den Longobarden ihre Verfassung und Gesetze, nachdem ihm die Vornehmsten derselben den Eid der Treue geleistet hatten. (*Einhardi* vita Karoli imp. c. 6. bei *Pertz*, Monum. T. II.)

Ungeachtet sich Karl vor seinem Aufbruche nach Italien zur Sicherheit von den Sachsen hatte zwölf Geißeln stellen lassen, sah er sich doch sogleich nach seiner Rückkehr zu einem neuen Zuge gegen dieselben genöthigt, weil sie im Jahre 774 zwei der mächtigsten Edelinge, Wittekind und Albion, zu ihren Heerführern gewählt und wiederholt verheerende Räubereien auf fränkischem Boden unternommen hatten. Mit gewohnter Schnelligkeit rückte er daher an der Spitze einer Abtheilung seines Heeres vor die Grenzfestung der Westphalen, der Siegburg an der Ruhr, eroberte sie und eilte dann nach der von den Sachsen zurückeroberten Festung Eresburg, welche er ohne Mühe auf's Neue einnahm und sofort wieder herstellte; worauf er unweit des Brunsberges die Weser überschritt, die Ostphalen und Engern zum Frieden zwang, die Westphalen aber für eine der zweiten Abtheilung seines Heeres bei Lübbeke beigebrachte Niederlage nachdrücklich züchtigte. Nichts desto weniger standen die Sachsen im folgenden Jahre, als Karl zur Unterdrückung des Herzogs Rotgaud vor Friaul nach Italien abgezogen war, auf's Neue auf, eroberten die Eresburg und belagerten die Siegburg, wo die Franken bereits eine christliche Kirche erbaut hatten; sie wurden jedoch tapfer zurückgeschlagen und von Karl, der sehr bald mit einem zahlreichen Heere herbeikam, bis an die Lippe verfolgt. Als die Sachsen hier in großer Anzahl vor ihm erschienen, Geißeln gaben und sich taufen ließen, verzieh er ihnen zwar, suchte sich aber gegen einen neuen Aufstand dadurch zu sichern, daß er nicht bloß die Eresburg fester wieder herstellte, sondern auch an der Lippe eine neue Festung anlegte und beide mit starken Besatzungen versah (Annal. Laurissenses und Annal. Einhardi ad a. 776; bei *Pertz*, Monum. T. I. p. 154). Da er neben seiner Herrschaft zugleich die Verbreitung des Christenthums unter den Sachsen zu befördern wünschte, so hielt er im Jahre 777 eine große Volksversammlung zu Paderborn, gründete daselbst eine christliche Kirche und bewog viele vornehme Sachsen, die sich mit der Versicherung ihrer Unterwürfigkeit bei ihm eingefunden hatten, die Taufe zu nehmen. Indessen durfte er um so weniger auf deren treue Ergebenheit rechnen, da ihr Hauptanführer Wittekind auf der Versammlung nicht erschienen war und offenbar nur eine günstigere Gelegenheit zur Wiederbefreiung seines Volkes von dem aufgedrungenen Joche erwartete. Kaum hatte daher der König den Rücken gewandt, um jenseits der Pyrenäen die herrschende Partei der Araber zu bekämpfen und den bedrängten Christen in Spanien Schutz zu gewähren, als auch Wittekind, von seinem Schwager, dem Dänenkönige Siegfried, mit trefflicher Reiterei unterstützt, zurückkehrte, die eben erbaute Festung an der Lippe wieder zerstörte und auf die Nachricht, daß Karl nach der Einnahme Saragossa's und der glücklichen Eroberung alles Landes zwischen dem Gebirge und dem Flusse Ebro auf der Rückfahrt in den schluchtenreichen Engpässen des Roncevallthales von den erbitterten Gascognern überfallen und mit seinem ganzen Heere vernichtet sey, die Sachsen unverweilt auf das fränkische Gebiet führte, wo sie unter schonungsloser Verheerung bis Deutz, Köln gegenüber, vordrangen, die Kirchen verbrannten und bis in die Nähe der Mosel-Mündung hinauf große Greuel verübten. Als sie jedoch nicht über den Rhein weiter vorzuschreiten wagten, und Karl ihnen mit gewohnter Schnelligkeit eine starke Schaar von Ostfranken und Alemannen nachschickte, wurden sie von diesen auf ihrem durch den Lahngau und Hessen genommenen Rückwege an der Eder zwischen Liese und Battenfeld eingeholt und trotz tapferer Gegenwehr in die Flucht geschlagen (*Einhardi* vita Karoli imper. c. 9. bei *Pertz*, Mon. T. II.; Annal. Lauriss. und Einhardi ad a. 778 ibid. Tom. I. p. 158 sqq.).

Je hartnäckiger die Sachsen in ihrer natürlichen Einfachheit und rohen Kraft für ihre uralte Freiheit und die Religion ihrer Väter stritten, desto eifriger strebte Karl mit seinem überlegenen Geiste das kriegerische Volk seiner Herrschaft völlig zu unterwerfen und zur Annahme des Christenthums zu zwingen. Daher ging er im Jahre 779 von

Düren, wo er nach seiner Rückkehr aus Spanien die jährliche Versammlung gehalten hatte, mit einem starken Heere an der Mündung der Lippe über den Rhein, trieb, unaufhaltsam vordringend, die bei Bocholt im jetzigen Münsterschen zur Schlacht aufgestellten Sachsen in die Flucht und schlug, nachdem sich ihm die Westphalen ergeben hatten, sein Lager an der Weser bei Medofull auf, wo sich bald auch die Engern und Ostphalen bei ihm einfanden, Treue gelobten und Geißeln stellten. Siegreich drang er darauf im folgenden Jahre bis an die Elbe vor, hielt eine Versammlung zu Orheim und lagerte bei'm Einflusse der Ohre, um die Angelegenheiten der Sachsen und Slaven diesseits nud jenseits der Elbe zu ordnen. Da er sich im unbestrittenen Besitze des Grenzflusses befand, so behandelte er von jetzt an das Volk und Land als ein bezwungenes, legte an den passendsten Stellen zur Stütze seiner Herrschaft feste Burgen an und hatte die Freude, daß die Sachsen immer zahlreicher den Götzendienst verließen und christliche Kirchen erbauten, an denen er angelsächsische und fränkische Priester aus seinem Gefolge zur Besorgung des Gottesdienstes und zum Unterrichte des Volkes anstellte. Nachdem er darauf eine große Volksversammlung zu Lippspring gehalten und daselbst Gesandte der Dänen, Avaren und Araber empfangen hatte, kehrte er, der Sachsen wegen vollkommen beruhigt, im Jahre 782 in's Frankenland zurück. Indessen stand der tapfere Wittekind mit seinem Gefolge noch trotzig und unbezwungen auf der Grenze und benutzte sogleich die Entfernung des Königs zu seinem Vortheile. In der That gelang es ihm auch bald, viele angesehene Sachsen für sich zu gewinnen und einen Aufstand zu bewirken, der sich weit und breit über Norddeutschland erstreckte und nicht allein eine blutige Verfolgung der Christen, vorzüglich der angestellten Priester, hervorrief, sondern auch selbst Sachsen, welche dem fränkischen Heerbanne unter Gail und Adalgis gegen die in's Thüringische eingefallenen Sorben folgten, ermuthigte, sich von den Franken zu trennen und den verlassenen und überdies unter sich uneinigen Heerführern in einer Schlacht am Berge Süntel im Braunschweigischen schwere Verluste zuzufügen. Jetzt kehrte der König, über den verrätherischen Aufstand um so mehr entrüstet, je weniger er ihn erwartet hatte, mit einem Heere in das Land der Sachsen zurück, drang in die Gaue Sturmi und Wigmodien vor, berief daselbst alle Edlinge und befahl die Schuldigsten auszuliefern, von denen er 4500 an einem Tage bei Verden an der Aller enthaupten ließ (Einhardi et Laurissenses annal. ad a. 782 bei *Pertz,* Monum. T. I. p. 162 sqq.). Wenn Karl, der zu grausamen und gewaltthätigen Maßregeln von Natur keineswegs geneigt war, durch dieses unerhörte Blutgericht die Sachsen zur Unterwerfung zu zwingen hoffte, so sah er sich bitter betrogen; denn anstatt sich dadurch schrecken und muthlos machen zu lassen, erhoben sie sich vielmehr durch alle Gauen und rückten mit dem ganzen Landsturme gegen das fränkische Heer, um Rache für die erlittene Schmach zu nehmen. Schon im Jahre 783 kam es bei Detmold zu einer blutigen Schlacht, welche den Rückzug beider Heere zur Folge hatte. Nachdem hierauf Karl bei Paderborn und Wittekind im Osnabrückschen neue Verstärkungen an sich gezogen hatte, ward von beiden Seiten mit gesteigerter Wuth in einer zweiten Schlacht an der Hase unweit Bramsche gekämpft, in welcher zwar die Sachsen nach hartnäckigem Widerstande unterlagen, gleichwohl aber ebenso mißtrauisch als trotzig den Krieg mit abwechselndem Glücke noch zwei Jahre lang fortsetzten, bis endlich Karl nach der furchtbarsten Verheerung aller Gauen sich überzeugte, daß er mildere Mittel ergreifen müsse, um zum erwünschten Ziele zu gelangen. (Annal. Laurissenses et Einhardi ad a. 784 u. 785, bei *Pertz,* Monum. T. II, p. 166 sqq.; Einh. vita Karoli imper. c. 8. ibid. T. I.) Er zog daher im Jahre 785 mit einer Heeresabtheilung von Paderborn, wo er das Maifeld gehalten hatte, nach der Elbe in den Bardengau und knüpfte mit Wittekind und Albion Unterhandlungen an, in welchen er ihnen vor Allem den vollen Besitz ihrer Güter zusicherte. Dadurch bewogen, folgten sie bald darauf dem Könige ungefährdet nach Attigny, wo sie sich ihm unterwarfen und im Beiseyn vieler Zeugen taufen ließen. Von jetzt an schien der Krieg völlig beendigt zu seyn, und Karl konnte seine

ganze Sorgfalt auf die Verbreitung und Befestigung des Christenthums unter den Sachsen richten. Ungeachtet er schon früher die Bisthümer Paderborn (780) und Osnabrück (783) errichtet hatte, stiftete er jetzt noch in rascher Folge die Bisthümer Verden (786), Bremen (788), Münster (802) und Minden (803), und ließ überall thätige und zur Bekehrung der Heiden geeignete Priester anstellen, deren eifrige Bemühungen er nachdrücklich durch strenge Gesetze unterstützte. Ein noch vorhandenes Capitulare aus dieser Zeit verbietet unter Androhung der härtesten Strafen allen heidnischen Aberglauben und bestimmt den Tod nicht nur für jeden Aufstand gegen den König oder seine Grafen, für den Mord an Priestern und dem Herrn oder der Frau des Gutes, für Mädchenraub, Menschenopfer, Bündniß mit Heiden gegen Christen, Beraubung, Anzündung und Beschädigung der Kirchen und Kapellen; sondern auch für Verweigerung der Taufe, Verharren im Heidenthume, für Begräbniß nach heidnischer Weise durch Verbrennen, sogar für Unterbrechung der Fasten durch Fleischessen, wofern nicht die äußerste Noth zum Fleischgenusse zwang, oder wenn eine Verhöhnung des christlichen Verbotes von dem Uebertreter damit beabsichtigt ward. Wie diese blutige Strenge von dem uralten tiefeingewurzelten Heidenthume abschrecken sollte, so waren andere Bestimmungen darauf berechnet, das Volk in die christlichen Kirchen und zu den Geistlichen heran zu ziehen. So sollten die Kirchen ein Asyl bei jedem Verbrechen gewähren; wer in dieselben flüchtete, blieb unbelästigt bis zum nächsten Gerichtstage und hatte auch dann noch Sicherheit für Leben und Leibesglieder; sogar die freiwillige Beichte bei einem Priester, zumal wenn sie mit der willigen Uebernahme der Pönitenz verbunden war, schützte schon gegen die Todesstrafe (vgl. Capitula, quae de partibus Saxoniae constituta sunt, bei *Pertz,* Legum T. I. p. 48). Durch diese Maßregeln erreichte der König seine Absicht auch so weit, daß er im Jahre 797 zu Aachen die blutigen Bestimmungen des Gesetzes durch neue Verordnungen wiederaufheben, die Sachsen den Franken fast völlig gleichsetzen und namentlich die altgermanische Einrichtung der Geldbußen wieder herstellen konnte; jedoch wurde die Geldbuße zur Sicherung der getroffenen fränkischen Anordnungen bei Verletzung christlicher Priester an Person und Habe verdoppelt, sowie bei Ermordung königlicher Sendboten verdreifacht (vgl. Capitulare Saxonicum bei *Harzheim,* Consilia T. I. p. 333 und bei *Pertz,* Legum T. I. p. 75).

Acht Jahre hatten sich die erschöpften Sachsen und die gleichzeitig unterworfenen Friesen ruhig verhalten und der Aufforderung des Königs zur Theilnahme an seinen Zügen gegen den Herzog Thassilo von Baiern, gegen die Avaren, Wilzen und Sorben willig Folge geleistet, als sie, wahrscheinlich auf Anreizung ihrer Stammgenossen jenseits der Elbe, im Jahre 793 plötzlich ihren Sinn änderten und im Gaue Hriustri (im Rüstringerlande) an der untern Weser ein fränkisches Heer auf dem Zuge gegen Friesland überfielen und vertilgten. Kaum hatte aber Karl, der gerade die Avaren an der Donau bekämpfte, Kunde von dem neuen Abfalle erhalten, als er sogleich zurückkehrte, im folgenden Jahre den Reichstag zu Frankfurt hielt und nun mit einem doppelten Heere, dem einen östlich unter seiner eigenen Anführung, dem andern vom Rheine her unter der seines Sohnes Karl, gegen die Sachsen, welche sich auf dem Sendfelde nördlich von Eresburg gelagert hatten, anrückte. Auf solche Weise unerwartet von zwei Heeren zugleich eingeschlossen, ergaben sie sich zwar ohne Schlacht und gelobten auf's Neue Unterwerfung; gleichwohl mußte der König, da sich der Aufstand über das ganze Land bis weit über die Elbe verbreitet hatte, fünf Sommer hindurch die Kriegszüge wiederholen und brachte jedes Mal eine große Zahl Gefangener von denselben zurück, die er in andere Theile des Reichs verpflanzte. Den hartnäckigsten Widerstand fand er in dem zwischen der untern Weser und der Elbe liegenden Gaue Wigmodi und bei den nördlichen Sachsen jenseits der Elbe, weshalb er auch gegen die Bewohner dieser Gegenden die harte Maßregel der Verpflanzung zahlreicher Familien auf fränkischen Boden mit der größten Strenge in Anwendung brachte und die dadurch erledigten Besitzungen begünstigten Franken schenkte (*Einhardi,* vita Karoli imp. c. 7.). Wohl mochten ihn hier-

bei hauptsächlich politische Gründe leiten; doch hoffte er zugleich, die Sachsen durch das Beispiel der Franken mit dem Christenthume vertrauter zu machen. Auch täuschte er sich in dieser Hoffnung nicht; denn viele der jüngeren Sachsen, welche mit ihren Eltern in fränkisches Gebiet versetzt und in den dortigen Klöstern gebildet waren, kehrten später als eifrige Verkündiger und Beförderer der christlichen Religion in ihre alte Heimath zurück.

Nachdem Karl während des stets erneuerten Kampfes gegen die Sachsen im Jahre 788 den wortbrüchigen Baiernherzog Thassilo abgesetzt und mit den Seinigen in ein Kloster verwiesen, darauf das Reich der raubsüchtigen Avaren gestürzt und die angrenzenden slavischen Völker mehrmals bekriegt hatte, schlug er im Jahre 799 sein Hoflager in Paderborn auf, um sich von den Anstrengungen des Krieges zu erholen und die Angelegenheiten der besiegten Völker zu ordnen. Da geschah es, daß der von zwei vornehmen Geistlichen grausam mißhandelte Pabst Leo III. in Begleitung mehrerer fränkischen Bischöfe zu ihm kam und ihn flehend um Schutz und Bestrafung der Verbrecher bat. Karl, stets bereit der Kirche zu dienen, wenn seine Herrscherwürde es ihm gestattete, empfing den heiligen Vater mit Ehrfurcht und ließ ihn durch viele Prälaten, Grafen und Räthe nach Rom zurückbegleiten. Er selbst folgte ihnen bald nach, um ein strenges Gericht über die Vorgänge in Rom zu halten und dem Pabste Gelegenheit zu geben, sich gegen öffentlich erhobene Beschuldigungen öffentlich zu vertheidigen. Da Niemand es wagte, sich als Ankläger gegen ihn in des Königs Gegenwart zu erheben, betrat Leo den päbstlichen Stuhl und beschwor seine Unschuld vor allem Volke, worauf seine Gegner verurtheilt, jedoch auf seine Verwendung nur mit der Landesverweisung bestraft wurden. Um vor aller Welt dem König seine Dankbarkeit für den erhaltenen Schutz zu beweisen, trat der Pabst am Weihnachtsfeste, zu dessen Feier eine unzählige Menschenmenge aus allen Völkerschaften Europa's in der Kirche St. Peters versammelt war, nach der Messe plötzlich hervor und setzte, wie aus göttlicher Eingebung, seinem Wohlthäter, als er sich vom Betstuhle erhob, die Kaiserkrone auf's Haupt. Da ertönte der dreimalige Zuruf des Volkes: „Leben und Sieg Karl dem Erlauchten, dem von Gott gekrönten frommen, großen und friedebringenden römischen Kaiser!“ (Carolo Augusto a Deo coronato, magno, pio et pacifico imperatori Romano vita et victoria). So erreichte der überraschte König mit Hülfe des Pabstes das längst erstrebte Ziel; er ward als römischer Patricius und hoher Schirmherr der Kirche zum Kaiser erhoben, und sah 324 Jahre nach dem Untergange des Romulus Augustulus in seiner Person das abendländische Kaiserthum erneuert, welches ihn zu großen Ansprüchen und Hoffnungen berechtigte, und Rom, der Hauptstadt der christlichen Welt, neuen Glanz gab. Wenn aber in späteren Zeiten herrschsüchtige Päbste in dieser feierlichen Erhebung Karls zum Kaiser eine erwünschte Gelegenheit fanden, sich die Verleihung der Kaiserwürde widerrechtlich anzumaßen und dadurch so oft den verderblichen Samen der Zwietracht unter die Fürsten und Völker zu streuen: so darf ihm um so weniger die Schuld davon beigemessen werden, da er den von ihm öffentlich ausgesprochenen Grundsatz: „die Kirche lehrt, der Kaiser wehrt und mehrt; dem heiligen Vater ist alles Geistliche, dem Kaiser alles Weltliche unterthan; in Sachen des Glaubens und der Andacht ehrt selbst das Kaiserthum, jedoch nicht im blinden Gehorsam, das Ansehen des heiligen Stuhles,“ stets streng befolgte.

Wenige Tage nach der feierlichen Annahme der Kaiserwürde kehrte Karl nach Deutschland zurück und brachte es durch sein beharrliches Streben endlich dahin, daß sich ihm die Sachsen im Jahre 803 zu Selz, einem Schlosse an der fränkischen Sale, völlig unterwarfen und unter der Bedingung, ihre herkömmlichen Gesetze beizubehalten und frei von Tributen zu bleiben, außer der Heerfolge zugleich die aufrichtige Annahme der christlichen Religion und die jährliche Entrichtung des drückenden Zehntens an die Kirchen und Priester des neuen Glaubens eidlich gelobten*). Seitdem verfloß dem Kaiser

*) Da Karl der Große die kriegerische Maßregel der Verpflanzung eines Theils der transalbingischen Sachsen in's Frankenland noch 805, also zwei Jahre später, wiederholte, so darf

die noch übrige Zeit seines Lebens im Ganzen ruhig, und er konnte sie ohne erhebliche Störung den inneren Einrichtungen und Verbesserungen seines weiten, vom Ebro bis zur Elbe und Theis, und von Neapel bis zur Nordsee und Eider sich ausdehnenden Reiches widmen. Seine Absicht war unverkennbar darauf gerichtet, seine Macht möglichst zu erheben und alles zu entfernen, was sie beeinträchtigen konnte; aber er wollte zugleich alle germanische Völker, indem er sie unter seiner festen Herrschaft vereinigte, der Civilisation entgegenführen. Daher sorgte er nicht allein durch zweckmäßige Gesetze für eine wohleingerichtete Gerichtsbarkeit, einen geregelten Geschäftsgang und eine verbesserte Cultur und Verwaltung des Landes, sondern begünstigte und hob auch mit besonderer Vorliebe die Kirche und deren Priester, weil er es sehr richtig erkannte, daß er seine Entwürfe nur durch Mitwirkung der Geistlichkeit auszuführen vermochte. "Mir liegt ob," schrieb er an den Pabst Leo III., "mit Hülfe der göttlichen Barmherzigkeit die heilige Kirche Christi überall gegen jeden Anfall der Heiden und jede Verwüstung der Ungläubigen mit den Waffen nach außen zu vertheidigen und im Innern durch Anerkennung des katholischen Glaubens zu befestigen. Euch liegt ob, heiliger Vater, wie Moses die Hände zu Gott zu erheben und meinen Kriegsdienst durch Gebet zu unterstützen" (vgl. *Bouquet* Tom. V. p. 625). Dabei war er selbst ein Muster der Frömmigkeit und beobachtete sorgfältig jede Pflicht der Religion; er sorgte auf jegliche Weise für Anstand und Würde des Gottesdienstes, führte zur Verbesserung und Erhebung desselben aus Italien eine mildere Art des Gesanges, sowie einen besseren Geschmack in der Baukunst bei den Franken ein, und mehrte die Macht und das Ansehen der Geistlichen; aber bei allem Scheine äußerer Ehrerbietung wußte er dieselben doch auch wieder in einer solchen Abhängigkeit zu erhalten, daß sie keine Eingriffe in seine weltlichen Herrscherrechte wagten. Sein umfassender Blick und sein praktischer Sinn zeigen sich namentlich in den Verordnungen, durch welche er sowohl pflichtvergessene Mönche an die alte Zucht erinnerte, als die Geistlichkeit überhaupt in die ihr bestimmten Schranken zurückwies. So stellte er in einem seiner letzten Capitularien durch die Sendgrafen die zurechtweisenden Fragen an die Bischöfe: "Ob die Entsagung vom Weltlichen etwa nur darin bestehe, daß man keine Waffen trage und unverheirathet sey? Ob derjenige die Welt verlassen habe, der Tag für Tag nur daran denke, seine Besitzungen durch alle möglichen Künste zu vermehren, der bald mit der Hölle drohe, bald den Himmel verspreche, um dadurch Reiche und Arme von einfältigem Geiste zu bewegen, daß sie ihren rechtmäßigen Erben das ihnen gebührende Vermögen entziehen, was diese dann zu Raub und Diebstahl nöthige? Ob derjenige die Welt verlassen habe, der aus Begierde nach fremdem Gute Andere durch Geld zu Meineid und falschem Zeugniß verleite und sich zur Leitung der weltlichen Geschäfte seines Bisthums einen Mann wähle, welcher weder gerecht noch gottesfürchtig, sondern grausam und habgierig sey und nur daran denke, wie viel, und nicht auf welche Weise es erworben werde? (*Pertz*, Mon. Legum T. I. p. 166 sqq.) — Ueber die Wahl der Bischöfe verordnete er, daß sie, wie in den alten Zeiten, durch die Geistlichkeit und das Volk des Sprengels geschehen sollte; indessen behielt er sich auch, gleich seinen Vorgängern, nicht selten die Besetzung der Kirchenämter nach den Umständen selbst vor. Um die Bischöfe nicht zu reich und üppig werden zu lassen, traf er die weise Bestimmung, daß ihnen von den Zehnten nur ein Theil, der übrigen Geistlichkeit der zweite zukommen, der dritte und vierte Theil dagegen ausschließlich zum Kirchenbauwesen und zur Unterhaltung der Armen verwandt werden sollte.

---

diese Franken- und Sachsen-Einigung zu Selz nicht als ein förmlich abgeschloßener Friede dargestellt werden, wie es von den meisten früheren Geschichtschreibern geschehen ist. Die irrige Annahme eines Friedensschlusses rührt von dem sächsischen Dichter her, der wahrscheinlich eine Angabe der Annalen Einhards mißverstand, wornach zu Selz 803 allerdings von Karl ein Friede abgeschlossen ist, aber nicht mit den Sachsen, sondern mit Gesandten des griechischen Kaisers Nicephorus.

Nicht minder bewies er seinen eben so besonnenen als regen Eifer für die Kirche durch die große Aufmerksamkeit, welche er den dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit, vornehmlich den Verhandlungen des Bischofs Felix von Urgel und des Erzbischofs Elipandus von Toledo mit deren Gegnern, dem Presbyter Beatus und dem Bischofe Etherius von Osna, über den Adoptianismus widmete (s. d. Art.).

Nächst der Kirche hielt Karl die Schule für das sicherste Mittel, die Volksaufklärung zu befördern und der christlichen Religion eine feste Grundlage in den von ihm beherrschten Ländern zu geben. Daher begünstigte er mit besonderer Vorliebe die Klöster nicht bloß wegen der Gastfreundschaft und Pflege, welche Reisende, Hülfsbedürftige und Kranke in ihnen fanden, sondern vorzüglich auch deshalb, weil er sie für die besten Pflanzschulen der christlichen Religion und Sittlichkeit hielt. Damit es keinem seiner Unterthanen, mochte er vornehm oder gering seyn, an Gelegenheit zum Unterrichte fehle, verordnete er, daß in allen Domstiftern und Klöstern Schulen errichtet oder die schon bestehenden verbessert werden sollten, und ließ sich oft genaue Berichte über das Gedeihen derselben abstatten. Je klarer es ihm einleuchtete, daß ohne wissenschaftliche Bildung ein dauernder und beglückender Fortschritt in Kirche und Staat nicht gedeihen kann, desto eifriger suchte er überall den Umgang mit gelehrten Männern und zog die ausgezeichnetsten derselben an seinen Hof, um sie in wichtigen Anlegenheiten um Rath zu fragen. Am nächsten stand ihm unter diesen seit dem Jahre 782 der treffliche Engländer Alcuin (s. d. Art.), welcher im Vereine mit Dietwulf, Einhard, Rikulf, Adelhard, Rhabanus Maurus, Petrus von Pisa und Anderen eine Art von wissenschaftlicher Akademie stiftete, an welcher auch Karl den lebhaftesten Antheil nahm. Hier wurden neben anderen Bestrebungen die ersten Versuche zur weitern Ausbildung der vaterländischen Sprache gemacht, indem Karl nicht allein selbst den Winden und Monaten statt der bis dahin üblichen lateinischen Benennungen deutsche Namen gab, die sich zum Theil bis jetzt im Volksgebrauche erhalten haben; sondern auch durch Alcuin eine fränkische Sprachlehre entwerfen, die uralten deutschen Lieder sammeln und Predigten in der Vulgarsprache zum kirchlichen Gebrauche ausarbeiten ließ (vgl. *Einhardi* vita Karoli imper. c. 29 bei *Pertz,* Mon. Tom. II.).

Wie uns Karl mehr noch durch die inneren Einrichtungen, die er zum Besten seiner Unterthanen traf, als durch seine kriegerischen Thaten wahrhaft groß erscheint, so zeigte er sich auch in allen menschlichen Verhältnissen mild, bescheiden und würdig; er ehrte seine Mutter mit kindlicher Ergebenheit bis an ihr Ende, war gegen die Seinigen liebevoll und gütig, gegen Freunde wohlwollend und gegen Jedermann herablassend und menschenfreundlich. Die Erziehung seiner Kinder, die er gern um sich versammelt sah, war ihm ein Gegenstand von vorzüglicher Wichtigkeit. In den Stunden der Erholung beschäftigte er sich am liebsten mit der Jagd, oder er vergnügte sich an belehrenden Gesprächen mit einsichtsvollen Männern und an frommen und geistreichen Büchern. In seinem Hauswesen herrschte die größte Sparsamkeit, weshalb er auch in seiner Kleidung und ganzen Lebensweise die höchste Einfachheit stets beibehielt. Nichtsdestoweniger machte seine äußere, durch eine große, kräftige und männliche Gestalt gehobene Erscheinung einen würdigen Eindruck, welchen eine ihm eigenthümliche natürliche Beredtsamkeit noch verstärkte. So herrschte er, geliebt und gefürchtet von Allen, 47 Jahre lang über sein großes, durch glückliche Eroberungen erweitertes Reich und endete sein thatenreiches Leben zu Aachen, seinem Lieblingsaufenthalte, am 28. Januar 814, nachdem er mit banger Sorge um die Zukunft seinem gutmüthigen, aber schwachen und unentschlossenen Sohne Ludwig dem Frommen, der ihm nach dem Tode seiner hoffnungsvollen Söhne Karl und Pipin allein noch übrig geblieben war, die Regierung übergeben hatte.

Die zuverläßigsten Quellen für die Geschichte Karls des Großen, namentlich die gleichzeitigen Annalen, ferner *Einhardi* vita Karoli imperatoris; *Poetae Saxonis* annales de gestis Caroli magni imperatoris; *Monachi Sangallensis* de gestis Karoli magni libri II.; und sämmtliche Capitularien Karls finden sich bei *Pertz,* Mon. Germ.

hist. Scriptt. T. I. u. II. Legum T. I. — Neuere Bearbeitungen sind: Hegewisch, Geschichte der Regierung Kaiser Karls d. Gr. Hamb. 1791; Jenisch, Lebensbeschreibung Karls d. Gr. Berl. 1802; Dippoldt, Leben Kaiser Karls d. Gr. Tüb. 1810; Bredow, Karl d. Gr. Altona 1814; Ideler, Leben und Wandel Karls d. Gr. von Einhard. Einl. Urschr. Erläut. u. Urkundensamml. Hamb. 1839; *Capefigue* Charle magne, 2 vol. Par. 1842. — Vgl. auch Luden, Gesch. d. teutschen Volkes, Bd. 4 u. 5.; Hamb. 1828; Pfister, Gesch. d. Teutschen, Bd. I. S. 410—460. Hamb. 1829. G. H. Klippel.

Karl V., deutscher Kaiser im Zeitalter der Reformation von 1520 bis 1556, wurde am 24. Februar 1500 zu Gent geboren. Als ältester Sohn Philipps des Schönen, Erzherzogs von Oesterreich, und Johanna's, der Tochter Ferdinands und Isabellens von Spanien, hatte er vermöge seiner Geburt nach dem frühzeitigen Tode seines Vaters gegründete Ansprüche auf die Reiche Spanien, Neapel, Sardinien, Sicilien, Oesterreich, Burgund und die neuentdeckten reichen Länder Amerika's, Mexiko und Peru. Die Kindheit und angehenden Jünglingsjahre verlebte er, getrennt von seinen Eltern, in den Niederlanden unter der Vormundschaft seines väterlichen Großvaters, des Kaisers Maximilian, der ihn Anfangs der liebevollen Pflege der beiden klugen, tugendhaften Fürstinnen, Margaretha von Oesterreich und Margaretha von York, überließ, dann aber der Oberaufsicht und Erziehung Wilhelms von Croy, Herrn von Chièvres, anvertraute. Ungeachtet dieser feingebildete und selbstsüchtige Staatsmann die Gaben, welche ihn zu einem so wichtigen Amte geschickt machten, in einem vorzüglichen Grade besaß, berief er doch den wegen seiner Gelehrsamkeit gefeierten Adrian von Utrecht zu sich, um den jungen Prinzen, der mit Eifer die kriegerischen und ritterlichen Uebungen den Studien vorzog, bei Zeiten auch in den strengeren Wissenschaften sowie in der Geschichte und den Staatsgeschäften unterrichten zu lassen. Durch diese Fürsorge mit guten Kenntnissen ausgestattet und schon als Jüngling an eine ihm stets eigen gebliebene ernste und würdevolle Haltung gewöhnt, begab er sich, kaum 16 Jahre alt, nach dem Tode seines Großvaters Ferdinand des Katholischen nach Spanien, wo ihm der achtzigjährige Cardinal Ximenes, ohne auf die gemüthskranke Mutter Karls Rücksicht zu nehmen, als Reichsverweser durch sein umsichtiges und entschlossenes Benehmen im Kampfe gegen den Adel des Reiches die Herrschaft gesichert hatte. Dessenungeachtet folgte der junge König nach seiner Ankunft der Leitung der schlechten Rathgeber, die ihm aus den Niederlanden gefolgt waren, und behandelte den edlen Greis auf eine so undankbare Weise, daß derselbe aus Kummer über die unverdiente Zurücksetzung kurze Zeit nachher starb. Bald darauf schloß Karl mit Franz I. von Frankreich den Vertrag zu Noyon ab, in welchem er den bestrittenen Besitz Mailands als rechtmäßig anerkannte und Navarra an den rechtmäßigen Besitzer innerhalb sechs Monaten herauszugeben versprach. Als jedoch beide Könige nach dem am 12. Januar 1519 erfolgten Tode Maximilians sich wetteifernd um die deutsche Krone bewarben, und Karl ungeachtet der bedeutenden Geldsummen, welche sein Nebenbuhler aufwandte, durch die nachdrückliche Erklärung des weisen Kurfürsten Friedrich von Sachsen den Sieg davon trug, erwachte die Eifersucht zwischen ihnen auf's Neue und steigerte sich zu einer bitteren Feindschaft, welche vier Kriege nach einander hervorrief und erst mit dem Tode des Königs Franz endete. Mittlerweile waren in Spanien bedenkliche Unruhen entstanden, welche die Reise Karls nach Deutschland verzögerten und die Krönung desselben erst den 23. Oktober 1520 möglich machten. Sie geschah an diesem Tage mit großer Pracht zu Aachen, nachdem Karl die umsichtig entworfene Wahlcapitulation der Reichsfürsten unterschrieben und als Kaiser und Schirmvogt der Kirche nicht nur diese und den Pabst zu schützen, sondern auch die unter seinem Vorgänger schon erhobenen hundert Beschwerden der deutschen Nation gegen den päbstlichen Stuhl zu berücksichtigen feierlich gelobt hatte. Indessen zeigte sich der jugendlich ehrgeizige und seiner ganzen Erziehung nach dem römisch-katholischen Glauben sehr ergebene Kaiser, sobald er in den vollen Besitz der Regierung gelangt war, um so weniger geneigt, seine ausdrückliche Zusage in Betreff der

Klagen der Deutschen über die Mißbräuche des römischen Hofes ernstlich zu erfüllen, da er die Freundschaft des Pabstes zur Ausführung seiner politischen Absichten nicht entbehren zu können glaubte. Unzweideutig legte er diese Gesinnung zuerst auf dem Reichstage zu Worms (den 17—26. April 1521) in dem Verfahren gegen Luther an den Tag, gegen welchen, sowie gegen die deutsche Reformation er damals das Wormser Edikt erließ, wahrscheinlich vom päbstlichen Legaten Aleander (s. d. Art.) verfaßt. Die große Gefahr, welche hierdurch nicht bloß Luthers persönlicher Sicherheit, sondern auch dem Gedeihen der Reformation überhaupt drohte, wurde jedoch theils durch die umsichtige Fürsorge des Kurfürsten Friedrichs des Weisen, der Luther vor seinen Verfolgern auf die Wartburg rettete, theils durch die fast ausgebildeten landesherrlichen Rechte der deutschen Fürsten und die ausgedehnten Freiheiten der Ritterschaft und der Reichsstädte, welche die kaiserliche Gewalt bedeutend beschränkten, glücklich abgewandt. Dazu kam, daß der Kaiser an demselben Tage, von welchem das Wormser Edikt datirt wurde, zu Rom ein geheimes Bündniß mit dem Pabste gegen Frankreich abgeschlossen hatte und sich eifrig zu seinem ersten italienisch-französischen Kriege (1521—1526) rüstete, der ihn nöthigte, auf die Zeit seiner Abwesenheit die Leitung der Angelegenheiten in Deutschland dem eingesetzten Reichsregimente, das einer nationalen Kirchenreform günstig war, fast allein zu überlassen. Dennoch traten der freien Entwickelung derselben einige innere Unruhen hemmend in den Weg. Die Unruhen in Wittenberg und die Bauernaufstände im südlichen und nördlichen Deutschland erweckten neue Sorgen und Bekümmernisse. Noch weit größere Gefahren bereiteten der neuen Lehre die absichtlichen Verfolgungen in mehreren Gebieten Deutschlands, welche seit dem Jahre 1524 in der Vereinigung des Erzherzogs Ferdinand, der Herzöge von Baiern und mehrerer Bischöfe zu Regensburg, sowie einiger norddeutschen Fürsten zu Dessau eine feste Gestalt erhielten. Da der Kurfürst Johann der Beständige, der 1525 seinem Bruder Friedrich dem Weisen in der Regierung gefolgt war, und der Landgraf Philipp von Hessen gegen dieselben zu gegenseitiger Vertheidigung am 12. Mai 1526 den Bund zu Torgau schlossen, dem bald mehrere evangelische Fürsten Norddeutschlands beitraten, so behielten die Gegner des Pabstthums zwar noch eine Zeitlang in den Verhandlungen auf den Reichstagen das Uebergewicht und verlangten beharrlich statt der vom Pabste geforderten Ausführung des Wormser Edikts die Versammlung eines allgemeinen Conciliums in einer deutschen Stadt. Als aber Karl V. auch den zweiten Krieg mit Franz I. (1527—1529) durch den Traktat von Cambrai zu seinem Vortheile geendigt und zu Bologna neben der eisernen Krone der Lombardei zugleich die römische Kaiserkrone vom Pabste Clemens VII. empfangen hatte, wagten die Katholiken eine stärkere Sprache zu führen und brachten im März 1529 auf dem Reichstage zu Speier durch Stimmenmehrheit den Beschluß zu Stande, „daß bis zum Concilium jeder Stand des Reichs mit seinen Unterthanen in Absicht des Wormser Edikts sich so halten solle, wie er es vor Gott und dem Kaiser verantworten könne.“ Da dieser Beschluß einem förmlichen Verbote der neuen Lehre füglich gleich geachtet werden konnte, so legten die beim Abstimmen in der Minderzahl gebliebenen Evangelischen den 19. April 1529 gegen denselben eine Protestation ein, von welcher ihre Partei in der Folge den Namen Protestanten erhielt, weil sie den damals zuerst öffentlich ausgesprochenen Grundsatz festhielt, sich in Glaubenssachen durch kein menschliches Ansehen Etwas auflegen zu lassen, was nicht nach gewissenhafter Prüfung mit der heiligen Schrift übereinstimmend gefunden würde. Indessen fand die mit der Ueberbringung dieser Protestation beauftragte Gesandtschaft eine so ungnädige Aufnahme beim Kaiser, daß der rasche Philipp von Hessen, um ihr mit Waffengewalt Nachdruck zu geben, auf ein Bündniß aller seiner Glaubensverwandten dachte. Doch sah er sich bald in seinem lebhaften Eifer für dasselbe theils durch die Uneinigkeit Luthers mit Zwingli, theils durch die Ansicht der angesehensten Theologen, die einen Krieg gegen den Kaiser für Aufruhr erklärten, gehemmt. In der Hoffnung, wenigstens eine Einigung zwischen Luther und Zwingli zu Stande zu bringen, veran-

staltete er daher im Herbste 1529 das Religionsgespräch zu Marburg, das aber vielmehr zu einer dauernden Trennung der beiden evangelischen Glaubensparteien führte.

So mußte man es für ein Glück ansehen, daß den erzürnten Kaiser die Furcht vor den Türken, die schon bis Wien vorgedrungen waren, von ernstlichen Schritten zurückhielt und ihn nöthigte, mit schonender Mäßigung aufzutreten. Um so bald als möglich eine kräftige Unterstützung gegen dieselben aus Deutschland zu erhalten, schrieb er noch im Januar 1530 von Bologna einen Reichstag des Türkenkrieges und der Religionssachen wegen auf das Frühjahr nach Augsburg aus und trat bald darauf die Reise dahin an. Allein schon während derselben änderte sich die Stimmung am kaiserlichen Hofe, als der mildgesinnte Gattinara, welcher den Kaiser begleitete, zu Insbruck starb und der strenge, mit dem päbstlichen Legaten, dem hinterlistigen Cardinal Campeggio, im Einverständniß handelnde Granvella dessen Stelle einnahm. Sowohl der glänzende Einzug des Kaisers in Augsburg, als die katholische Feier des Frohnleichnamsfestes am folgenden Tage und das Verbot der evangelischen Predigt offenbarten gleich Anfangs die veränderte Gesinnung. Nicht minder zeigten aber auch die vorläufigen, ohne des Kaisers Genehmigung eröffneten Berathungen und die entschlossene Haltung der protestantischen Fürsten und Städteabgeordneten den ernsten Willen, ihre Rechte zu behaupten. Gleichwohl waren die Letzteren ihrerseits um eine Verständigung und Ausgleichung in den abweichenden Glaubenssätzen aufrichtig bemüht. Denn ungeachtet die Katholiken gegen das ausdrücklich gegebene Versprechen des Kaisers, daß jede Partei ihre Meinung in deutscher und lateinischer Sprache auffetzen und der Versammlung mittheilen sollte, dies ihrer Stellung nicht angemessen hielten und es deßhalb mit stillschweigender Genehmigung Karls und seiner Räthe unterließen, übergaben dennoch die Protestanten ihr durch Melanchthon in 25 Artikeln deutsch und lateinisch abgefaßtes Glaubensbekenntniß (Confessio Augustana), welches am 25. Juni in einer Versammlung von 200 Reichsständen und Abgeordneten vorgelesen wurde und auf alle Anwesenden einen so tiefen Eindruck hervorbrachte, daß mehrere der altkatholischen Fürsten, welche bisher von den gröbsten Vorurtheilen gegen die evangelische Sache eingenommen waren, eine richtigere Ansicht gewannen und sich zu einem milderen Urtheile neigten. Selbst der Kaiser schien gnädiger gestimmt und ließ durch die Katholiken eine Widerlegung (Confutatio) anfertigen, deren ungründlicher und ungenügender Inhalt die Schwächen der katholischen Lehre noch mehr an den Tag brachte, während die Protestanten derselben eine gleichfalls von Melanchthon mit ausgezeichneter Gelehrsamkeit und Milde verfaßte Vertheidigung ihres Glaubensbekenntnisses (Apologia Confessionis) entgegenstellten und öffentlich überreichten (vgl. d. Art. Augsburgische Confession).

Zu keiner Zeit war das Licht der gereinigten Lehre des Evangeliums klarer und glänzender hervorgetreten, als bei dieser Gelegenheit. Dennoch siegte der Einfluß des arglistigen Cardinals Campeggio, auf dessen Rath der Kaiser als Schirmvogt der Kirche am 3. August in öffentlicher Versammlung erklärte, daß sich die Evangelischen und ihre Prediger nach der ihnen mitgetheilten „Confutation“ zu richten hätten, da dieselbe von ihm und den katholischen Ständen für recht und katholisch, mit der Schrift übereinstimmend und unwiderleglich gehalten würde. Ohne die gleichmäßig beiden Theilen zugesicherte gütliche Besprechung weiter zu gestatten, ließ er darauf die neue Lehre der Protestanten verdammen und gebot ihnen, sich bis zu einem demnächst zu haltenden allgemeinen Concilium unbedingt zu unterwerfen und sich binnen sieben Monaten mit der allein seligmachenden, katholischen Kirche wieder zu vereinigen. Fest entschlossen, die Widerstrebenden mit den Waffen zu beugen, bemühte er sich, seinen Bruder, den Erzherzog Ferdinand, zum römischen Könige wählen zu lassen, um die Vollstreckungsmaßregeln in sichere Hände zu bringen. Kaum hatten aber der Kurfürst Johann von Sachsen und der Landgraf Philipp von Hessen seine Absicht erkannt, so verließen sie, ohne Abschied von ihm zu nehmen, den Reichstag und verbanden sich am 24. Dezember 1530 vorläufig mit mehreren protestantischen Fürsten und Städten zum

schmalkaldischen Bunde, um sich gegen den „unfriedlichen Reichsabschied“ sicher zu stellen und die Wahl Ferdinands zum römischen Könige zu hintertreiben. Als dieselbe aber trotz ihrer Protestation im Januar 1531 dennoch zu Köln mit Hülfe der katholischen Partei zu Stande kam, schlossen am 27. Februar 1531 sechs Fürsten, zwei Grafen und eilf Städte der evangelischen Partei gegen die drohende Gefahr gewaltsamer Unterdrückung ein engeres Vertheidigungsbündniß zu Schmalkalden auf sechs Jahre und traten mit England, Frankreich und Dänemark in Verbindung. Unter diesen Umständen mußte der Kaiser um so mehr Bedenken tragen, einen Krieg mit seinen eigenen Unterthanen zu beginnen, als er erfuhr, daß sich die Türken unter Solyman zu einem neuen Angriffe auf die österreichischen Länder rüsteten. Zudem mochte er immer noch hoffen, daß es ihm gelingen werde, den kirchlichen Zwiespalt durch ein allgemeines Concilium auszugleichen. Daher verstand er sich den 23. Juli zu dem einstweiligen Nürnberger Stillstande oder dem ersten Religionsfrieden, in welchem er das Verbot der neuen Lehre zurücknahm, die Hemmung der Reichskammergerichtsprozesse wegen der Religion „bis zu einem freien Concil“ zugestand und einen allgemeinen Frieden im Reiche anzuordnen versprach.

Mit Recht nannte Philipp von Hessen dieses Religionsabkommen zu Nürnberg einen „löcherigen“ Frieden, und gewiß würde dasselbe den Protestanten wenig genützt haben, wenn nicht die nächsten Ereignisse den Ausbruch der Feindseligkeiten noch mehrere Jahre zurückgehalten hätten. Vor Allem kam ihnen die langdauernde und nothwendige Abwesenheit des Kaisers von Deutschland zu Statten, welcher nach der Unterstützung seines Bruders Ferdinand gegen die Türken im Jahre 1535 einen glücklichen Zug gegen Tunis unternahm und darauf vom Jahre 1536 bis 1538 den dritten Krieg mit Franz I. führte. Während dieser verstärkte sich die protestantische Partei nicht nur in Süddeutschland durch die Wiedereinsetzung des wegen Landfriedensbruchs vom schwäbischen Bunde vertriebenen Herzogs Ulrich von Württemberg, der nach dem im Jahre 1534 mit dem Könige Ferdinand zu Cadan abgeschlossenen Vertrage den lutherischen Glauben in seinem Lande einführte; sondern es gelang ihr auch, im folgenden Jahre den Fanatismus der von frevelhaften Schwärmern verführten Wiedertäufer in Münster glücklich zu unterdrücken und der Reformation in mehreren Ländern und Städten des nördlichen Deutschlands den Sieg zu verschaffen. Selbst zwischen den beiden Hauptparteien der Protestanten wurde im Jahre 1536 zu Wittenberg ein Friede gestiftet, der, verbunden mit der gleichzeitigen Erneuerung und Erweiterung des schmalkaldischen Bundes auf zehn Jahre ihr Ansehen vermehrte und ihrer politischen Stellung ein größeres Gewicht gab. Zwar traten nun auch auf den Rath des kaiserlichen Gesandten und Vicekanzlers Held die katholischen Fürsten am 10. Juni 1538 zu dem heiligen Bunde in Nürnberg zusammen, der dem schmalkaldischen Bündnisse entgegengesetzt wurde. Gleichwohl behandelte Karl V., als er nach neunjähriger Abwesenheit in's Reich zurückgekehrt war, auf dem Reichstage zu Regensburg 1541 die Protestanten mit Milde und versuchte durch das Regensburger Interim und auf Grundlage desselben durch eine Unterredung von einigen rechtschaffenen, friedliebenden Männern ernstlich eine Ausgleichung der streitenden Parteien zu bewirken, um „die beschwerlichen Mißbräuche, die allenthalben im geistlichen und weltlichen Stande eingerissen, abzustellen und in eine christliche Reform zu bringen“ (s. d. Art. Regensburger Interim). Dennoch ließ er sich theils durch das kund gewordene Mißtrauen der Evangelischen, theils durch das Gutachten der von dem päbstlichen Legaten Contarini geleiteten katholischen Stände bewegen, sich im Reichsabschiede, wie früher, zu der alten römisch-katholischen Partei zu neigen. Die Spannung mußte um so mehr wachsen, als die schmalkaldischen Verbündeten, während Karl V. nach dem verunglückten Seezuge gegen Algier von Franz I. gezwungen wurde, den vierten Krieg mit Frankreich von 1542 bis 1544 zu führen, im Vertrauen auf ihre Stärke den katholisch gesinnten und blindlings seinen Leidenschaften folgenden Herzog Heinrich von Braunschweig wegen seiner Gewaltthätigkeiten gegen die Stadt Goslar 1542

aus seinem Lande vertrieben und bei dem Versuche der Wiedereroberung desselben in der Schlacht bei Kalefeld unweit Nordheim 1545 gefangen nahmen. Schon die unerwartete Beendigung des französischen Krieges und noch mehr die in den Friedensschluß zu Crespy aufgenommene Bedingung, daß die deutschen Reichsstände nur dann in den Frieden eingeschlossen seyn sollten, wenn sie dem Kaiser gehorsam wären, sowie das gegenseitige Versprechen beider Monarchen, in der Religionssache zur Vereinigung der Parteien ihr Möglichstes zu thun, verriethen den Protestanten nur zu deutlich die Absicht, sie mit Gewalt zur Unterwerfung unter das endlich vom Pabste Paul III. berufene und zu Trient eröffnete Concilium zu zwingen. Nach einigen schwankenden und von keiner Seite aufrichtig gemeinten Verhandlungen, bei denen der Kaiser bald Drohungen, bald Versprechungen anwandte, weigerten sich daher die protestantischen Fürsten, auf dem Reichstage zu Regensburg persönlich zu erscheinen, hielten eine Zusammenkunft zu Frankfurt und verabredeten eine bewaffnete Vertheidigung, sobald sie von des Kaisers Rüstungen Kunde erhielten. Nun ließ auch dieser das vom Pabst ihm angetragene Bündniß am 9. Juni 1546 zu Rom abschließen und sprach am 20. Juli die Reichsacht gegen die beiden Bundeshäupter, den Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen und den Landgrafen Philipp von Hessen, aus. Da nun auch der Pabst das zu Rom abgeschlossene Bündniß allzuvoreilig öffentlich bekannt machte, so begannen die Verbündeten den Krieg sogleich im südlichen Deutschland, und sie würden ihn bei der mangelhaften Rüstung des Kaisers zu ihrem Vortheil schnell beendigt haben, wenn sie den trefflichen Rathschlägen des tapfern Sebastian Schärtlin gemäß die Feinde durch zuvorkommende Angriffe einzeln vernichtet, und nicht durch ihre Uneinigkeit, Unentschlossenheit und Planlosigkeit dem überraschten Kaiser Zeit gelassen hätten, seine Truppen zu sammeln und durch geschicktes Zögern die oberdeutschen Städte und den Herzog von Württemberg zur Unterwerfung auf Gnade und Ungnade zu zwingen. Dennoch würde es ihnen vielleicht noch gelungen seyn, mit ihrem 47,000 Mann starken Heere dem Kaiser einen erfolgreichen Widerstand zu leisten, wenn nicht der Kurfürst auf die Nachricht, daß sich sein junger Vetter, der ebenso weltkluge als ehrgeizige Herzog Moritz von Sachsen, in Verbindung mit dem Könige Ferdinand hinter seinem Rücken der kurfürstlichen Länder bemächtigt habe, mit seinen Truppen eiligst abgezogen wäre. Zwar gelang es demselben bald, sein Kurfürstenthum wieder zu erobern und den Gegner bis in die Gegend von Leipzig und Dresden zurückzutreiben. Als sein plötzlicher Abzug aber auch den Landgrafen Philipp bewogen hatte, den Kriegsschauplatz zu verlassen, um sein eigenes Land zu schützen, wurde es dem Kaiser möglich, nach der völligen Unterwerfung Süddeutschlands mit solcher Schnelligkeit seine ganze Heeresmacht gegen den Kurfürsten zu führen, daß er denselben, mit Moritz und Ferdinand vereinigt, vor Mühlberg an der Elbe einholte, und in der Schlacht auf der Lochauer Haide nach muthvoller Gegenwehr nebst dem Herzoge Ernst von Braunschweig zum Gefangenen machte. Ueber 8000 Sachsen deckten auf weitem Raume die Wahlstatt; nur 400 Reiter entkamen glücklich mit dem verwundeten Kurprinzen nach dem befestigten Wittenberg. Als sich diese Stadt mit 3000 Mann Besatzung und der kurfürstlichen Familie auf des Kaisers Aufforderung nicht ergeben wollte, ließ derselbe gegen des Reiches Gesetz und Herkommen durch den Herzog Alba ein Kriegsgericht über den Kurfürsten halten und bestätigte das gefällte Todesurtheil aus kaiserlicher Machtvollkommenheit. Doch nahm er dasselbe wieder zurück, nachdem Johann Friedrich die Wittenberger Capitulation eingegangen war, in welcher er nicht nur für sich und seine Nachkommen auf die Kurwürde verzichtete, sondern auch den größten Theil seiner Länder zum Besten des Königs Ferdinand und des Herzogs Moritz abtrat. Dagegen blieb dem glaubensbeharrlichen Fürsten seine Gewissensfreiheit, und der Kaiser versprach, in Sachen der Religion keine Aenderung vorzunehmen; er mißbilligte es sogar, daß seit seinem Einzuge der evangelische Gottesdienst in der Stadt eingestellt wurde, befahl dessen Fortsetzung und gestand offen, daß er es in diesen Landen ganz anders gefunden, als ihm früher berichtet worden. Und als er mit seinem Gefolge

die Schloßkirche besuchte, und der Herzog Alba dem Bischofe von Arras eifrig in dem Vorschlage beistimmte, die Leiche Luthers wieder auszugraben, um die Asche des Ketzers in alle Winde zu zerstreuen, erwiederte er im würdigen Ausdrucke seiner edleren Sinnesart: „Lasset ihn; ich führe Krieg mit den Lebenden, nicht mit den Todten!" — Von Wittenberg begab sich der Kaiser, seinen Sieg verfolgend, nach Halle, wo sich ihm auch der Landgraf Philipp im Vertrauen auf die Vermittelung seines Eidams Moritz und nach der ausdrücklichen Zusage, daß er weder an Leib noch Gut bestraft, auch nicht mit „einiger" Gefängniß oder Schmälerung seines Landes beschwert werden sollte, am 19. Juni 1547 mit demüthiger Abbitte und Ueberlieferung seiner Festungen unterwarf, aber treuloserweise in der Gefangenschaft zurückgehalten und unter harter Behandlung nach Mecheln gebracht wurde.

Karl V. stand jetzt auf dem Höhepunkte der Macht und des Glanzes; denn er sah nicht allein alle Mitglieder des schmalkaldischen Bundes entwaffnet und gleich den übrigen evangelischen Fürsten und Städten seinem Willen unterworfen, sondern es waren auch wenige Monate zuvor seine mächtigsten auswärtigen Gegner Franz I. und Heinrich VIII. aus dem Leben geschieden. So durfte er hoffen, daß er endlich die verschiedenen Religionsparteien in Deutschland wieder vereinigen und die Abgefallenen in den Schooß der allein seligmachenden Kirche zurückführen werde. Zu dem Ende berief er noch im Jahre 1547 den Reichstag zu Augsburg und erklärte im Ausschreiben zu demselben, daß es seine ernstliche Absicht sey, die Religionsspaltung zu vertragen und dadurch den Frieden im Reiche völlig herzustellen. Als er es nun aber nach vieler Mühe so weit gebracht hatte, daß die Protestanten, wenn auch unter mancherlei beschränkenden Bedingungen, das tridentinische Concilium annehmen wollten, hatte der Pabst dasselbe längst nach Bologna verlegt und wollte sich weder auf eine Rückkehr nach Trient, noch auf ein Nachgeben gegen die Protestanten einlassen. Dies Benehmen reizte den Unwillen des Kaisers so sehr, daß er sich vom Pabste abwandte und als Schirmvogt der Kirche noch während des Reichstages durch Julius Pflug, Bischof von Naumburg, Michael Helding, Weihbischof zu Mainz, und Johann Agricola, Hofprediger des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg, ein Interim verfassen ließ, das zur Beförderung der Ruhe und Einigkeit bis zu einem allgemeinen, freien Concilium einstweilen in den streitigen Artikeln als Norm beobachtet werden sollte (s. d. Art. Augsburger Interim). Indessen fand dasselbe ebensowenig den Beifall der Katholischen, die es vorzugsweise begünstigte, als der Evangelischen, denen es nicht einmal die ihnen in früheren Verhandlungen zugestandenen Rechte in Glaubenssachen ließ, weßhalb es der Kurfürst Moritz durch das von Melanchthon aufgesetzte, aber von den meisten anderen Fürsten ebenfalls gemißbilligte, sogenannte Leipziger Interim (s. d. Art.) zu ersetzen suchte. Bald äußerten sich überall in Deutschland unruhige Bewegungen, die sich noch vermehrten, als Karl mit dem unpolitischen Plane hervortrat, die Kaiserkrone nicht seinem Bruder, dem bereits erwählten römischen Könige Ferdinand, sondern seinem eigenen Sohne Philipp II. zu sichern. Ungeachtet er durch diesen letzten Schritt zugleich das Mißtrauen und die Eifersucht der katholischen Fürsten gegen sich erregte, fuhr er dennoch fort, der Kaisergewalt in den Religionssachen eine immer größere Ausdehnung zu geben, indem er sowohl den Grundsatz aufstellte, daß die sämmtlichen Beisitzer des Reichskammergerichts sich der gemeinen katholischen Kirche gemäß halten müßten und keiner Sekte anhängig seyn dürften, als sich auch gewaltsame Veränderungen in den Verfassungen der protestantischen Städte erlaubte, um sie zur Annahme des Interims zu zwingen. Nur die norddeutschen Städte Lüneburg, Bremen, Hamburg und Lübeck leisteten glücklichen Widerstand, während das trotzigstolze Magdeburg in die Reichsacht erklärt und die Ausführung derselben dem Kurfürsten Moritz übertragen wurde.

Schon längst hatte der Kaiser, ohne es selbst zu ahnen, die treue Ergebenheit dieses karakterfesten und lebensklugen Fürsten theils durch die fortgesetzte ungerechte Behandlung

des Landgrafen Philipps von Hessen, theils durch die wachsende kaiserliche Uebermacht im Reiche und die vielfache Verletzung der Wahlcapitulation verloren. Wiederholt hatte ihn der Kurfürst vergebens gebeten, seinen Schwiegervater, für dessen Freiheit er sich bei seinen Verwandten verbürgt habe, aus der harten Haft zu entlassen. Jetzt erhielt er durch die Achtvollstreckung gegen Magdeburg eine erwünschte Gelegenheit, seine Rüstungen gegen den Kaiser zu verbergen, und er beschloß, mit Gewalt zu erkämpfen, was dieser freiwillig ihm zu geben verweigerte. Mit meisterhafter Verstellung wußte er denselben in dem Glauben an seine aufrichtige Ergebenheit so lange zu erhalten, bis er insgeheim mit dem Könige Heinrich II. von Frankreich zu Friedewald in Hessen ein Schutz- und Trutzbündniß zur Behauptung der deutschen Reichs- und Kirchenfreiheit abgeschlossen und sein Heer hinlänglich verstärkt hatte. Darauf bewilligte er am 5. November 1551 der Stadt Magdeburg nach absichtlich in die Länge gezogenen Verhandlungen den Frieden unter sehr milden Bedingungen und vertheilte seine Truppen in die Winterquartiere, weil er, wie er vorgab, nicht im Stande sey, ihnen den rückständigen Sold sofort auszuzahlen. Karl befand sich damals in Insbruck, wo er das nach langem Zaudern endlich mit Erlaubniß des Pabstes Julius III. nach Trient zurückgekehrte Concil leitete und sich mit großartigen Entwürfen gegen Frankreich und die Türken beschäftigte. Er erwartete Moritz als Bundesgenossen, der auch, da er sich vom Kaiser und dessen Umgebung beinahe durchschaut, von Granvella und Alba aber glücklicherweise verachtet sah, um Alle auf's Neue zu täuschen, für sich selbst in Insbruck eine Herberge miethen ließ und seinen angesehensten Theologen den Befehl ertheilte, die Reise zum Concile nach Trient anzutreten. Um so größer war des Kaisers Ueberraschung, da Moritz plötzlich die Maske abwarf und im Frühlinge des Jahres 1552 mit einem wohlgerüsteten Heere rasch über die Donau vordrang, den Ehrenberger Paß in Tyrol besetzte und den gichtkranken Kaiser in einer stürmischen Nacht zur übereilten Flucht aus Insbruck auf ungebahnten Alpenwegen nach Villach in Kärnthen zwang. Von allen Truppen entblößt, mußte jetzt Karl, so schwer es ihm auch wurde, durch Vermittelung seines Bruders Ferdinand am 2. August 1552 den Passauer Vertrag abschließen, in welchem außer der Befreiung der gefangenen Fürsten nebst der Restitution Philipps von Hessen die völlige Religionsfreiheit der Protestanten sowohl von Seiten des Kaisers als der katholischen Stände, und die demnächstige Bestätigung auf einem binnen sechs Monaten zu haltenden Reichstage als wesentliche Bedingungen festgesetzt wurden. Inzwischen verzögerte sich die Eröffnung des Reichstages noch längere Zeit, da der Urheber des Vertrages, der Kurfürst Moritz, schon am 9. Juli 1553 im siegreichen Kampfe mit dem trotzigen, wegen Landfriedensbruchs in die Reichsacht erklärten Markgrafen Albrecht von Culmbach bei Sievershausen einen allzufrühen Tod fand, des Kaisers ganze Thätigkeit aber zunächst dem Kriege mit Heinrich II. von Frankreich gewidmet war, welcher im April 1552 die geistlichen Reichsfürstenthümer Metz, Toul und Verdün in Besitz genommen hatte. Erst nachdem Karl durch die hartnäckige Gegenwehr des Herzogs von Guise gezwungen wurde, die mit einem starken Heere unternommene Belagerung von Metz wieder aufzuheben, verließ er körperlich leidend den Kriegsschauplatz, und äußerte nach seiner Ankunft in Brüssel unmuthsvoll: „Das Glück ist ein Weib; es war mir hold, da ich jung war, und verläßt mich im Alter.“ Gleichwohl hielt ihn die einzige, von allen Entwürfen seiner Kaiserregierung übrig gebliebene Hoffnung, die deutsche Krone auf das Haupt seines Sohnes zu bringen, eine Zeitlang noch aufrecht. Da er aber aus dem Benehmen seines Bruders Ferdinand und aus der Gesinnung der Wahlfürsten immer deutlicher erkannte, wie trüglich dieselbe sey, versank er in finstere Schwermuth und entzog sich fast gänzlich dem Anblicke der Menschen.

In diesem Zustande zunehmenden Trübsinnes und innern Mißmuthes über seinen verfehlten Lebensplan wollte und konnte Karl V. den wiederholt ausgeschriebenen Reichstag zu Augsburg, auf dem endlich am 21. September 1555 der Religionsfriede zu Stande kam, nicht mehr besuchen (s. d. Art. Augsburger Religionsfriede). Schon

oft hatten ihm seine Aerzte gerathen, sich nach einem wärmeren Himmelsstriche und in eine gesundere Luft zurückzuziehen. Er wählte dazu das mitten unter herrlichen Baumpflanzungen am Abhange eines Hügels gelegene spanische Hieronymitenkloster St. Just, in dessen Nähe er für sich ein eigenes Haus erbauen und für seine Dienerschaft abgesonderte Wohnungen einrichten ließ, um in ungestörter Einsamkeit die in ihm erwachte Sehnsucht nach frommen Andachtsübungen und klösterlichen Bußübungen täglich befriedigen zu können. Nachdem er am 25. Oktober 1555 zu Brüssel in demselben Saale, in welchem er vor vierzig Jahren für mündig erklärt worden war, mit einer ergreifenden Rede seinem Sohne die Niederlande, denen er bald auch die spanischen Königreiche hinzufügte, übergeben und seinem Bruder Ferdinand, ohne die ihm entgegentretenden Hindernisse zu beachten, die deutsche Kaiserwürde überlassen hatte, ging er endlich im September 1556 von Seeland aus nach Spanien unter Segel und landete an der Küste von Biscaja, von wo er sich sogleich nach dem Kloster St. Just in Estremadura begab und seine friedliche, frommer Andacht geweihte Wohnung bezog. Doch entsagte er hier keineswegs aller Theilnahme an den weltlichen Geschäften, denn er blieb nicht nur mit seinem Sohne im unausgesetzten Briefwechsel über die Familienangelegenheiten, sondern ließ sich auch regelmäßig über die wichtigsten Tagesereignisse Bericht erstatten und mußte es zu seinem tiefen Kummer noch erleben, daß sich die ketzerischen Meinungen der Protestanten, gegen die er fast sein ganzes Leben hindurch gekämpft hatte, auch in Spanien verbreiteten und sogar von Augustin Cazalla, einem seiner früheren Beichtväter, angenommen und vertheidigt wurden. — Die Stunden der Erholung füllte er, wenn er sich wohlbefand, mit kleinen Lustwandelungen und Spazierritten im Schatten dichtbepflanzter Kastanienbäume, oder mit der Bestellung seines Gartens und mit allerlei mechanischen Handarbeiten aus. Im Uebrigen versagte er sich auch die unschuldigsten Vergnügungen, las fleißig Erbauungsbücher, wohnte besonders gern der Feier der Messe in der Klosterkirche bei und hörte auch dann noch mit großer Andacht dem Gesange während des Gottesdienstes aus seiner Wohnung zu, als die zunehmende Körperschwäche ihm nicht mehr gestattete, sein Schlafzimmer zu verlassen. Seine letzten Gedanken waren mit der Unterdrückung der Ketzereien beschäftigt, zu der er seinen Sohn und die spanische Regierung noch zwölf Tage vor seinem Tode schriftlich auf's Dringendste aufforderte. Er starb, betend für die Einheit der Kirche nach den allen Anwesenden vernehmbaren Worten: „in deine Hände, o Herr, habe ich deine Kirche übergeben,“ am 21. September 1558 in einem Alter von 59 Jahren und 7 Monaten. Mit seiner zwanzig Jahre vor ihm verstorbenen Gemahlin Isabella, einer Tochter des Königs Emanuel von Portugal, hatte er nur einen einzigen Sohn, Philipp II., und zwei Töchter gezeugt, hinterließ aber außerdem noch mehrere natürliche Kinder, für deren Erziehung und Ausstattung er gewissenhaft sorgte.

Karl V. war von Natur mit trefflichen Anlagen des Geistes und Herzens begabt, die sich indessen bei ihm später, als es gewöhnlich zu geschehen pflegt, entwickelten und durch die Einwirkungen der Erziehung und der äußeren Verhältnisse nicht selten von der rechten Bahn abgelenkt wurden. Er besaß großen Scharfsinn, eine reiche Combinationsgabe, eine bewunderungswürdige Besonnenheit und Ausdauer im Ueberlegen und eine entschlossene Schnelligkeit im Ausführen seiner Entwürfe. Doch ließ er sich gern bei allem seinem Thun von äußeren Einwirkungen bestimmen. Bei einem würdevollen Betragen, feinen Sitten und tiefer Menschenkenntniß übte er einen großen Einfluß auf alle Menschen aus, die ihm nahe kamen, und wußte ihre Fähigkeiten schnell zu erkennen und geschickt zu seinen Zwecken zu benutzen. Stets Herr seiner selbst, folgte er behutsam und bedächtig seinem Ehrgeize und siegte leicht über Hindernisse, die ihm in den Weg traten. Aber seine Klugheit und Vorsicht artete nicht selten in Arglist und Falschheit aus, und Verstellungskunst und Staatskunst schienen ihm Eins zu seyn. „Daher,“ sagt ein deutscher Geschichtschreiber, „redete nichts an ihm, als die Zunge: diese langsam, leise, wenig und ohne Aenderung der Stimme; Niemand traute ihm.“ — Sein Glück

und seine Macht erweckten in seinem hochstrebenden Geiste die weltumfassenden dynastischen Gedanken, in welchen ihm eine Zeitlang die Errichtung einer Universalmonarchie als ein erreichbares Ziel erschien. Indem er sich seit seinem ersten Auftreten als Kaiser mit dem kühnen und großartigen Versuche beschäftigte, seinen Begriff eines rechtgläubigen römisch-deutschen Kaiserthums zu realisiren und das Gebiet der Christenheit gegen die Ungläubigen auszubreiten, war zugleich seine Hauptabsicht darauf gerichtet, die deutsche Hierarchie wieder zu erneuern und ihre Wirksamkeit zu beleben. Obgleich es bei seiner natürlichen Klugheit und seinem ausgebildeten Scharfsinn nicht fehlen konnte, daß er die große Ausartung der römischen Hierarchie erkannte und von dem beharrlichen Freimuthe Luthers und der gerechten Sache der Reformation lebhaft ergriffen wurde, so vermochten dennoch die Wahrheitseindrücke in seiner unabläßig mit großartigen Entwürfen beschäftigten Seele niemals bis zur Thätigkeit stark zu werden. Als Kaiser in die Mitte zwischen den eigenthümlichen Gegensätzen der Protestanten und der römischen Kirche, der geistlichen und der weltlichen Macht, des Kaiserthums und des Pabstthums gestellt und fast fortwährend im Kriege bald mit den Türken, bald mit der Krone Frankreich begriffen, ließ er sich ebenso sehr durch politische als religiöse Rücksichten bestimmen, und als er nach der glücklich gelungenen Besiegung des schmalkaldischen Bundes an der Spitze seines siegenden Heeres die Protestanten zur Annahme seiner Glaubenslehre zwingen zu können glaubte, mußte er die bittere Erfahrung machen, daß die Gewalt, auf die er sich mit so großer Sicherheit stützte, unerwartet gebrochen wurde, und die evangelische Wahrheit, so sehr er ihr auch bis an's Ende seines Lebens widerstrebte, sich nicht nur in Deutschland durch den Augsburger Religionsfrieden eine freiere Bahn eröffnete, sondern auch weithin über die katholischen Länder Europa's einen mächtigen, nur mit Mühe unterdrückten Einfluß übte.

Hauptwerke für die Geschichte des Lebens und der Zeit Karls V. sind: *Sleidani*, de statu religionis et reipublicae Carolo V. Caesare commentarii, zuerst erschienen 1555; die beste Ausgabe dieses klassischen Werkes von am Ende, Frankf. 1785, 3 voll. 8. — *Sepulvedae*, Historia Caroli V. Imp. libri XX., in *ejusd.* Opp. T. I. et II. Madr. 1780. 4. — *Robertson*, History of the Emperor Charles V. Lond. 1764. 3 voll., deutsch von Remer, Braunschw. 1792. 3 Bde. — Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffs (die ersten 3 Bde.) Lpz. 1789. — Woltmann, Gesch. der Reformation in Deutschland. 2 Thle. 1801. — Marheinecke, Geschichte der Reformation. 4 Bde. 1831—34. — Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation, 5 Bde. in der 3. Ausgabe dieses gediegenen Werkes, Berlin 1852. — Hagenbach, Vorlesungen über Wesen u. Gesch. der Reformation. 5 Bde. 1834—42. — Vergl. auch: Menzel, neuere Gesch. der Deutschen von der Reformation. Bd. 1. u. 2. 1826 ff. und Pfister, Gesch. der Teutschen. Bd. 4. 1833. Was die Zeit seit der Abdankung Karls betrifft, so vgl. auch Prescott, Geschichte Philipps II. G. H. Klippel.

Karl IX., s. Französisch-reformirte Kirche seit 1559.

Karlstadt, Andreas Rudolph oder Rudolphi *) Bodenstein, aus Karlstadt in Franken gebürtig, wahrscheinlich einige Jahre älter als Luther, fügte der Sitte seiner Zeit gemäß seinem Namen den seines Geburtsortes bei, und daraus entstand die Gewohnheit, ihn schlechthin Karlstadt zu nennen. Die erste wissenschaftliche Bildung scheint er sich in seinem Vaterlande erworben zu haben, später aber führte ihn sein Wissenstrieb nach Rom, wo er das kanonische Recht und die scholastische Theologie studirte. Nachdem er auf einer auswärtigen Universität sich den ersten akademischen Grad als baccalaureus biblicus erworben hatte, ging er gegen Ende des Jahres 1504 nach Wittenberg, ohne Zweifel in der Hoffnung, an dieser neu gegründeten und glücklich aufstrebenden Universität

---

*) Dieser Vorname wird erwähnt von Seckendorf, hist. Luth. S. 72 und von Eck, (vgl. Löscher, Ref. A. III. 626.)

ein Lehramt zu erhalten. Dies gelang ihm auch. Nachdem er schnell die verschiedenen Stufen der akademischen Würden durchgemacht (1508 wurde er baccalaureus sententiarius, 1599 baccalaureus formatus, 1510 Licentiatus theologiae und in demselben Jahre doctor theologiae), erhielt er bei dem Abgang von Jodocus Prutvetter nach Erfurt 1513 das Amt eines ordentlichen Professors der Theologie und zugleich das seine Einkünfte sichernde Archidiakonat an der Stiftskirche zu Wittenberg. Hiemit war ihm ein neuer Wirkungskreis eröffnet, indem er nun neben dem Katheder auch Kanzel und Altar zu bedienen hatte. Wie sehr er sich in dieser Zeit eine gewisse Anerkennung zu erwerben wußte, ersieht man aus einer akademischen Rede des berühmten Rechtsgelehrten Christ. Scheurl, die derselbe 1508 hielt, worin er Karlstadt's große Gelehrsamkeit und anspruchslose Bescheidenheit rühmt, und die Hoffnung ausspricht, daß, wenn Wittenberg viele Karlstadte hätte, es sich bald mit Paris würde messen können. Vgl. Köhler, Beiträge I. S. 16 und: v. Soden, Beiträge zur Gesch. d. Reformation. 1855. S. 21. Noch glänzender war das Lob, das der Frankfurter Theologe Konrad Wimpina, nachdem er ihn auf einer Reise nach Wittenberg 1514 persönlich kennen gelernt hatte, ihm ertheilte. Immerhin ergibt sich daraus, daß Karlstadt im Sinne seiner Zeit der Ruhm einer weit umfassenden Gelehrsamkeit gebührte. Karlstadt scheint sich übrigens ganz in das Studium der Scholastik vertieft zu haben. Auch die Titel seiner damals herausgegebenen Schriften beweisen das; er schrieb de intentionibus pro vera opinione S. Thomae, de formalitatibus Thomistarum, quaestiones in libros metaphys. Aristot. Das erstgenannte, 1507 herausgegebene, noch vorhandene Werk ist voll scholastischer Subtilitäten, ohne selbständigen Gedanken. Vgl. Jäger: A. Bodenstein u. s. w. S. 1. Wenn er daneben auch Epigramme herausgab, das kanonische Recht interpretirte, und in seinen Vorlesungen den Scotus erklärte, wiewohl er sonst für einen Thomisten gehalten wurde, bloß um seinen Schülern gefällig zu seyn, so ist dies ein Beweis seines Ehrgeizes und seiner Eitelkeit, aber auch einer gewissen Neigung, die verschiedensten Gegenstände ohne innern Zusammenhang in sich zu vereinigen. Neben der vielfachen Anerkennung, die ihm seine Gelehrsamkeit verschaffte, fehlt es schon in dieser Zeit nicht an Thatsachen, die auf seinen Karakter ein übles Licht werfen. Denn im Gegensatze zu jenem Lobe des Dr. Scheurl fällen seine Collegen an der Stiftskirche 1515 das Urtheil über ihn, daß „Niemand mit ihm gerne will zu schicken haben seines Gezänkes halber.“ Um diese Zeit machte er eine Reise nach Rom (1515) und verblieb daselbst weit über die ihm bewilligte Zeitfrist, beinahe ein Jahr lang.

Bei seiner Rückkehr nach Wittenberg hatte der weitgreifende Einfluß Luthers, der seit 1512 Karlstadt's College geworden war, sich in äußerlich bemerkbaren Thatsachen kund gegeben. An die Stelle der Scholastik und der Aristotelischen Philosophie war das Studium Augustins und der Bibel getreten, die Anhänger jener fanden kein Gehör mehr. Karlstadt, bisher ganz in scholastische Grübeleien versunken, konnte sich in diese neue Geistesrichtung anfänglich nicht finden; es fehlten ihm überdies die innern Bedingungen zum richtigen Verständniß derselben. So war es natürlich, daß er einer der ersten war, die Luthern in Wittenberg selbst heftig widerstanden. (Vgl. Luthers Tischreden — v. Förstemann III. S. 345, u. Briefe de Wette I. S. 34). Der Streit, der dort berührt wird, betraf allerdings nur einen untergeordneten Gegenstand, nämlich die Echtheit des dem Augustinus zugeschriebenen Buchs de vera et falsa poenitentia. Da indeß in diesem Buche vornehmlich die scholastischen Grundsätze über Buße ihre Stütze fanden, so läßt sich vermuthen, daß sich mit der Vertheidigung der Echtheit des Buches bei Karlstadt zugleich das Interesse für die angegriffene Scholastik verband. Doch bald konnte Karlstadt sich der immer gewaltiger werdenden Strömung des neuen Geistes der Universität nicht entziehen; er gab die Scholastik auf, und wandte sich zum Studium der Schrift und des Augustin. Zeugniß dafür sind seine am 26. April 1517 bei Gelegenheit der feierlichen Vorzeigung der Reliquien in der Stiftskirche angeschlagenen 152 Thesen. Sie handeln de natura, lege et gratia contra scholasticos et communem usum,

und wurden von Luther sehr gelobt (de Wette I. 55), doch in dieser bewegten Zeit bald vergessen.

Welche innere Motive Karlstadt zu einem so schnellen Umschwunge seiner Ueberzeugungen gebracht haben, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit ausmitteln; doch sprechen Thatsachen dafür, daß ihm wenigstens anfänglich die Reinheit religiöser Antriebe und Erfahrungen fehlte, und mehr die Furcht, an dem bisher genossenen Beifall einzubüßen, ihn in die neue Lebensbahn trieb. Seine Briefe, die er während dieser Zeit an Spalatin schrieb (vgl. *Gerdesius* miscellanea Gröning. VII. p. 292), zeigen, daß er mit dem Eifer für die neue Lehrweise auch weltliche Vortheile in Verbindung zu bringen weiß. Er klagt über seine geringe Besoldung, er sucht auf jede Art sich dem Kurfürsten zu empfehlen, um höhere Aemter zu erlangen. Doch erhellt zu gleicher Zeit aus diesen Briefen, daß er sich, von Luthers Geist geleitet, immer mehr aus den Banden der Scholastik losarbeitete, und neben dem Studium der Bibel das des Augustin lieb gewann. Luthers Einfluß war es auch, der ihn in die mystische Theologie hinüberführte, zu welcher Karlstadt bald eine besondere Vorliebe faßte. Er eignete sich aus den Schriften Taulers und der deutschen Theologie, in Verbindung mit der augustinischen Prädestinationslehre, den Gedanken einer völligen Entäußerung seiner selbst an. Aehnlich wie Luther, aber ohne dessen innere religiöse Erfahrungen getheilt zu haben, gewann er von hier aus den freien Standpunkt, durch welchen er mit Erfolg der scholastischen Denkweise seiner Zeit entgegentreten konnte. Die Abhängigkeit von Luther während dieser ersten Zeit seiner reformatorischen Tendenz ist in mannigfachen Schriften ersichtlich, immer indeß fehlte ihm die richtige Erkenntniß der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, indem er ihr gegenüber die Voraussetzungen der Mystik des Mittelalters von einer absoluten Passivität des menschlichen Willens festhielt, und demnach den Gedanken der persönlichen Freiheit in dem Prozesse der Wiedergeburt des Menschen nicht zu fassen vermochte.

Nachdem Karlstadt noch im Jahre 1517 und dann im folgenden Jahre durch eine Reihe kleinerer Schriften seine Theilnahme an Luthers Auftreten bekundet hatte, ward er bald durch Eck's Angriffe in die öffentliche Vertheidigung der Sache Luthers hineingezogen. Der Streit mit Eck, bei dem es letzterer hauptsächlich auf eine Disputation mit Luther abgesehen hatte, führte im Jahre 1519 zu der bekannten Leipziger Disputation (27. Juni 1519). Der Gegenstand derselben betraf von Seiten Karlstadt's die Frage nach dem Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade; Karlstadt ging dabei von der aus dem Studium des Augustins und der Mystik ihm entstandenen Vorstellung von der absoluten Passivität und Unfreiheit des menschlichen Willens aus, konnte dabei aber nicht auf die scharfsinnigen und oft auch sophistischen Einwendungen Eck's genügende Antwort geben, und so erschien er, zumal noch sein Mangel an Gedächtniß gegen Eck's Disputirkunst abstach, im Nachtheil. Luther dagegen, welcher über den ganz neuen Gegenstand von dem Primat des Pabstes mit Eck disputirte, erregte zwar durch die Kühnheit seiner Behauptungen Aufsehen und bei Vielen Anstoß, aber von der andern Seite imponirte seine Persönlichkeit so mächtig, daß dagegen die Eck's und Karlstadt's in Schatten gestellt wurden. Von hier aus entstand eine bald mehr, bald minder sich steigernde Entfremdung zwischen Luther und Karlstadt. Ihren äußern Grund hatte sie in dem steigenden Ruhm Luthers und der Zurücksetzung von Seiten der eigenen Partei; ihren innern dagegen in der Verschiedenheit der religiösen und theologischen Standpunkte beider. Die Leipziger Disputation zog auch für Karlstadt eine Reihe von Streitschriften nach sich, in welchen er mit immer zunehmender Heftigkeit des Tones den einmal angefangenen Streitpunkt fortsetzte. Für die theologische Entwicklung Karlstadt's sind sie nur insofern von Wichtigkeit, als sie die auch schon früher bei ihm vorkommenden Grundsätze von der ausschließlichen Autorität der heiligen Schrift auf's Neue geltend zu machen Gelegenheit geben. Die Vorstellung von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade ist als die Wurzel dieser Göttliches und Menschliches schroff ein=

ander gegenüber setzenden Richtung zu betrachten. Auf denselben Standpunkt führte Karlstadt der bald nach den Schriften über die Leipziger Disputation entstandene Streit mit dem Barfüßermönch Franziskus Seyler über das Vermögen des Ablasses. Dieser nämlich hatte im Sommer 1520 auf der Kanzel gegen die Wittenberger den Ablaß vertheidigt, und Karlstadt, der um diese Zeit selbst an dem Orte jener Predigt gewesen, sah darin eine Nöthigung, die Wittenberger zu vertheidigen. Auch hier bewegte sich der Streit vornehmlich um das Formalprinzip des Protestantismus, nämlich die ausschließliche Geltung der h. Schrift, wenn auch daneben die mit Luthers früheren Schriften übereinstimmende Theorie von der Buße als dem Nachbilde des Kreuzes Christi sich findet. Mit demselben Seyler führte bald darauf Karlstadt noch einen zweiten Streit über das geweihte Wasser und Salz, worin neben manchen wunderlichen Erklärungen einzelner Schriftstellen auch schon leise Andeutungen seiner späteren Lehre von den Sakramenten vorkommen (vgl. Jäger S. 84). Mitten in diesen Streitigkeiten, während der Ausgang des Eck'schen Handels ganz bestimmt auf einen Bruch mit Rom hindeutete, führte Karlstadt einen schon längst gefaßten Plan aus, in dem er eine für Gelehrte bestimmte ausführliche Schrift über den Kanon verfaßte. Dies ist die im August 1520 erschienene Schrift: *de canonicis scripturis* (abgedruckt bei Credner zur Geschichte des Kanons, S. 291). Der Gegenstand selbst lag der eigenthümlichen Geistesrichtung Karlstadt's besonders nah; es ist nämlich der Nachweis, daß die h. Schrift allein einzige Norm und Autorität für alle kirchlichen und theologischen Fragen abgeben dürfe. Insofern ist diese Schrift als der erste Versuch einer wissenschaftlichen Behandlung des protestantischen Schriftprinzips von großer Bedeutung. Die Art der Ausführung gibt aber in überraschender Weise Auskunft über eine zwischen Karlstadt und Luther ausgebrochene Streitfrage, in welcher Karlstadt, wenn auch ohne den Namen Luthers zu nennen, doch auf die heftigste und bitterste Weise über ihn loszieht. Der Streit betraf die apostolische Autorität des Jakobusbriefes, welche Luther in einer Schrift zur Vertheidigung der Leipziger Disputation (Löscher, Reformationsacta III., 772) in Zweifel gestellt hatte. Karlstadt wollte im Frühjahr 1520 gerade über diesen Brief Vorlesungen halten, und fühlte sich zugleich persönlich durch Luther beleidigt, weil dieser ihm aus Brodneid seine Zuhörer abwendig gemacht hätte. Vielleicht mögen hiezu noch persönliche Zwistigkeiten unbekannter Art hinzugekommen seyn; immer aber bleibt der heftige Ausbruch dieser innern Zwietracht mitten in den ernsten Kämpfen um die höchsten Güter und in der Vorahnung der entscheidenden Stunde des Bruches mit der alten Kirche ein Zeugniß von der reizbaren Empfindlichkeit Karlstadt's und dem Mangel seiner auf die Sache gerichteten Bestrebungen (vgl. hierüber Erbkam, Gesch. der protest. Sekten S. 201 und Jäger S. 92). Abgesehen von diesem Ausfall auf Luther ist übrigens die Schrift Karlstadt's beachtenswerth durch die Hervorhebung der objektiven Kriterien für die Echtheit der biblischen Bücher und durch die richtige Unterscheidung der verschiedenen Abstufungen des kanonischen Werthes der einzelnen Bücher der Schrift. Luther, sey es nun, weil er den Angriff Karlstadt's nicht sogleich merkte, oder weil er den Zeitpunkt zu offener Polemik gegen seinen Collegen nicht geeignet hielt, ignorirte den Angriff völlig, und ließ sich auch so wenig dadurch an der Sache irre machen, daß er in den folgenden Jahren noch viel entschiedener den Jakobusbrief herabsetzte. Uebrigens hat Karlstadt in einer noch in demselben Jahre 1520 erschienenen deutschen Bearbeitung jener Schrift die versteckten Angriffe auf Luther, wenn auch nicht gänzlich aufgegeben, so doch bedeutend gemindert. Wahrscheinlich trug dazu die gemeinsame Gefahr bei, in welche beide durch das Erscheinen der päbstlichen Bannbulle versetzt waren. In dieser Zeit der ernstlichsten Bedrängniß bewies Karlstadt nicht minderen Muth als Luther. Während er früher nur zaghaft den kühnen Angriffen Luthers auf den Pabst gefolgt war, stellte er sich jetzt auf gleichen Standpunkt mit diesem. Er appellirte wie Luther an ein allgemeines Concil, oder auch an den Urtheilsspruch christlicher, in der Schrift bewanderter Laien. Nicht ohne tiefe innere Kämpfe gewann er diesen Entschluß, mit

dem Pabst zu brechen. Seine nächsten Verwandten beschworen ihn, sich zu unterwerfen, weltliche Vortheile schienen ihm auch bei der fortgesetzten Opposition nicht mehr zu Theil werden zu können, aber Luthers Beispiel und seine eigene, in tiefster Ueberzeugung immer mehr befestigte Stimmung halfen ihm in diesem innern Kampf zum Siege. Ein Zeugniß für jene Stimmung ist das an seine Mutter und Verwandten von 11. Okt. 1520 gerichtete Missive „von der allerhöchsten Tugend der Gelassenheit.“ Von nun an ist das öffentliche Leben Karlstadt's fast ausschließlich auf die Bekämpfung kirchlicher Mißbräuche gerichtet. Hatte er früher mehr in Form gelehrter Abhandlungen oder literarischer Streitschriften seine Sache geführt, so wendet er sich jetzt unmittelbar an's Volk, und bringt mit kühnen aufreizenden Schriften auf eine radikale Umwälzung der kirchlichen Praxis. Mit dieser auf das praktische Leben gerichteten Tendenz wechselt dann wieder bei ihm in den Zeiten der Bedrängniß die Vertiefung in die Mystik, die eben deßhalb bei ihm zu keiner ruhigen und klaren Entfaltung gekommen ist.

Als die erste Schrift, in welcher er angriffsweise gegen die katholische Kirche vorgeht, ist die von päbstlicher Heiligkeit zu betrachten, welche am 17. Okt. 1520, dem Tag nach Bekanntwerden der päbstlichen Bulle in Wittenberg vollendet wurde. Hier widerlegt er die Vorstellungen von der spezifischen Heiligkeit und Infallibilität des Pabstes, auf Grund der Schrift. Wiewohl in dieser Polemik vielfach die falsche Vorstellung mit unterläuft, daß die persönliche Heiligkeit des Amtsträgers die Autorität desselben bedinge, so ist doch die richtige Ausführung von dem allgemeinen Priesterthum der Christen anzuerkennen, und die Schrift als ein, wenn auch schwaches, Seitenstück zu der Schrift Luthers „an den Adel deutscher Nation“ zu betrachten (vgl. die Auszüge bei Jäger, S. 145 u. ff.). Während Luther durch seine Citation nach dem Wormser Reichstage und den darauf folgenden Wartburger Aufenthalt dem weiteren Verfolge seiner reformatorischen Thätigkeit in Wittenberg entzogen wurde, traf Karlstadt ein ähnliches Schicksal, indem er auf eine kurze Zeit von Wittenberg nach Kopenhagen versetzt wurde. S. darüber d. Art. Dänemark Bd. III. S. 600.

Unmittelbar nach der Rückkehr von Kopenhagen begann die immer weiter vorgreifende reformatorische Wirksamkeit Karlstadt's. Durch die Entfernung Luthers von Wittenberg war die weitere Fortführung des angebahnten Weges von selbst in seine Hand gelegt; unbestritten beherrschte er jetzt die Universität Wittenberg, und Niemand war dort, der seinem vordringenden Eifer Schranken setzte. Zuerst trat er, noch im Juni 1521, mit einem Angriff auf den Cölibat und die Mönchsgelübde auf. Er vervollständigte den ersten Angriff darauf durch eine eigene Schrift über die Gelübde (von Gelübden, Unterrichtung vom 24. Juni 1521) und dann durch die Schrift de coelibatu, monachatu et viduitate. Bei diesem Punkte tritt zuerst mit dem ganzen Gewicht praktischer Konsequenzen seine Tendenz hervor, die Autorität der h. Schrift ohne richtige Unterscheidung des alten und neutestamentl. Standpunktes zum unmittelbaren Gesetz der kirchlichen Praxis zu erheben. So verlangt er von dem geistlichen Stande (nach 1 Tim. 3.) als unbedingtes Gesetz die Ehe, wie auch das Alte Testament den Priestern die Ehe zur Pflicht gemacht habe. In Betreff der Mönchsgelübde ging Karlstadt zuerst über Luther hinaus, indem dieser den Mönchen und Nonnen bis dahin den Austritt aus dem Kloster und somit die Ehe verwehrt hatte, wogegen Karlstadt zuerst auch die Unverbindlichkeit der Mönchsgelübde erwies. Wiewohl die Beweisführung aus der Schrift hiebei besonders wegen der vorausgesetzten fortdauernden Gültigkeit des Mosaischen Gesetzes lächerlich erschien, und von Luther lebhaft beklagt wurde, so war doch mit der Sache selbst Luther einverstanden, wie er dies in den im September 1521 nach Wittenberg gesendeten Thesen bezeugt. Von dem Angriff auf die Mönchsgelübde lag der weitere Fortgang zur Bestreitung der Heiligenverehrung nah. Hiemit griff Karlstadt einen der hauptsächlichsten Stützpunkte des mittelalterlichen Cultus an. Die Masse sinnloser Ceremonien, welche damals jede geistige Andacht hinderten, mußten dem nach mystischer Innerlichkeit den ganzen Gottesdienst bemessenden Karlstadt besonders widerwärtig seyn. Der Gottes=

dienst soll frei von sinnlichem Beiwerk nur durch biblischen Unterricht die christliche Erkenntniß fördern. Hier waren also mannigfache Gelegenheiten gegeben zu neuen Angriffen. Das nächste war nun die schon von Luther längst geforderte Wiederherstellung des Kelches an die Laien; darüber disputirte Karlstadt am 19. Juli 1521. Er begnügt sich hiebei nicht, die Wiederherstellung des Laienkelches für wünschenswerth zu halten, sondern er erklärt die Entziehung desselben für Sünde. So wie sich hiebei eine entschiedene Abhängigkeit von Luther kund gibt, so tritt dieselbe auch hervor in seinen ersten Schriften über das Abendmahl selbst. Hier kommt in Betracht eine vom 24. Juni 1521 datirte Schrift „von dem Empfahen, Zeichen und Zusage des heiligen Sakraments.“ Auch in dieser Schrift ist Karlstadt ganz in der Wiederholung und weitern Ausbildung Lutherischer Gedanken über das Abendmahl begriffen. Ihm ist das Zeichen im Sakrament nicht etwa Brod und Wein allein, sondern beides zugleich mit dem Leib Christi, der darin liegt. Ebenso ist ihm das eigentliche Objekt der göttlichen Gabe im Sakrament nicht der Leib Christi, sondern die Versicherung der dem Einzelnen zugewendeten Versöhnung um des Todes Christi willen. Auch dazu hatte Luther in seiner Schrift: de captivitate Babylonica den ersten Anstoß gegeben. Er erweitert nur diesen Gedanken so sehr, daß das ganze Erlösungswerk Christi als ein bloßes Mittel erscheint, um die göttliche Verheißung der Versöhnung der Sünden dem Menschen gewiß zu machen. Es war diese Wendung der Sakramentslehre eine nothwendige Folge aus der von der mittelalterlichen Betrachtung des Opfers in der Messe entstandenen einseitigen Hervorhebung des Werkes Christi im Abendmahl.

Aus diesen Gedanken, die dem Mittelpunkte des katholischen Cultus eine ganz neue Stellung geben mußten, erzeugte sich bald der Versuch, eine praktische Anwendung davon zu machen. Derselbe ging aber nicht von Karlstadt, sondern von den Augustinermönchen und namentlich von Gabriel Didymus aus. Die Verhandlungen, welche dieserhalb auf Befehl des Kurfürsten zwischen der Universität und den Augustinermönchen im Oktober 1521 stattfanden, führten auch Karlstadt dieser Angelegenheit näher. Am 17. Okt. hielt er eine Disputation über Thesen von der Messe (articuli super celebratione messarum sacramenti panis et vini et discrimine praecepti et promissionis et aliis. vgl. Jäger, S. 220). Er verwirft hier zwar die Elevation der Hostie, läßt aber die Adoration und selbst die Privatmesse in gewissen Fällen gelten, womit er dann also den radikalen, auf eine buchstäbliche Nachahmung des ersten Abendmahls basirten Reformplänen der Augustiner entgegentrat. In diesem Widerspruch unterstützten ihn Melanchthon und andere Professoren der Universität. Die Weigerung des Kurfürsten, auch auf die gemäßigten Vorschläge der Universität einzugehen, veranlaßte nun aber neue weiter gehende Forderungen, und führte auch Karlstadt auf einen neuen Standpunkt. Derselbe ist in den beiden Schriften: „von Anbetung und Ehrerbietung der Zeichen des N. Testaments“ vom 1. Nov. und „von beiden Gestalten der heiligen Messen, von Zeichen insgemein, was sie wirken und deuten“ ausgesprochen. Besonders in der letzten ausführlichen Schrift gibt er eine neue Theorie von den Zeichen, wonach dieselben im Abendmahl nur die Beglaubigung der göttlichen Zusage der Sündenvergebung sind, nicht aber der Gegenwart des Leibes Christi. Es war dies eine natürliche weitere Konsequenz der ausschließlich das Wort der göttlichen Zusage betonenden Tendenz. Aus dem objektiven Werk Christi und der im Abendmahl sich bethätigenden Wirksamkeit desselben ist ihm unvermerkt eine bloße Versicherung des göttlichen Wortes geworden. Auch hierin erkennt man den früher schon erwähnten einseitigen Standpunkt der Geltendmachung des göttlichen Worts. Allerdings ist auch hier die Wiederholung Lutherischer Aeußerungen bemerkenswerth. Mittlerweile nahm die Gährung in Wittenberg zu; die Universität war nicht einig über die Maßregeln, die zu ergreifen seyen. Aufreizende Predigten der Augustiner Mönche mehrten die Aufregung des Volks, einzelne Mönche verließen das Kloster und machten Anstalt, sich zu verheirathen. Der Gottesdienst in der Pfarrkirche wurde von Studenten unterbrochen, die Meßbücher weggetragen und die Priester mit Steinen geworfen. In

denjenigen Kirchen, wo der Meßgottesdienst gehalten werden sollte, mußte derselbe gänzlich unterbleiben; solchen Personen, die als Anhänger des alten Cultus bekannt waren, wie den Domherren, wurden die Fenster eingeworfen. Karlstadt versuchte zwar anfänglich die Gemüther zu beruhigen (durch einen Sendbrief: Erklärung des Wortes Pauli: „Ich bitte Euch, Brüder, daß ihr allesammt eine Meinung reden wollt“). Da indessen die auf's Neue versuchten Vermittlungen zwischen der Universität und den auf radikale Umänderung des Cultus hinwirkenden Eiferern theils an der Uneinigkeit der erstern, theils an der Unentschlossenheit des Kurfürsten scheiterten, betrat auch Karlstadt den Weg praktischer Reform. Es kam dazu noch eine schon lange vorher stattfindende, jetzt aber zu unheilbarem Bruch fortgeschrittene Mißhelligkeit mit den Domherrn, seinen Kollegen an der Stiftskirche. Diese waren meist Anhänger des alten Cultus, wogegen Karlstadt schon lange keine Messe gehalten hatte, sich dagegen von den übrigen hatte vertreten lassen. Er verfehlte dagegen nicht, in Predigten gegen die Messe zu eifern; die Domherrn klagten nun beim Kurfürsten über Karlstadt, und es erfolgte darauf von diesem ein strenges Verbot gegen jede Aenderung des Cultus. Jetzt brach der lange verhaltene ungestüme Eifer des Mannes in wilden Flammen aus, in täglichen Predigten bereitete er die Gemüther auf den entscheidenden Schritt vor, den er am Weihnachtsfest in der Stiftskirche selbst wirklich ausführte. Er erschien gleich nach der Predigt an dem Altar, las den Meßkanon bis zum Evangelium vor, ließ aber dann die folgenden Stellen, worin der Opferdienst der Messe enthalten ist, sammt der Elevation weg und theilte Brod und Wein ohne vorhergehende Beichte dem zahlreich anwesenden Volk mit den Worten aus, wie sie Christus bei der Einsetzung gebraucht. Außerdem kündigte er an, fortan die gebräuchliche Kleidung und andere Ceremonien abzuthun. Unmittelbar nach diesem das höchste Aufsehen erregenden Schritt verlobte er sich am 3. Weihnachtstage in Gegenwart der angesehensten Universitätslehrer mit der Tochter eines armen Edelmanns aus der Nähe von Wörlitz, Anna von Mochau, und traute auch einen Pfarrer mit seiner Köchin. Seiner eigenen Verheirathung, die am 20. Jan. 1522 erfolgte, gab er die größte Oeffentlichkeit, indem er die ganze Universität und den Rath dazu einlud, und eine Schrift zur Rechtfertigung seines Schrittes ausgehen ließ. Mitten in diesen aufregenden Ereignissen kamen die sogenannten Zwickauer Propheten nach Wittenberg. Sie vermehrten die Gährung der Gemüther, haben aber auf Karlstadt keinen bestimmenden Einfluß gehabt, da sie erschienen, als er mit seinen eigenmächtigen Reformen schon den Anfang gemacht hatte. Dagegen besaß Karlstadt einen nicht unbedeutenden Anhang in der Stadt, namentlich unter dem niedern Bürgerstande, wie denn sein Bruder Bäcker in der Stadt war (vgl. Förstemann, neue Mittheilungen III. 1837 und corpus reformatorum I. S. 521 u. 694). Durch diesen Einfluß gelang es ihm, von der Gemeinde in Wittenberg, worunter wahrscheinlich nur seine ihm treu gebliebenen Anhänger zu verstehen sind, einen gemeinschaftlich gefaßten Beschluß durchzusetzen, in welchem 6 Artikel dem Rathe vorgelegt waren, die nicht allein auf eine völlige Umänderung des Cultus, sondern zu gleicher Zeit auf eine soziale Sittenreform abzielten (vgl. Strobel, Miscellaneen literarischen Inhalts V, S. 128). Der Rath übersandte diese Artikel dem Kurfürsten, der von der Einführung solcher Ordnung abmahnte. Indessen war bei der Gährung der Gemüther und, da sich kein Mann von Autorität dem vordringenden Eifer Karlstadt's widersetzte, die eigenmächtige Durchführung weiterer Aenderungen natürlich. Am 24. Jan. 1522 gingen der Rath und die Universität zu Wittenberg auf eine von Karlstadt verfaßte Gemeindeordnung ein, welche die wesentlichen Forderungen der erwähnten Artikel in Betreff des Cultus und der damit zusammenhängenden bürgerlichen Reformen enthielt. Es war darin auf die Abschaffung der Mönche und eine an deren Stelle zu setzende Einrichtung des Armenwesens Bedacht genommen (vgl. Richter: die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, II, S. 484). Es ist diese Gemeindeordnung, wiewohl sie selbst in Wittenberg nie zur völligen Ausführung gekommen ist, dennoch als der erste Anfang einer von den evange-

lischen Prinzipien durchdrungenen, neuen Lebensgestalt von bleibendem Werth, wie denn auch Luther in seinen späteren Ordnungen auf der Grundlage dieses ersten Versuches weiter gebaut hat. Bis dahin war die Bewegung noch in den Schranken einer gewissen gesetzmäßigen Ordnung vor sich gegangen; denn wenn auch die Zustimmung des Kurfürsten noch fehlte, so war doch der Rath und die Universität für die Sache gewonnen worden. Bald aber hörte dieses Einverständniß auf, indem Karlstadt mit seiner gewöhnlichen Heftigkeit auf einem Punkt bestand, in welchem ihm die übrigen nicht folgen wollten. Dieß war nämlich die Abschaffung der Bilderverehrung. Indem Karlstadt von der unbedingten Geltung des Dekalogs ausging, ward es ihm leicht, hierin ein absolutes Verbot der Bilderverehrung zu finden; seine den alttestamentlichen und neutestamentlichen Standpunkt vermischende Richtung begünstigte die Stellung, die er zu dieser Frage einnahm. Schon in den ersten Anfängen seiner praktischen Reformen hatte er den Gegenstand berührt, ohne indeß damit durchzudringen. In wiederholten Disputationen vertheidigte er seinen Grundsatz, und schrieb endlich am 27. Jan. eine eigene Schrift „von Abthuung der Bilder, und daß kein Bettler unter den Christen seyn soll“, zur Vertheidigung des Bildersturmes und seiner neuen kirchlichen Armenpflege. In dieser Schrift verwirft er mit stürmischem Eifer den Bilder- und Heiligendienst. Es läßt sich denken, daß seine fast täglich gehaltenen Predigten, wobei ihn der genannte Gabriel Didymus und der Knabenschulmeister Georg More auf's Kräftigste unterstützten, das Volk allmählig fanatisiren mußten. Hierüber geriethen alle besonnenen und ängstlichen Gemüther in steigende Besorgniß, namentlich war es Melanchthon, welcher schon an sich jenen Cultusveränderungen nur unwillig zustimmend jetzt in privaten Ermahnungen zur Mäßigung und in offiziellen Schreiben an die Räthe des Kurfürsten seinem beängstigten Gemüthe Luft machte. Die gütlichen Vermittlungen, welche von Seiten des Kurfürsten bei Karlstadt gemacht wurden, reizten diesen nur zu um so heftigerem Widerspruch, wobei freilich der Umstand ihm sehr zu Statten kam, daß die Domherrn an der Stiftskirche auch den billigsten Vorstellungen zur Aenderung jedes Gehör versagten. So konnte denn auch eine zu Eulenburg am 13. Febr. zwischen Kommissären des Kurfürsten und Deputirten der Universität und des Capitels vorgenommene Verhandlung zu keinem befriedigenden Abschluß gelangen, wiewohl die ersteren mehr zugestanden, als der Kurfürst nachher zu bewilligen für gut fand. So ging denn Karlstadt unmittelbar darauf in seinen aufreizenden Predigten ungestört fort, und verlangte namentlich im Gegensatz gegen die ausschließliche Bevorrechtung des geistlichen Standes, daß jeder Hausvater das Wort Gottes seine Kinder lehren möchte. Dabei verachtete er die menschliche Wissenschaft und Gelehrsamkeit, und veranlaßte den von ihm gewonnenen Knabenschullehrer More, die Schule aufzugeben. Ende Februar war in Wittenberg die Unordnung und Gährung so weit gestiegen, daß die Universität in Gefahr war, in gänzliche Auflösung zu gerathen. Klagen benachbarter Fürsten, wie Georgs von Sachsen und des Bischofs zu Meißen vor dem Reichsregiment zu Nürnberg forderten den Kurfürsten dringend zur Abstellung dieser Unordnungen auf. Nur zögerte dieser immer entscheidende Schritte zu thun. Da war es allein Luther, der durch sein Erscheinen und kräftiges Auftreten die gefährliche Wendung der Reformation zum Guten lenkte. Zwar anfänglich billigte er brieflich die eingetretenen Veränderungen, wie die Abstellung der Messe durch die Augustiner und die Verheirathung Karlstadt's (vgl. Briefe Luth. von de Wette II, S. 123). Als er aber nähere Kunde über die Wittenberger Vorgänge erhielt, und er dringend um seine Rückkehr ersucht wurde, tadelte er den stürmischen, gewaltthätigen Eifer, mit welchem Karlstadt ohne Rücksicht auf die Schwachen und ohne Beobachtung der rechten Ordnung äußere Dinge zur Hauptsache gemacht habe und kündigte auch in einem Briefe an den Kurfürsten seine baldige Erscheinung in Wittenberg an. Bekannt ist, wie er am 6. März angelangt, in kurzer Zeit durch die Gewalt seiner alle Gemüther hinreißenden Beredtsamkeit den Sturm beschwor und die Ruhe wiederherstellte.

Karlstadt mußte zu seiner Beschämung erfahren, daß Luthers Einfluß viel größer

war, als der seinige. Die meisten Einrichtungen, die er mit Zustimmung fast der ganzen Stadt getroffen hatte, wurden in kurzer Zeit von Luther wieder aufgehoben, ohne daß sich Widerspruch dagegen erhob, ja der eifrigste seiner Parteigenossen, Gabriel Didymus, bereute aufrichtig, was er in Uebereilung gethan, und trat entschieden auf Luthers Seite über. Sein Stolz war auf's Tiefste gekränkt; er suchte seinen Empfindungen in Schriften Luft zu machen, wurde aber daran durch das Einschreiten der Universität gehindert (vgl. corpus reformatorum I. S. 570 und 572). Luther, die Empfindlichkeit des eiteln Mannes kennend, behandelte ihn mit Zartsinn und Schonung, und so gelang es für eine kurze Zeit, das äußere gute Vernehmen zwischen Karlstadt und den Wittenbergern zu erhalten*). Luther selbst sprach sich nicht prinzipiell gegen die von Karlstadt getroffenen Neuerungen aus, er tadelte nur die unzeitige Eile, mit der sie vorgenommen waren, schien also dem Gedanken Raum zu geben, daß er selbst später auf die Wiedereinführung derselben Bedacht nehmen würde. Karlstadt blieb auch während des Jahres 1522 bis 23 in Wittenberg, hielt Vorlesungen, die zahlreich besucht wurden, und verwaltete das Amt des Decans der theologischen Facultät. Aber der Groll in seinem Herzen hatte zu tiefe Wurzeln geschlagen und eine solche Entfremdung von seinen bisherigen Freunden hervorgebracht, daß es an Gelegenheit nicht fehlte, denselben zum Ausbruch zu bringen. Aus seinem bisherigen Leben in den gelehrten Kreisen zog er sich immer mehr in andere Verhältnisse zurück, wo er hoffen konnte, die so kläglich begonnene Laufbahn eines Reformators besser durchführen zu können. Verderblich wurde für ihn der Umgang mit Thomas Münzer, mit dem er wahrscheinlich schon zu Ende 1521, als dieser mit den Zwickauer Propheten nach Wittenberg gekommen war, in Berührung getreten. Die gleiche Richtung beider Männer auf radikalen Umsturz der bisherigen Verhältnisse und die Beschäftigung beider mit der deutschen Mystik mußte einen natürlichen Anschließungspunkt abgeben. Da man in Wittenberg Karlstadt mit Mißtrauen betrachtete, so ging er häufig auf das Gut seines Schwiegervaters und erwarb sich in der Nähe davon selbst ein Bauerngut. Seine Vorlesungen hielt er unregelmäßig, um so mehr aber trat er in lebhafte Correspondenz mit Thomas Münzer (vgl. Seidemann: Thomas Münzer S. 127). Auch in Wittenberg selbst gab er einmal Gelegenheit, zu zeigen, daß seine früheren Grundsätze, wenn er sie auch nicht mehr so offen kund gab, dennoch in ihm lebten. Am 3. Februar 1523 hatte er als Dekan zwei junge Männer zu Doctoren der Theologie zu promoviren; er erklärte dabei öffentlich, mit Berufung auf Matth. 23, 8, die Ertheilung akademischer Grade für unchristlich und, daß er selbst dies fortan nie mehr thun werde (vgl. liber decanorum facultatis theologiae academiae Wittenbergensis ed. *Förstemann* S. 28). Während der Zeit hat er keine Schrift herausgegeben, was um so mehr auffällt, da früher fast in jeder Woche eine Druckschrift von ihm erschien. Kaum war aber das Wintersemester 1522—23 vorüber, so erscheinen eine zahlreiche Menge ascetisch-mystischer Schriften von ihm, welche bezeugen, wie sehr er in dieser Zeit in der Entwicklung seiner schon früher vorhandenen mystischen Richtung begriffen war. Er verließ auch ganz Wittenberg und hatte seinen gewöhnlichen Wohnort auf dem von ihm erworbenen Landgute, wobei er jedoch ab und zu noch in Wittenberg sich sehen ließ und thätig war. Er nannte sich von nun an ein neuer Laie und gab damit seine akademische Wirksamkeit und seinen Anspruch auf sein Doctorat auf. Auf dem Lande kleidete er sich wie ein Bauer, ließ sich Nachbar Andres nennen und verkehrte mit den Bauern, als wenn er ihresgleichen wäre. In der kurzen Zeit vom März 1523 bis zum Ende dieses Jahres fällt eine außerordentliche literarische Fruchtbarkeit Karlstadt's, nicht weniger als neun Schriften sind aus dieser Zeit bekannt, darunter einige von bedeutendem Umfang (vgl. über diese Schriften Jäger S. 300—406. Erbkam, Geschichte der protestantischen Secten S. 221). Als die bedeutendsten unter diesen Schriften sind anzusehen: „Von

*) So finden wir denn, daß Luther in einem Briefe an Speratus vom 16. Mai 1522, diesem einen von Karlstadt ihm aufgetragenen Gruß meldet (vgl. Luther's Briefe VI, 34).

Mannichfaltigkeit des einfältigen, einigen Willens Gottes," und "was gesagt ist, sich gelassen und was das Wort Gelassenheit bedeutet." Man erkennt hierin die weitere Durchführung der schon früher von ihm ausgesprochenen mystischen Grundsätze von der absoluten Passivität des menschlichen Willens Gott gegenüber, wobei ihn die Frage von der Prädestination und dem Zustand der abgeschiedenen Seelen am meisten beschäftigte.

Diese mehr nach innen gerichtete mystisch-ascetische Wirksamkeit machte bald einer andern, unmittelbar praktischen ein Ende, in welche er durch die gährenden Verhältnisse seiner Zeit hineingerissen wurde. Es beginnt jetzt die verhängnißvolle Zeit seines Aufenthaltes in Orlamünde (im jetzigen Herzogthum Sachsen-Altenburg). Die Pfarre in Orlamünde war dem Allerheiligenstift zu Wittenberg als geistliches Lehen zugewiesen, und speziell mit dem Archidiakonat in der Art verbunden, daß der Archidiakon an der Stiftskirche zugleich als Pastor zu Orlamünde galt, den bedeutendsten Theil seiner Einkünfte von daher bezog, und wenn er auch natürlich das Amt nicht selbst verwalten konnte, sondern durch einen Vicarius (conventor) verwalten ließ, vermöge dieses Verhältnisses doch immer auf die Verwaltung des Pfarramtes einen bedeutenden Einfluß übte. So war denn Karlstadt als Archidiakonus den Bürgern von Orlamünde wohl bekannt, wie er denn auch mannichfache Gelegenheit gehabt hatte, mit ihnen zu verkehren. Auf diese Pfarre richtete nun Karlstadt sein Auge um so mehr, da der bisherige Verweser derselben, der Magister Konrad Glitzsch, mit der Bürgerschaft wegen Bezahlung der Zehnten in Streit gerathen war und auch sonst sich mancherlei Ungebührlichkeiten hatte zu Schulden kommen lassen. Schon zu Pfingsten 1523 hatte sich Karlstadt nach Orlamünde begeben und in Folge dessen war ein Schreiben des Raths von Orlamünde bei dem Bruder des Kurfürsten, dem Herzog Johann eingegangen, mit der Bitte, daß ihnen "der rechte Pfarrer, der achtbare hochgelahrte Dr. Karlstadt" auf ein oder zwei Jahre gelassen werden möge (vgl. Mittheilungen der Geschichts- und Alterthumsforschenden Gesellschaft des Osterlandes IV, Altenburg 1854, Seite 61*). Gleichzeitig wendete sich Karlstadt mit derselben Bitte an den Herzog und begründet sie durch die bedrängte Lage, in welcher er sich in Armuth und Noth in Wittenberg befände. Er wollte dann, wenn man ihn nach zwei Jahren nicht brauchbar fände, mit einem Bauers- oder Bürgersgute in der Nähe sich versehen und von seiner Hände Arbeit leben. Der Herzog befürwortete diese Bitte bei dem Kurfürsten und dieser war auch bereit, sie zu erfüllen unter der Bedingung, daß er sein Archidiakonat in Wittenberg förmlich aufgebe, und der bisherige Conventor in Orlamünde seine Zustimmung dazu ertheile. Beide Bedingungen erfüllte aber Karlstadt nicht. Sein Archidiakonat wollte er nicht fahren lassen, vielleicht in der Hoffnung, daß ihm künftig einmal bei veränderten Zeitumständen die Stelle von Nutzen seyn könnte; ebenso wenig dachte er daran, mit Glitzsch sich abzufinden. Vielmehr reiste er häufig nach Orlamünde, predigte dort, gewann die Gemeinde für sich und nahm ohne Widerstand von den Pfarräckern und den Einkünften der Stelle Besitz. Während der Zeit hatte Münzer in Alstädt einen sicheren Wirkungskreis gefunden; er setzte dort die schon längst ausgesprochenen radikalen Veränderungen des Gottesdienstes mit leichter Mühe durch, unterstützt von einer ihm willig anhängenden Gemeinde. Ebenso wurden in andern süddeutschen Städten die gewaltsamen Reformen des Gottesdienstes, wie sie Karlstadt in Wittenberg versucht hatte, vorgenommen. Alle diese Umstände mußten Karlstadt den Gedanken nahe legen, daß für ihn noch einmal der Zeitpunkt kommen würde, wo er als der eigentliche kühne Reformator Deutschlands den Ton angeben könnte. Als daher gegen Ende des Jahres 1523 die Orlamünder an ihn die förmliche Aufforderung richteten, das erledigte Pfarramt anzunehmen, weigerte er sich zwar anfangs dem Rufe Folge zu leisten, weil er, wie er sagte, in sich noch nicht die rechten Kennzeichen des innern Berufs fühle,

---

*) Der Verfasser dieses Aufsatzes, Herr Appellationsgerichtsrath Dr. Hase in Altenburg, hat Gelegenheit gehabt, das Großherzogliche Archiv zu Weimar einzusehen, und theilt daraus eine Menge werthvoller Urkunden über den Aufenthalt Karlstadt's in Orlamünde mit.

nahm aber doch schließlich das Amt an, und gab eine öffentliche Schrift zur Rechtfertigung seines Schrittes heraus („Ursachen daß Andres Karolstadt eine Zeit stillgeschwiegen, vor rechter unbetrüglicher Berufung.“ Jena 1523). Kaum war er dort, so griff er auch in einer Schrift (von dem Priesterthume und Opfer Christi. Jena 1523 am 29. Dezember) Luthern an, ohne ihn indessen namentlich zu nennen, indem er sich auf die Polemik gegen die Meßopferidee beschränkt (vgl. Jäger S. 381). Auch in Orlamünde begann Karlstadt seine Thätigkeit mit der Herstellung der von allen papistischen Ceremonien gereinigten Cultusform und ward dabei von der Gemeinde auf's Eifrigste unterstützt. Es wurden alle Bilder aus der Pfarrkirche entfernt, selbst der Altar nicht geduldet, die Kindertaufe ward abgeschafft, das Abendmahl ohne Beichte und ohne Elevation der Hostie gefeiert. An die Stelle des Meßgewandes trat eine einfache bäuerliche Kleidung und die lateinische Sprache wurde überall durch die deutsche ersetzt. In ähnlicher Art verfuhr man in dem benachbarten Kahla, woselbst ein werthvolles Steinbild, das Christus im Oelgarten vorstellte, fast ganz zerstört wurde; noch Luther, als er im August dieses Jahres nach Kahla kam, fand in der Kirche auf dem Predigtstuhle die Stücke eines zerbrochenen Crucifixes (vgl. Matthesius, Historien von Dr. M. Luther, Anfang, Lehre, Leben u. s. w. V.). Es war überhaupt der Geist aufrührerischer und fanatischer Schwärmerei in einem großen Theil Thüringens verbreitet und Karlstadt gehörte zu denjenigen, die denselben durch zahlreiche Schriften nährten. Münzer unterstützte ihn und verband damit weiter gehende Plane zum Umsturz der bürgerlichen Ordnung. Da das Nürnberger Reichsregiment eine strenge Censur aller Druckschriften angeordnet hatte, so hatte Karlstadt in Verbindung mit seinen Freunden in Jena eine Winkeldruckerei eingerichtet, von wo aus die zahlreichen Flugschriften verbreitet wurden. Die erste Schrift, welche in dem Geiste stürmischen Eifers verfaßt, Karlstadts veränderte Stellung ausspricht, ist die unter dem Titel „ob man gemach fahren und die Aergernisse der Schwachen verschonen soll in Sachen, so Gottes Willen angehen“ 1524 (abgedruckt in Füßlin's Beiträgen zur Historie der Kirchenreformations-Geschichte, Zürich 1741 I. S. 57). An die Stelle der fast zaghaften Aengstlichkeit, die in den frühern mystischen Schriften sich kund gibt, tritt hier der wildeste Fanatismus hervor. Er geht dabei auf die Luther'schen Gründe wegen der Rücksichtsnahme auf die schwachen Gewissen ein, sucht sie abzuweisen und dringt auf die rücksichtsloseste Durchführung aller als göttlich erkannten Gebote, namentlich der Abthuung der Bilder. Sein Grundsatz ist: „wo Christen herrschen, da sollen sie keine Obrigkeit ansehen, sondern frei von sich umhauen und niederwerfen, das wider Gott ist, auch ohne Predigen.“ Zugleich vertheidigt er den Grundsatz, „daß eine jegliche Gemeinde, sie sey klein oder groß, für sich sehen soll, daß sie recht und wohl thue und auf Niemands warten.“ Ein anderer Punkt, mit welchem Karlstadt Luther entgegentrat, war die Beichte. Er behandelt ihn in der Schrift: „Ob die Ohrenbeichte oder der Glaube allein oder was den Menschen zu würdiger Empfahung des heiligen Sacraments geschickt mache. 1524“. Er verwirft hier die dem Abendmahlsgenuß vorhergehende Beichte, indem im Abendmahl selbst schon die Sündenvergebung mitgetheilt werde und also eine vorhergehende Absolution keinen Sinn habe. Es kommt hier schon, wenn auch nur verdeckt, die Erklärung der Einsetzungsworte vor, wonach Christus mit den Worten: „dieß ist mein Leib“, nicht auf das Brod, sondern auf sich selbst gedeutet habe. Ebenso hat sich ihm unvermerkt der Begriff des Zeichens im Sakrament, worunter er früher übereinstimmend mit Luther Brod und Leib Christi verstanden hatte, dahin verändert, daß es bloß das Brod bezeichnet. Die Folge dieses Treibens war diese, daß er Orlamünde verlassen mußte und selbst sein Archidiakonat in Wittenberg verlor, im Jahr 1524, wozu Luther wesentlich mitwirkte. Zu beachten ist, daß er in die aufrührerischen Plane Th. Münzers nicht eingegangen war, wie man ihn beschuldigte*). Von nun an beginnt sein

*) Darauf bezieht sich das bekannte Gespräch mit Luther in Jena, L. W. Walch XV, S. 2433; Mittheilungen S. 118.

unstetes Wanderleben. In Basel ließ er eine Anzahl Schriften über das Abendmahl drucken; aber der Rath bestrafte die Drucker und Karlstadt mußte die Stadt verlassen; er begab sich wieder nach Rothenburg an der Tauber, wo er schon früher gewesen war. Ueberall gab er Luther als Urheber seines Schicksales an.

In jener so eben angeführten Schrift, so wie in einigen früheren, trat er direkt gegen Luther auf. Die erste in dieser Richtung aber noch schüchtern gehaltene Schrift führt den Titel: „Ob man mit h. Schrift erweisen möge, daß Christus mit Leib, Blut und Seele im Sakrament sey." In derselben bekämpft er die gewöhnliche Kirchenlehre vom Abendmahl theils dadurch, daß der Priester nicht die Macht habe, den Leib Christi in's Brod zu bringen, theils dadurch, daß das Abendmahl als das Testament Christi zu gleicher Zeit seinen Tod in sich schließe und dieser doch nicht könne im Abendmahl, sondern nur am Kreuz geschehen seyn. Schon hier kömmt jene wunderliche Exegese der Einsetzungsworte vor, mit der noch seltsameren Begründung aus dem großen Anfangsbuchstaben und dem genus des Wortes τοῦτο (vgl. die weiteren Auszüge aus der Schrift bei Jäger S. 429 u. ff.). In den folgenden Schriften (Auslegung dieser Worte Christi: das ist mein Leib u. s. w. in der Verbannung geschrieben; von dem widerchristlichen Mißbrauch des Herrn Brod und Kelch Walch XX. S. 138; wider die alte und neu papistische Messe Walch XX. S. 2872; Gesprächbüchlein Walch XX. S. 141) wiederholt er seine früheren Argumente, in welchen einerseits die Scheidung von Christi Leib und dem sinnlichen Zeichen des Abendmahls, andererseits die Behauptung von der einzigen Bedeutung des wirklichen Todes Christi am Kreuz die Hauptgesichtspunkte seiner Polemik bilden. Uebereinstimmend mit seinen mystischen Prinzipien betont er indessen den Gedanken des Gedächtnisses Christi und erweitert denselben zu der Vorstellung eines inbrünstigen sehnsüchtigen Verlangens nach der Erlösung durch Christum. Sobald Luther von diesen Schriften Karlstadts Kunde erhielt, säumte er nicht, zunächst einen Warnungsbrief an die Straßburger als Antwort auf ihr Schreiben, worin sie sich milde über Karlstadt's Abendmahlslehre aussprechen, zu geben (vom 15. December 1524 de Wette II. S. 574). Im Januar 1525 schrieb er sodann seine berühmte Schrift: „Wider die himmlischen Propheten", in welcher er mit der ganzen Gewalt seines von höchster Begeisterung erfüllten Geistes das Treiben Karlstadt's an's Licht zieht und den innern Zusammenhang seiner verkehrten Handlungen mit dem Prinzipe einer ungesunden Mystik nachweist. Noch ehe Karlstadt diese für ihn fast vernichtende Schrift erhalten, hatte er sich gedrungen gefühlt, einen neuen Schritt zur Aussöhnung mit Luther zu versuchen, aber vergebens. Karlstadt dadurch gereizt, überließ sich nun um so mehr seinem heftigen Zorn, in welchem er auf Luther's Schrift in mehreren Streitschriften antwortete (Erklärung des 10. Kap. 1 Kor. vom 27. Februar 1525; von dem Alten und Neuen Testamente vom 16. März 1525; endlich Anzeige etlicher Hauptartikel christlicher Lehre, in welcher Dr. Luther Andresen Karolstadt durch falsche Nachrede verdächtig macht). Die letztere Schrift ist eine ausführliche Vertheidigung seines ganzen Standpunktes und ist dadurch besonders lehrreich (vgl. die ausführlichen Auszüge daraus bei Jäger S. 467). Indessen bedrohte der nun in Rothenburg ausbrechende Bauernkrieg Karlstadt mit neuen Gefahren. Auch dort war er vermuthlich in der ehrgeizigen Absicht, ein einflußreiches Parteihaupt zu werden, in die nächste Berührung mit den Bauern getreten. Zuerst hatte er auf offenem Markt am Ostermontage gepredigt und zum Bildersturm aufgefordert, dann hatte er aus Rothenburg flüchten müssen und manche Unbill von den räuberischen Horden erlitten, nichtsdestoweniger war er dann wiederum am 1. Juni 1525 auf dem Landtag der Bauern in Schweinfurt gewesen, vielleicht um daselbst die Rolle eines Vermittlers zu spielen (vgl. Köhler, Beiträge I. S. 1209; Lehmus: de Karolstadti mora Rothenburgica patriae perniciosissima, Rothenburg 1777; uberior morae Karolstadii Rothenburgicae descriptio etc. ibid. 1780 und Bensen: Geschichte des Bauernkrieges in Ostfranken 1840 S. 78 ff.). Die Bauern scheinen indessen seinem Karakter gemißtraut zu haben und er kam unter ihnen in die größte Lebensgefahr. Da ward sein Stolz ge=

brochen, und er wendete sich, wie er es schon früher gethan hatte, an Luther, ihn um seine Verwendung beim Kurfürsten von Sachsen bittend. Zugleich schrieb er am 24. Juni 1525 eine „Entschuldigung des falschen Namens der Aufruhr, so ihm ist mit Unrecht aufgelegt worden.“ Er weist darin von Neuem jede Verbindung mit dem aufrührerischen Münzer zurück und sucht auch seine Betheiligung an dem Bauernkriege in Franken zu entschuldigen, wiewohl er selbst gesteht, daß er darin nicht ohne Sünde sey. Luther gab diese Schrift mit einer Vorrede heraus, wie es Karlstadt gewünscht hatte, verlangte nun aber auch einen Widerruf seiner irrigen Lehre. Auch dazu ließ sich Karlstadt bereit finden, er schrieb am 25. Juli seine „Erklärung, wie Karlstadt seine Lehre von dem hochwürdigen Sakramente und andere achtet und geachtet haben will“ (Walch XX. p. 409). Wie wohl hierin kein förmlicher Widerruf enthalten ist, indem er sich damit begnügt, zu erklären, daß er mit seiner Lehre nichts Sicheres habe aufstellen wollen und sich gern belehren lasse, so war dies doch Luthern genügend. Er nahm die Schrift an und veröffentlichte sie mit einer Vorrede. Nun vermittelte Luther auch seine Rückkehr nach Sachsen, die gegen Ende September 1525 erfolgte. Er hatte zwar gehofft, wieder in sein Lehramt in Wittenberg eingesetzt zu werden, indessen ging man nicht darauf ein; er mußte noch einmal einen ausdrücklichen Widerruf an den Kurfürsten leisten und erhielt dann die Erlaubniß, in der Nähe von Wittenberg zu wohnen. Doch ward er unter strenge Aufsicht gestellt und mußte versprechen, Nichts ferner zu schreiben. Er wohnte zuerst in dem Dorfe Segvena, wo er im Februar 1526 bei der Taufe seines Sohnes Luther, Jonas und Melanchthon als Gäste bei sich sah (vgl. Luther's Briefe III. 94). Gegen Ende Novembers 1526 wurde ihm auf seine Bitte gestattet, in dem Städtchen Kemberg zu wohnen, weil er auf den Dörfern wegen der „Bauernbosheit“ nicht bleiben könne (Luther's Briefe III. S. 137). Hier in Kemberg führte er ein höchst kümmerliches Leben. Ohne Amt und Brod mußte er sich durch einen Handel mit Lebensmitteln, Pfefferkuchen, Branntwein und Bier ernähren; seine Noth war so groß, daß er seine hebräische Bibel verkaufen mußte. Während der Zeit war der Streit Luther's mit Zwingli und den Schweizern über das Abendmahl ausgebrochen und ohne Zweifel fühlte sich Karlstadt in dem Gedanken geschmeichelt, daß er die erste Veranlassung zu demselben gewesen war. Um so weniger konnte er sich von Luther widerlegt finden, als er in der Schweiz und Straßburg Patrone fand, die seinen Grundgedanken besser, als er selbst, zu vertheidigen verstanden. Durch diese Vorgänge angeregt, versuchte Karlstadt von Neuem eine Aenderung seiner Lage herbeizuführen. Gegen Ende des Jahres 1527 wendete er sich an den Kurfürsten mit der Bitte, seine Lehre noch einmal vorbringen zu dürfen, und als ihm das gestattet worden, schrieb er an den Kanzler Brück eine ausführliche Darlegung derselben. Diese wurde Luther'n zur Begutachtung mitgetheilt, und derselbe versuchte in einer ausführlichen Antwort die Bedenken Karlstadt's zu widerlegen. Luther gab diesen Brief heraus und reizte dadurch nur noch mehr den Unwillen Karlstadt's. Er wiederholte ähnliche Anfragen bei Luther, offenbar in der Absicht, sich an ihm zu rächen. Zu gleicher Zeit suchte er die ihm verbotene Correspondenz mit gleichgesinnten Freunden fortzusetzen, namentlich waren es die beiden Schlesier Caspar Schwenkfeldt und Valentin Krautwald, in einer ähnlichen mystischen Richtung befangen, mit welchen Karlstadt heimliche Briefe wechselte, in denen er Luthers Tyrannei beklagt, seine eigene traurige Lage schildert und von Schriften redet, die er zu schreiben vorhabe; diese Correspondenz ward entdeckt und Luther brach nun völlig mit ihm. Im August 1528 schrieb Karlstadt an Brück und nahm seinen früheren Widerruf zurück; immer über Luther's Feindschaft klagend. Während Luther nun auf Maßregeln zur strengeren Beaufsichtigung des unruhigen Mannes antrug, hatte sich Karlstadt heimlich aus der ihm so drückenden Nähe Wittenberg's entfernt (Ende 1528). Erst im April 1529 erfährt man aus Luther's Briefen, daß Karlstadt in Holstein sich aufhalte (vgl. Briefe de Wette III, 442). Vielleicht hatten frühere Verbindungen von seinem Kopenhagener Aufenthalte her ihn dahin gelockt; indessen seines Bleibens dort war nicht lange, indem der Statthalter von Holstein den

um diese Zeit in Hamburg weilenden Bugenhagen nach Holstein berief, um mit Karlstadt zu disputiren. Karlstadt wartete diese Gelegenheit zum öffentlichen Auftreten nicht ab, sondern zog nach Ostfriesland, wo damals eine Freistatt für alle verschiedenen religiösen Parteien der Zeit geschaffen war und namentlich auch die Wiedertäufer sich zahlreich eingefunden hatten. Hier hatte er anfänglich großen Einfluß erlangt und schien dauernden Aufenthalt daselbst nehmen zu wollen: denn er lud seine Frau dorthin ein. (Luther's Briefe III. S. 451.) Der Landadel schloß sich ihm an, ganze Gemeinden traten zu seiner Lehre über und namentlich unterstützte ihn der Häuptling Ulrich von Oldersum. Nichtsdestoweniger war auch dort seines Bleibens nicht lange; schon im Juli 1529 dachte er wieder an eine Rückkehr nach Sachsen und schrieb dieserhalb Briefe dahin. Indessen gelangte zu ihm die Kunde von dem durch den Landgrafen Philipp von Hessen veranstalteten Religionsgespräch zu Marburg zwischen Luthern und den Schweizern. Da er hoffte, dort Freunde und Patrone zu finden, so wendete er sich in einem demüthig bittenden Briefe an den Landgrafen (vom 19. August 1529), um zur Theilnahme an dem Colloquium zugelassen zu werden (Neudecker, Urkunden S. 127; Schmitt, das Religionsgespräch zu Marburg S. 75). Der Landgraf machte indessen die Gewährung seiner Bitte von der Beistimmung Luther's abhängig und damit war die Ablehnung entschieden. Von Neuem hierüber entrüstet schrieb er an Oekolampad in Basel, diesem Luther's schmähliche Behandlung klagend und zu gleicher Zeit allerlei Verläumdungen über Luther aussprechend (Zwingli: opera VIII. 2, S. 394). Mittlerweile war durch die steigenden Unruhen das Bedürfniß nach kirchlicher Ordnung in Ostfriesland rege geworden. Der Graf Enno II. sah sich nach Schutz beim Kurfürsten von Sachsen und bei Luther um, und so gelang es denn, im Anfang des Jahres 1530 ein strenges Edikt gegen die Sekten zu erlassen. Dies nöthigte Karlstadt, das Land zu verlassen. Er wendete sich nun zunächst nach Straßburg (Anfang 1530), und als er die Absicht zeigte, von dort nach der Schweiz zu gehen, suchten Zwingli und Oekolampad ihn dort zu erhalten. Indessen den Straßburgern war die Gegenwart dieses in so üblem Rufe stehenden Mannes unbequem; sie suchten demnach ihn in der Schweiz unterzubringen. Bucer namentlich war es, der sich seiner mit dem lebhaftesten Eifer annahm und ihn dem Zwingli auf's Dringendste empfahl. Sein Empfehlungsschreiben ist abgedruckt in Hottinger: historiae ecclesiasticae N. T. tom. VIII. sec. XVI. p. IV. Tiguri 1667 p. 252. Die gemeinschaftliche Erfahrung von Luther's Heftigkeit in dem Abendmahlsstreite, welche damals durch Melanchthon's Schrift der sententiae veterum de coena Domini, in welcher Karlstadt besonders angegriffen war, von Neuem auflebte, verursachte, daß die Schweizer, Oekolampad sowohl wie Zwingli sich des, wie ihnen schien, ungerecht vertriebenen Flüchtlings freundschaftlich annahmen. So reiste Karlstadt über Basel nach Zürich und ward darauf bald durch Zwingli's Einfluß als Diakon am Spital angestellt. Da man aber seine Predigten wegen der sächsischen Aussprache nicht gern hörte, so wurde ihm schon im Sommer 1531 die Pfarrstelle Altstätten im Rheinthale anvertraut (vgl. Hottinger, Helvetische Kirchengeschichte III. S. 539). Auch dort indessen war seines Bleibens nicht lange. Der unglückliche Ausgang des Krieges zwischen Zürich und den katholischen Kantonen machte der katholischen Reaktion Bahn, und er mußte aus Altstätten im Jahre 1532 wieder flüchten. Er begab sich nach Zürich und ward dort wiederum als Prediger angestellt und genoß allgemeine Achtung. Im Jahre 1534 war in Basel durch den Abgang der Theologen Paul Phrygio und Simon Grynäus nach Württemberg der Wunsch entstanden, die dortige Universität durch Berufung gelehrter Männer zu heben. Man wollte Anfangs Leo Judä aus Zürich dorthin berufen. Als dies mißlang, richtete man seine Blicke auf Karlstadt, der von Bullinger in Zürich als sehr passend empfohlen wurde. Anfangs wollte der Rath in Zürich Karlstadt nicht entlassen und verbesserte ihm auch sein Einkommen nicht unbeträchtlich. Als indessen die Baseler ihre dringenden Bitten wiederholten, fühlte sich Karlstadt bewogen, ihnen zu folgen. So kam er im Anfange des Jahres 1534 als theologischer Professor und Pfarrer an der St. Peterskirche

nach Basel. Hier blieb er bis an sein Lebensende und erwarb sich bald nicht geringen Einfluß. Aber sein Karakter zeigt sich auch hier ebenso unlauter und unzuverlässig, wie in seinen früheren Stellungen. Zwar seine Ansichten hatte er wesentlich geändert: denn während er früher akademische Grade als unchristlich verwarf, vertheidigte er jetzt bei seiner ersten Disputation das Gegentheil; ja er wurde bald aus diesem Grunde in sehr widerwärtige Streitigkeiten mit demjenigen Manne verwickelt, der am meisten dazu beigetragen hatte, ihn nach Basel zu berufen, nämlich Oswald Myconius, Antistes der Basel'schen Kirche. Es war damals bei der Reorganisation der Universität der schon längst vorhandene Zwiespalt zwischen der humanistischen und kirchlichen Richtung von Neuem hervorgetreten; jene verlangte, um der Geistlichkeit entgegenzuwirken, daß jeder Geistliche einen akademischen Grad annehmen müsse. In diesem Streite stellte sich Karlstadt entschieden auf die Seite der Humanisten und wußte durch Schmeicheleien und Aufhetzungen jeder Art dem die kirchliche Richtung vertretenden Myconius entgegen zu treten. Da sich dabei zu gleicher Zeit die Opposition der weltlich gesinnten Laien gegen eine strengere Kirchenzucht geltend machte, so ist um so mehr das Benehmen Karlstadt's im Widerspruche mit seinen früheren Grundsätzen und ein Beweis seiner unlautern Denkungsart (vgl. hierüber Kirchhofer: Oswald Myconius S. 153, ferner 316—334). Nichtsdestoweniger war Karlstadt ein angesehenes Mitglied der Basel'schen Kirche, bei den Verhandlungen, welche unter dem Einflusse Bucer's zur Vereinigung mit Luther betrieben wurden, vielfach zu Rathe gezogen (vgl. Kirchhofer S. 215, 227, 266—310; Heß, Lebensgeschichte Bullinger's I. S. 214). Endlich im Jahre 1541 am Weihnachtstage ward Karlstadt das Opfer der damals in Basel mit großer Heftigkeit wüthenden Pest. Er starb nach kurzem Krankenlager und bald nach seinem Tode entstand das Gerücht von einem ihn überall verfolgenden Dämon, der selbst in der Kirche mit ihm Spuk getrieben und ihn so geängstigt habe, daß er auf der Stelle krank geworden und nach sechs Tagen gestorben (vgl. hierüber Kirchhofer S. 332 und Füßlin: Andreas Bodenstein's, sonst Karlstadt genannt, Lebensgeschichte S. 113 ff.; Corp. Ref. IV. 784; Luth. Br. V. 435, 452, 463; Hottinger, Helv. Kirchengesch. III. 748; *Verpoorten*, sacra analecta Coburg. 1708 p. 3. 119).

So endete dieser unruhige und in sich uneinige Mann, in welchem verschiedene Richtungen der Zeit in ungeordneter Gährung durcheinander lagen und niemals zur rechten Harmonie kamen. Nichtsdestoweniger ist er ein Mann von origineller Begabung, nicht ohne Tiefsinn und richtige Einsicht in die Consequenzen einzelner Lehrpunkte. Sein Karakter aber ist von Anfang seines öffentlichen Auftretens bis zum Ende seines Lebens zweideutig und unlauter. Im Unglück verzagt und demüthig, war er im Glück hochmüthig und zankfüchtig; sein Ehrgeiz trieb ihn überall dahin, eine erste Rolle zu spielen, und wenn er es nicht auf dem geraden Wege konnte, verschmähte er nicht Umwege und schmeichelnde Einwirkung auf das Volk. Wenn auch Luther ihm im Einzelnen Unrecht gethan, so hat er ihn doch im Ganzen richtig erkannt und beurtheilt (vgl. noch sein Urtheil über ihn bei Schelhorn: Ergötzlichkeiten III. S. 2087). Das Leben Karlstadt's ist oft beschrieben, doch selten mit Genauigkeit. Die bedeutendsten Arbeiten sind; *Adam*: vitae Germanorum p. 80; *Mayer*, dissertatio de Karolstadio contra Arnoldum, Gryphiswaldiae 1708; *Gerdes*: descriptio vitae Karolstadii usque ad annum 1522 in scrinium antiquarium I. 56; Füßlin: Lebensgeschichte des Andreas Bodenstein v. K. 1776; Köhler, Beiträge zur Ergänzung der deutschen Literatur 1792 I, 1—162. II, 239—269; Rotermund, erneuertes Andenken der Männer u. s. w. 1818 I, 62; Erbkam, Geschichte der protestantischen Sekten 1848 S. 174; Jäger, Andr. Bodenstein von Karlstadt 1856. Von demselben Beiträge zur Geschichte des Andr. Bodenstein, deutsche Zeitschrift 1856 Nr. 30, 31. Ueber seine Lehre vgl. Bauer, theologische Jahrbücher von Zeller 1848 S. 481; Diekhoff, Göttinger Gelehrte Anzeigen 1848 S. 1857—85; *)

*) Idem: De Carolostadio Lutheranae de servo arbitrio doctrinae contra Eckium defensore. Götting. 1850.

Dieckhoff, die evangel. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter I. S. 299—428. Ein Verzeichniß seiner Schriften gibt Rotermund am angeführten Ort und Riederer, Abhandlungen aus der Kirchen-, Bücher- und Gelehrtengeschichte S. 473 und Masch, Beiträge (S. 601) zur Geschichte merkwürdiger Bücher. Dr. Erbkam.

Karmel. 1) Der Karmel, כַּרְמֶל, meist mit dem Artikel הַכַּרְמֶל, *Κάρμηλος, τὸ Καρμήλιον ὄρος* Joseph. Ant. VIII, 13, 5., der von S.O. nach N.W. sich ziehende Gebirgsrücken, welcher die Ebene Esdrelon (s. d. Art. Bd. IV. S. 160) von der großen südlichen Ebene längs der Küste des Mittelmeeres scheidet. In seinem nordwestlichen Ende fällt derselbe drei deutsche Meilen südlich von Akka als ein stark hervortretendes Vorgebirge nach dem Mittelmeere ab, der südöstliche Theil dagegen steht durch eine Hügelreihe mit dem nördlichen Ende des Gebirges von Samarien in Verbindung. Sein Umfang beträgt etwa 8½ deutsche Meilen, die Höhe wird von Schubert (Reise. III. S. 212) auf 1200 Fuß über dem Meere angegeben. In der Bibel wird der Karmel zuerst Jos. 12, 22. (Jokneam am Karmel) und 19, 26. als Grenze des Stammes Ascher erwähnt; weiterhin wird seine Schönheit und sein Waldreichthum gepriesen, in welcher Beziehung er mit Basan zusammengestellt wird, Hohesl. 7, 6. Jes. 33, 9; 35, 2. Jerem. 46, 18; 50, 1. Amos 1, 9. Micha 7, 14. Nah. 1, 4. Weinberge im Karmel setzt 2 Chron. 26, 10. voraus. Jetzt zeigen die Außenseiten des Karmel nichts von jenem Schmucke, indem seine kahlen, einförmigen felsigen Rücken nur spärlich mit kurzem und dornigem Gestrüpp bewachsen sind und sich durch nichts von den andern Bergen des Landes unterscheiden; das Innere dagegen ist wohlbewässert, mit herrlichen Waldungen und gras- und blumenreichen Triften bedeckt, s. Arnold Palästina S. 21; v. de Velde Reise I. S. 222 f. 239 f. Seine Seiten, besonders der Abfall nach dem Meere zu, sind voller Höhlen, deren man mehr als tausend zählt, worauf sich Amos 9, 3. bezieht, indem dieselben schon in alter Zeit zum Aufenthalte vorzüglich von Flüchtlingen dienten. In einer solchen Höhle wohnten wahrscheinlich auch die Propheten Elias und Elisa bei ihrem Aufenthalte auf dem Karmel, 1 Kön. 18, 19. 2 Kön. 2, 25; 4. 25. Die Höhle des Elias wird noch jetzt im Kloster unter dem Hochaltare gezeigt, v. de Velde a. a. O. S. 224. Der Ort, an welchem die 1 Kön. 18, 19—46. erzählten Begebenheiten vor sich gingen, hat sich in der Tradition verloren; v. de Velde will ihn in einer am südöstlichen Theile des Gebirges befindlichen felsigen Ebene von nicht sehr großem Umfange, die nach der Esdrelonschen Ebene in einer beinahe lothrechten Wand von mehr als 200 Fuß abfällt, el-Mohraka „der verbrannte Ort“ genannt, wiedergefunden haben, s. a. a. O. S. 241 ff. Dem Elias ist das berühmte Kloster geweiht (daher Deir Mâr Eljâs), welches sich am nordwestlichen Abhange des Berges in einer Höhe von nur 582 Fuß über dem Meeresspiegel erhebt. Barfüßermönche, von dem Berge später Karmeliter genannt (s. d. folg. Art.), gründeten es um das Jahr 1180. Es bestand nur aus einer Kapelle, einigen Zellen und Brunnen, sämmtlich in Felsen gehauen. Ein späteres zu Anfange des 14. Jahrhunderts erbautes Eliaskloster wurde von den Franzosen 1799 in ein Pesthospital verwandelt, dann ebendeshalb von den Türken zerstört und die noch übrigen Ruinen 1821 von Abdallah, Pascha von Akka, durch Sprengung mit Pulver total vernichtet. Durch Geldsammlungen in Europa, welches der letzte von den Verwüstungen des Klosters übrig gebliebene Mönch Johann Baptista zu diesem Behufe mehrmals durchzog, und durch den unermüdlichen Eifer dieses Paters wurde 1827 ein Neubau ermöglicht. Bei Van de Velde's Besuch im März 1852 befanden sich 14 Mönche in dem Kloster, welches den Ruhm der besten Herberge im heil. Lande hat. Schon im Alterthum fanden sich auf dem Karmel Tempel und Heiligthümer. Elias fand hier einen verfallenen Altar Jehova's vor, den er wieder herstellte, 1 Kön. 18, 30., und bei den Klassikern wird ein Heiligthum oder Altar des Zeus und ein Orakel auf dem Karmel erwähnt, der nach Tacitus sogar selbst als Gott verehrt wurde. *Tacit.* Hist. II. 78. *Sueton.* Vespas. 5. *Jamblich.* vit. Pythag. 3. vgl. *Bochart.* Hieroz. I, 2, 48. p. 533. (Ed. Lips. I. p. 607 sq.) *Cellar.* notit. orb. antiqu. II. p. 428 ed. Schwartz. Movers,

Phönizier I. S. 670. *Reland* Paläst. p. 327—330. Bachiene Paläst. I, 1. §. 103 f. Von Neueren: Scholz, Reise. S. 151—154. O. v. Richter, Wallfahrt S. 64 f. v. Schubert, Reise. II. S. 209—221. Russegger, Reise III. S. 257 ff. Van de Velde, Reise I. S. 221—247. Ritter, Erdkunde XVI, 1. S. 705—722.

2) Denselben Namen Karmel, כַּרְמֶל, führte eine Stadt des Stammes Juda im Gebirge, Jos. 15, 55., wo Saul nach dem Siege über die Amalekiter ein Siegeszeichen errichtete, 1 Sam. 15, 12., und wo der reiche Nabal von Maôn mit seinem klugen Weibe Abigail seinen Sitz hatte, 1 Sam. 25; 27, 3; 30, 5. 2 Sam. 2, 2; 3, 3. 1 Chron. 3, 1. Eben daher stammte Hezro, חֶצְרוֹ, einer der Vertrauten Davids, 2 Sam. 23, 35. 1 Chron. 12 (11 hebr.), 37. Nach Eusebius und Hieronymus (Onomast.) lag der Ort 10 römische Meilen südlich von Hebron, nach der Notit. dignitat. war es eine römisch-byzantinische Garnisonstadt. Der Name hat sich noch erhalten in dem heutigen Karmel (Kurmul bei Robinson), einer Ortschaft südlich von Hebron auf einer schönen beckenartigen Hochebene, wohl 10—1400 F. über dem Meere, deren Oberfläche wellenförmig und fast frei von Felsen ist, daher auch mit reichem Getreidebau versehen. Hier finden sich Ruinen von bedeutendem Umfange, welche um den Abhang und längs den beiden Seiten eines Thales von einiger Breite und Tiefe liegen, dessen Anfang ein halbrundes von Felsen eingeschlossenes Amphitheater bilden. Die Hauptruinen liegen auf dem ebenen Boden westlich von dem Amphitheater. Sie bestehen hauptsächlich aus den Grundsteinen und zerbrochenen Mauern von Wohnungen und Gebäuden, die nach jeder Richtung hin zerstreut und durcheinander geworfen sind. Auf einer geringen Erhöhung mitten in der Stadt steht das Kastell, eine merkwürdige Ruine. Es ist viereckig, auf den Seiten nach den vier Himmelsgegenden gerichtet. Die äußere Mauer ist offenbar alt und scheint ein Werk des Herodes oder der Römer zu seyn; der innere Theil hat sarazenische Bauart und ist deutlich in einem späteren Zeitraum innerhalb der älteren äußeren Mauern aufgebaut, s. Robinson, Paläst. II. S. 425—430. *Wolcott* in Biblioth. Sacra and Theol. Review. I. 1843. p. 60 sq. Ritter, Erdkunde XIV. S. 107 f. XV. 1. S. 639 f. Van de Velde, Reise II. S. 106 f. Arnold.

Karmeliter. Ein gewisser Berthold, der im 12. Jahrh. aus Calabrien auf einer Wallfahrt oder einem Kreuzzuge nach Palästina gekommen war, gründete auf dem Berge Karmel da, wohin die Sage den Wohnlatz des Elias verlegt, eine Niederlassung und Genossenschaft von Einsiedlern, wahrscheinlich eine Nachbildung der in Calabrien heimisch gewordenen Karthäuser. Da hat man den Berthold noch um das Jahr 1185 gesehen. Es kann nicht verwundern, daß diese Gesellschaft abendländischer Eremiten im heiligen Lande zur Zeit der Kreuzzüge und des Aufkommens der Ritterorden sich aus Pilgern fortwährend ergänzte und vermehrte und sich selbst ordensmäßig gestaltete. Dem Berthold war Brocard als Vorsteher gefolgt und dieser suchte um die kirchliche Bestätigung und Verpflichtung nach. Der Patriarch Albrecht von Jerusalem, sein Ordinarius, gab ihm und den Eremiten, die mit ihm bei dem Eliasbrunnen auf dem Berge Karmel wohnten, im Jahre 1209 eine Regel. Sie besteht aus 16 Artikeln und schreibt Gehorsam gegen die Oberen, Wohnung in abgesonderten Zellen, Errichtung eines gemeinsamen Bethauses, Abhaltung bestimmter Gebete, Armuth, Handarbeit und für bestimmte Zeiten auch Fasten und Schweigen vor. Pabst Honorius III. hat diese Regel im Jahre 1224 bestätigt. Bald darauf entzog sich das Abendland dem Morgenlande wieder und es wurde den Einsiedlern auf dem Karmel gar zu einsam. Sie fanden es nach dem Ablaufe des Waffenstillstandes, den der Kaiser Friedrich II. mit den Sarazenen abgeschlossen hatte, für gut, zurückzuwandern und siedelten sich 1238 in Einöden auf Cypern und gleich darauf in Sicilien, im Jahre 1240 in England und 1244 in Südfrankreich an. Ihre Zahl mehrte sich sehr und sie konnten 1245 ihr erstes Generalcapitel zu Aylesford in England halten, wo Simon Stock zum Obervorsteher gewählt wurde. Während seiner Regierung hat der Orden ungemein an Ansehn und Ausdehnung zugenommen und kam besonders durch ein von König Ludwig dem Heiligen 1259 in Paris errichte-

tes Karmeliterkloster in Frankreich und in Deutschland zur Blüthe. Es war aber dazu vor allen Dingen nöthig gewesen, die ursprüngliche Ordensgestalt und die Regel des Patriarchen Albrecht zu verändern und die Karmeliter den Bettelmönchen gleich zu machen, welche damals ihre größten Siege feierten. Das ist das Ziel der Modifikationen und Milderungen gewesen, welche im Jahre 1247 auf die Bitte des Ordens der Pabst Innocenz IV. vornahm. Um sich von den mehrerlei weißen und schwarzen Mönchen zu unterscheiden, hatten sie zu ihrer Tracht weiß und schwarz (oder braun) gestreifte Mäntel gewählt und vorgegeben, daß der Mantel des Elias, vom feurigen Wagen herabfallend, solche Brandstreifen erhalten gehabt hätte. Jetzt kam diese Tracht außer Gebrauch und sie kleideten sich wie die Dominikaner, nur daß sie das Schwarz für den Rock, das Weiß für den Mantel bestimmten. Auch in der Ordensorganisation folgten sie den Dominikanern und Franziskanern. Daß aber die Karmeliter von den übrigen Bettelmönchen nicht überholt würden, dazu half jenen eine Erfindung der schlimmsten Art. Dem glücklichen Simon Stock († 1265) schreibt man nämlich die Einführung eines Kleidungsstückes zu, von dem man sagte, daß es Maria selbst vom Himmel herabgebracht habe, und daß es alle, die es hier im Leben tragen oder doch wenigstens darin sterben, selig mache, indem Maria alle Sonnabende in das Fegefeuer käme, um die Betreffenden daraus abzuholen. Das ist das Skapulier der Karmeliter, aus zwei Streifen von grauem Tuche bestehend, die auf der Brust und auf dem Rücken getragen werden und auf den Schultern an einander befestigt sind. Es ist im Jahre 1287 aufgekommen, also fälschlich mit Simon Stock in Verbindung gebracht und durch die erdichtete Sabbathsbulle des Pabstes Johannes XXII. 1320 der ganzen Christenheit als Heilsmittel angepriesen worden. Mit dieser Erfindung machten die Karmeliter bei den armen betrogenen Christenseelen unglaubliches Glück. Es entstand eine Skapulierbruderschaft, welche ohne irgend welches Ordensgelübde eine große Menge von Laien dem Karmeliterorden affiliirte. Daß sie den Dominikanern die Erfindung des Rosenkranzes abstreiten wollten und der Portiunculakirche der Minoriten das Haus der Maria zu Loretto entgegensetzten, daß sie allen Mönchen den Vorrang in der Liebe der Maria abgelaufen zu haben meinten und sich unserer lieben Frau Brüder nannten, hat ihnen weniger eingetragen, brachte aber schon früh eine Eifersucht und einen Uebermuth zu Tage, wie sie sonst bei keinem Orden gefunden werden. Uebrigens waren das 14. und 15. Jahrh. ihrer Klosterzucht, wie der aller andern Mönche, ungünstig. Die Kirchenspaltung zerriß und entsittlichte auch den Karmeliterorden. Es wurden Reformationen nöthig, welche das ursprüngliche Eremitenthum im Sinne hatten und fast alle in der Wahl der grauen oder braunen Farbe statt der schwarzen übereinkamen. Thomas Connecte, der als Bußprediger in den Niederlanden und in Frankreich Aufsehen erregte, wußte kurz vorher, ehe er 1433 in Rom verbrannt wurde, drei Klöster in Wallis, in Toskana und in Mantua für eine Verbesserung zu gewinnen. Daraus entstand die Congregation von Mantua, welche bald an Umfang zunahm und sich mit Bestätigung des Pabstes Eugenius III. von der Ordensregierung ganz unabhängig machte. Derselbe Pabst hatte 1431 oder 1432 dem gesammten Orden außer der genannten Congregation einige weitere Milderungen seiner Regel gestattet, um unter dieser milderen Lebensform von Neuem alle Karmeliter zu einigen, und Pius II. überließ 1459 in derselben Absicht die Anordnungen der Fasten den Ordensgeneralen. Dem entgegen wagte gleich darauf (1462) der General Soreth eine Reform, nämlich eine größere Strenge einzuführen, die es ihm zuzog, daß er 1471 zu Nantes vergiftet wurde. Derselbe Soreth hat sich aber durch die erste Stiftung von Nonnenklöstern des Karmeliterordens im Jahre 1452 ein bleibendes Gedächtniß erworben. Im Jahre 1476 stiftete eine Bulle Sixtus des IV. die Tertiarier dieses Ordens. Sie haben 1635 eine besondere Regel, um 1678 eine Verbesserung derselben erhalten. Es gibt eine Anzahl von Reformationen und Reform-Congregationen der Karmeliter, welche wir hier wegen ihrer geringen Bedeutung und ihres kurzen Bestandes nur dem Namen nach aufführen: von der strengen Observanz oder

Congregation von Albi, die verbesserten Karmeliter von Touraine, die von Sicilien oder von Monte Santo oder die Reformirten von der ersten Stiftung, die von Turin und die Karmeliter von der ersten Stiftung in Frankreich. Ohne alles Verhältniß wichtiger ist das, was für den Orden im 16. Jahrh. in Spanien geschah. Da findet sich nämlich eine karmelitische Parallele zu Ignaz von Loyola und zu der ursprünglichsten Gestalt des Jesuitenordens. Theresia, nach ihrem Vater „von Cepeda," nach ihrer Mutter „von Haumade" genannt, war am 12. März 1515 zu Avila in Kastilien geboren und wurde schon als Kind begeistert für Martyrthum und Anachorese. Nach dem Tode ihrer Mutter fingen einige ihrer Verwandten an, ihre Leidenschaftlichkeit auf Sinnliches zu lenken. Deshalb wurde sie 1531 einem Kloster ihrer Vaterstadt zur Erziehung übergeben, und nachdem sie einer schweren Krankheit wegen wieder einige Zeit bei ihrem Vater zugebracht hatte, ließ sie sich im Jahre 1536 in dem Karmeliterkloster zur Menschwerdung des Sohnes Gottes in Avila als Nonne einkleiden. Alsbald peinigte sie sich so, daß sie sehr krank wurde und in Visionen verfiel. Sie suchte wieder außerhalb des Klosters Genesung. Nach den heftigsten Zufällen, die sie dem Tode schon überliefert zu haben schienen, war sie so weit gekommen, die klösterliche Ascese und die darauf gegründete Heiligkeit zu verabscheuen. Da begingen ein Dominikaner, ein Jesuit (Franz Borgia) und ein Franziskaner (Peter von Alcantara) den Frevel, sie sich in einem Uebermaße klösterlicher Buße berauschen zu lassen und sie zu einer Fürstin der Büßerinnen und Büßer zu machen. Als Theresia „von Jesu" hielt sie sich für unmittelbar berufen zur Errichtung von Zufluchts- und Uebungsstätten der Reue und der Entweltlichung. Sie suchte eine unerhört strenge Lebensart, die dem Volke durch das Barfußgehen anschaulich wurde, und eine äußerste Demüthigung bis zur wahnsinnigen Zertretung der eigenen Einsicht, des eigenen Willens und der eignen Ehre einzuführen. Dagegen sträubte sich die Mehrzahl der Ordensglieder. Sie gründete nach Beseitigung vieler Schwierigkeiten zuerst zu Avila ein neues Kloster für Karmeliterinnen und erhielt im Jahre 1562 von Pabst Pius IV. die Bestätigung ihrer Ordensreformation. Bald vermehrte sich die Zahl der Nonnenklöster, die für Theresia von Jesu gegründet wurden, und sie faßte den Entschluß, zur Verbesserung der Karmelitermönche überzugehen. Darin unterstützte sie Johann de Yepes. Er war 1542 zu Ontiveros in Altkastilien geboren, hatte sich theologischen Studien mit Eifer hingegeben, war aber in seinem 20. Lebensjahre von der Energie seiner Frömmigkeit in das Karmeliterkloster zu Medina del Campo geführt worden, wo er den Namen Johann von St. Matthias erhielt. Er sehnte sich aber nach einem strengeren Leben und nach einer größeren Einsamkeit, als ihm hier möglich war und wollte deshalb in seinem 26. Jahre zu den Karthäusern übertreten. Da traf Theresia von Jesu auf ihn und begeisterte ihn für ihre Ordensreform, der er sich selbst unterwarf und als Johann „vom Kreuze" auf seine Ordensbrüder übertrug. Er bevölkerte, ordnete, überwachte und pflegte die ersten Klöster der Karmeliter-Barfüßer oder der unbeschuhten Karmeliter (Carmelitae excalceati oder discalceati) zu Durvelle, Pastrane und Alcala, von denen das zu Pastrane später an die Spitze der neuen Ordensverbesserung getreten ist. (Hier trat auch die schwärmerische Büßerin Katharina von Cardone, geb. 1519, gest. 1577, als Mönch ein, die nachher die Nonnen „unserer lieben Frau zur Hülfe" um sich versammelt hat.) Johann vom Kreuze hatte viel von den eigenen Untergebenen, noch mehr von den Karmelitern der gemilderten Regel zu erdulden, wurde sogar gefangen gesetzt und hart behandelt. Theresia befreite ihn, starb aber bald darauf im Jahre 1582 zu Alba bei Burgos. Nun begann man von Neuem, ihn zu plagen, um sich seiner zu entledigen, und er starb in Folge der Mißhandlungen im Jahre 1591. Von Theresia und Johann, von jener aber in höherem Grade, ist zu sagen, daß sie Mystiker von großer Gluth und Innigkeit und Fanatiker von großer Härte waren, und daß es schwer fällt, sie von Geisteskranken zu unterscheiden. Sie hauchten den Karmeliter-Barfüßern (im bewußten Gegensatz gegen die Kirchenverbesserung) den Geist des düstern Ascetismus und Fanatismus ein, der dem Orden bis dahin

fremd gewesen war, und haben damit demselben einen ganz neuen großartigen Aufschwung bereitet. Im Jahre 1593 hatten die unbeschuhten Karmeliter schon einen eigenen General und im Jahre 1600 war ihre Zahl so gewachsen, daß sie in zwei Congregationen mit zwei Generalen vertheilt wurden, in die Congregation von Spanien und in die von Italien oder vom h. Elias, zu welcher letztern alle Provinzen außer Spanien gehörten. (Es gab nun im Ganzen vier Karmelitergenerale, den der Karmeliter von der gemilderten Regel oder der Observanten, den exemten Generalvikar der Congregation von Mantua, den General der unbeschuhten Karmeliter von Spanien und den der unbeschuhten Karmeliter von Italien oder vom h. Elias.) Als aber die Karmeliter, gleichsam in der Mitte zwischen Jesuiten und Capuzinern, zu so großer Blüthe kamen, wuchs ihnen auch ihr alter Uebermuth in's Ungeheure und sie wagten es im 17. Jahrhundert, die unsinnigsten Einbildungen und Ansprüche zu äußern und dieselben mit noch kühneren Behauptungen und Erzählungen zu unterstützen. In der Absicht, in sich selbst das Mönchthum überhaupt zu gipfeln und selbst im Mönchthume nnd über dasselbe zu herrschen, rühmten sie sich des höchsten Alters unter allen Mönchsorden, wollten sie alle übrigen einst umfaßt haben und nach und nach aus sich haben hervorgehen lassen, wollten sie eine ununterbrochene Erbfolge der Ordensgenerale wenigstens vom Propheten Elias an beweisen u. s. w. Dafür sind sie von den Jesuiten, besonders von dem Bollandisten Papebroch, nach Gebühr gezüchtigt worden und der ärgerliche Streit, der sich daraus entwickelte, konnte 1698 vom Pabste Innocenz XII. nur dadurch beendigt werden, daß er Jesuiten und Karmelitern Stillschweigen auferlegte. (Vgl. d. Art. Acta martyrum, Acta Sanctorum Bd. I. S. 107.) Aber es sind dabei durch Ordens-Eifersucht und Eitelkeit Ideen ausgesprochen worden, welche ein Historiker des Mönchthums nicht unbeachtet und unbenützt lassen darf. Es war z. B. eine ganz richtige Behauptung, daß das Mönchthum älter, als Pachomius, Antonius und Paulus von Theben, älter, als das christliche Priesterthum, älter, als das Christenthum sey. Es waren keine werthlosen Combinationen, welche auf Therapeuten und Essener, auf Prophetenkinder und Propheten, auf Elias und endlich in die Patriarchenzeit zurückführten. Der Berg Karmel ist erweislich wenigstens von Elias an immer von Asceten besetzt gewesen und jüdisches Ascetenthum ist hier ohne große Kluft in christliches Anachoretenthum und Mönchthum übergegangen. Es war aber freilich ein Fehler, diese Genealogie der Mönche auf die christliche und vorchristliche Offenbarungssphäre zu beschränken und dadurch eigentlich die ganze Offenbarungsgeschichte im Kanale des Mönchthums verlaufen zu lassen, die mönchische Institution höher als das Volk Gottes und die Offenbarungen Gottes zu setzen. Es war ein Fehler, im christlichen Mönchthume den dem Orientalismus überhaupt angehörigen, gar nicht eigentlich christlichen Stamm der Ascese und Anachorese zu verkennen. Wichtiger war es, daß die Karmeliter die ursprüngliche Einheit des Mönchthums behaupteten und die Wiedererstrebung dieser Einheit empfahlen. Es muß als occidentalische Entartung des eigentlich orientalischen Mönchthums bezeichnet werden, daß es in einzelne Orden auseinanderging, und daß ohne Aufhören neue Orden gegründet wurden, welche der Phantasie einzelner Asceten und dem Gutdünken einzelner Päbste ihren Ursprung verdankten. Hätte man nun im Gegensatz dazu nicht nur wie in der orientalischen Kirche das Mönchthum als ein einiges bewahren und zur Basis des Bisthums machen, sondern dasselbe in einen Mönchsstaat zusammenfassen können, so würde es ein großartig wirkender Faktor in der kirchlichen Entwickelung geworden seyn. Zur Zeit Ludwigs des Frommen hatte Benedikt von Aniane daran gedacht, und es scheint, als wäre noch Gregor VII. von diesem Gedanken geleitet gewesen. Aber noch das 11. Jahrh. brachte die Zersplitterung des abendländischen Mönchthums, welche ihm so wesentlich wurde, daß an ihre Aufhebung und an die Wiederherstellung der Einheit nicht mehr gedacht werden kann. Das war eine zu schwere Aufgabe für den Stamm der lateinischen Mönche, für die Benediktiner, und war nicht leichter für die Karmeliter, die wegen ihrer Entstehung im Oriente noch hinter den Benediktinerorden zurückgreifen zu können meinten. — Aus

den neueren und neuesten Zeiten merken wir noch an, daß die unbeschuhten Karmeliterinnen im vorigen Jahrhunderte in Frankreich eine große Rolle spielten, die Cavaliere und die Tochter Ludwigs des XV. zu den Ihren zählten*), so wie denn auch den Trappisten ähnlich den äußersten schroffsten Gegensatz gegen die haarsträubende Verdorbenheit der Sitten vertraten, endlich daß, wie uns bekannt geworden ist, die Karmeliter oder „Neurer“ in Würzburg noch jetzt jährlich mehrere ihrer Beichtkinder in das Irrenhaus liefern. — Vgl. Helyot, Gesch. der Kloster- u. Ritterorden, 1 Bd. S. 347—407. Pragmatische Gesch. d. vornehmsten Mönchsorden. 1 Bd. S. 3—278. Schröckh, christliche Kirchengesch. 27. Th. S. 369 ff. u. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformation 3. Bd. S. 474 ff. Die sämmtlichen Schriften der h. Theresia sind herausgegeben worden von Gallus Schwab, Sulzbach 1831 u. ff. 5 Bände. Besonders sind die beiden Schriften hervorzuheben, „die Burg der Seele“ und „von dem Wege zur Vollkommenheit.“ Derselbe Schwab hat auch die Schriften des Johannes vom Kreuze herausgegeben.

Albrecht Vogel.

Karmoisin, s. Rosinfarbe.

Karolinische Bücher, *Libri Carolini* oder *Carolingici, opus Caroli.* Als Irene im Jahr 786 ein Concil nach Constantinopel berief, das im folgenden Jahre seinen Sitz nach Nicäa verlegen mußte und unter dem Namen des zweiten nicänischen bekannt ist, beabsichtigte sie durch die Sanktionirung der Bilderverehrung ihrer politischen Partei den Sieg über die Bilderzerstörer zu verschaffen, die Einigkeit mit Rom wieder herzustellen, und dadurch, daß sie dieser Synode das Ansehen einer ökumenischen gäbe, auch die abendländische Kirche zu dem für die germanischen Völker neuen und unerhörten Bilderdienste zu nöthigen. Sie wandte sich daher zunächst an Hadrian I. (s. d. Art.), einen eifrigen Bilderverehrer, der sie zu ihrem Vorhaben aufmunterte und zur Eröffnung des Concils als eines ökumenischen („*πρὸς τὸ γενέσθαι οἰκουμένικην σύνοδον.*“ Taras. an Hadr. Sylloge Synod. 2, 805.), den römischen Archipresbyter Petrus und einen zweiten Petrus, Abt des Sabaklosters in Rom, nach Constantinopel sandte (vgl. Epist. Hadr. cp. 26.). Das sprichwörtlich gewordene Mißtrauen der Griechen gegen die Franken (*τὸν Φραγκὸν φίλον ἔχις, γίτονα οὐκ ἔχις*) war gerade damals zu einer bedrohlichen Spannung zwischen Karl dem Großen und dem Hofe von Byzanz erwachsen, weil Irene, ungeachtet Constantin, ihr kaiserlicher Sohn, an Rotrudis (*Hruodrud* Eginh. V. Carol. cp. 19.), Karl's älteste Tochter, verlobt war, ihm, aus Besorgniß um ihre eigene Macht, nicht die Fürstentochter, sondern Maria, ein armenisches Mädchen, zur Gemahlin gegeben hatte. Schon in diesem gestörten Verhältnisse konnte für Hadrian Veranlassung genug liegen, Karl von seiner Theilnahme an der Synode nicht in Kenntniß zu setzen; außerdem mochte die Stellung der fränkischen Kirche zu dem Bilderdienste davon abmahnen. Auch hierin zeigte sich ein scharfer Gegensatz zwischen den Byzantinern und den Franken. Der orientalische Despotismus hatte aus der früheren heidnischen Zeit, neben manchen unchristlichen Gebräuchen, auch die abgöttische Verehrung der Kaiser und ihrer Bilder beibehalten; das Volk mußte diesen dieselbe Ehre erweisen, wie dem Kaiser; sobald sie umgetragen wurden und einem Orte nahten, zogen ihnen die Einwohner, mit Kerzen in den Händen, in Procession entgegen, zündeten vor ihnen Weihrauch an (Op. Car. 3, 15. 29; 4, 20.) und verrichteten durch Beugung des Nackens und der Kniee ihre Adoration. Bei den freien Franken war dieser den Mann erniedrigende Brauch unerhört (Op. C. p. 372, ed. Tilii), während sie vor ihrem Gebieter in tiefer Ehrfurcht sich zu verneigen keinen Anstand nahmen. Bei aller Ergebenheit der

---

*) Auch die duchesse de la Vallière nahm nach ihrer Verstoßung durch Ludwig XIV. in dem Kloster der Karmeliterinnen in der rue St. Jacques zu Paris den Schleier und büßte daselbst über 30 Jahre lang für ihre Jugendsünden. Ueber dieses Kloster und die zum Theil sehr vornehmen Bewohnerinnen desselben hat Cousin vor einigen Jahren in der Revue des deux Mondes sich eingehend ausgesprochen. Anm. der Red.

fränkischen Kirche gegen die römische, war sie doch in Bezug auf die Heiligenbilder der Ansicht Gregor's (epist. 11, 13., Op. C. p. 222) treu geblieben, der diese in der Kirche nur als Schmuck und Mittel der Belehrung zulassen wollte. Während daher die römische Kirche in dem Bilderstreit gegen die Ikonoklasten auftrat, wandte die fränkische auf einer großen Synode, die Pipin im Jahr 767 nach Gentiliacum berufen hatte (Regino Prumn. s. a.), demselben zwar eine prüfende Theilnahme zu, behauptete aber ihren unparteiischen Standpunkt, dem auch Karl der Große treu blieb. Von diesem aus mußte er, wie die ganze fränkische Kirche, den „königlichen Mittelweg" einhalten, und konnte weder die Synode vom Jahr 754, noch die von 787 als eine ökumenische anerkennen (praef. Op. Car.); ja die Beschlüsse der zweiten nicänischen Synode mußten ihm in noch höherem Maße verwerflich erscheinen, als diejenigen der Synode von Constantinopel (Op. Carol. p. 498). Der Patriarch Tarasius hatte in Constantin's und Irene's Auftrag die Akten der nicänischen Synode mit einem schmeichelhaften Begleitschreiben an Hadrian gesandt (Op. C. 1, 5., p. 49. Sylloge Synod. Paris. 2, 895.), der sie im Jahr 790 an Karl den Großen weiter schickte (Hincmar in causa Hincmari Laudon. cp. 20.), wohl mit dem Ersuchen, sie gutzuheißen und sodann nach Britannien weiter zu senden. Karl unterzog die Akten einer strengen Prüfung, ließ, in seinem Namen und mit Gutheißung der fränkischen Prälaten („cum cohibentia d. i. collibentia sacerdotum in regno a Deo nobis concesso catholicis gregibus praelatorum" O. C. praef. p. 11.), eine umfangreiche Gegenschrift (das Opus Carolinum, 4 Bücher mit zusammen 120 Kapiteln) ausarbeiten und beförderte hierauf den nicänischen *liber synodalis* im Jahr 792 (Simeon Dunelm. de gestis regum Anglor. s. a. Mon. hist. britann. S. 667, D.) nach Britannien, wahrscheinlich an König Offa, wie die Rubrik eines Briefes vermuthen läßt. Die angelsächsischen Fürsten und Bischöfe ihrerseits traten nun zu einer Synode zusammen, verdammten einmüthig die Lehre von der Bilderanbetung („*quod omnino ecclesia Dei exsecratur*" Sim. l. c.), und Albinus (Alcuin), der in einer epistola die Schriftzeugnisse gegen diese Neuerung zusammengestellt hatte, erhielt den Auftrag, seine treffliche Schrift, zusammt den nicänischen Akten, dem Frankenkönige zu überbringen. Möglicherweise gab diese Sendung Veranlassung dazu, daß Alcuin, nebst einigen andern Geistlichen Britanniens, zur Theilnahme an der Frankfurter Synode (794) eingeladen wurde (Lorentz, Alcuin S. 121). Das Synodalbuch der Nicäner, in dem Opus Caroli häufig lectio, auch scriptura, codex, volumen Synodi genannt, bestand in einer mangelhaften lateinischen Uebersetzung der Synodalakten. Es ist daher von vorn herein zu vermuthen, daß Vieles mißverstanden (vgl. p. 88) werden mußte und es zu unrichtigen Auffassungen Gelegenheit bot. In der That finden sich auch in dem Opus Caroli Klagen über die difficultas und enormitas sermonis der Nicäner, die es bisweilen unmöglich mache, zu verstehen, was gesagt seyn solle (p. 334, cf. praef.): ihr sermo sey nec sapiens, nec disertus, ihre scriptura nec culta, nec aperta (p. 336, cf. p. 487). Es konnte also leicht geschehen, daß irgend ein Irrthum ungerügt blieb, aber eben so leicht, daß Etwas als Irrthum bekämpft wurde, was, ungeachtet der schwerfälligen und unrichtigen Einkleidung, dennoch Wahrheit enthielt. So sollte z. B. Constantinus, der Bischof von Constantia auf Cypern, gesagt haben: suscipio et amplector honorabiliter sanctas et venerandas imagines *secundum servitium adorationis, quod consubstantiali et vivificatrici Trinitati emitto* (Op. Caroli 3, 17.), woraus eine gotteslästerliche Gleichstellung der heiligen Dreieinigkeit mit den Bildern gefolgert werden konnte, während der griechische Text (*πρᾶξις γ'* 2, 766. der Sylloge v. Paris) lautet: . . *καὶ τὴν κατὰ λατρείαν προσκύνησιν μόνῃ τῇ ὑπερουσίῳ καὶ ζωαρχικῇ τριάδι ἀναπέμπω*, also mit Bestimmtheit aussagt, daß die adoratio, quae fit secundum latriam, der heiligen Dreieinigkeit allein vorbehalten bleiben solle; womit die Erklärung der Synode in der 7. Actio vollkommen übereinstimmt (epist. Hadr. cap. 9., vgl. die Entscheidung (*ὅρος*) der Synode, Sylloge 2, 874.: sie erweisen den Bildern, Statuen und dem Kreuze u. s. f. *ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν, οὐ μὴν τὴν κατὰ*

πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν, ἣ πρέπει μόνῃ τῇ Θείᾳ φύσει. Hiezu halte man den Ausspruch des Tarasius (πρᾶξ. δ'. 2, 780.): „... ἠσπάσαντο· ὅπερ καὶ ἡμεῖς τιμητικῇ διαθέσει ποιεῖν ὀφείλομεν· ἡ γὰρ λατρεία ἡμῶν πρὸς τὸν ἕνα Θεὸν ἀνάγεται“). Bedenkt man nun ferner, in wie hohem Grade die fränkische Kirche jeder Adoration von Statuen und Bildern abgeneigt war („cuidam similitudini colla submittere“), so läßt sich leicht erachten, daß das Opus Carolinum die „unsinnige Neuerung“ nicht schonend behandeln konnte. Dennoch übertrifft die Rücksichtslosigkeit, mit welcher dasselbe gegen die Nicäner verfährt, selbst die weitgehendste Erwartung. Die Zeugnisse für die Aechtheit der karolinischen Bücher sind aber zu stark, als daß sie durch die gegnerischen Angriffe eines Surius, Bellarmin, Suarez, Baronius u. A. widerlegt würden, die, aus nahe liegenden Gründen, das sechs Jahrhunderte hindurch der Oeffentlichkeit vorenthaltene Buch auf einen ketzerischen Ursprung zurückführen. Abgesehen davon, daß Karl in der Einleitung zu seinem Werke (p. 4) erklärt, als Vertheidiger der Kirche aufzutreten, und daß er im ferneren Verlaufe desselben (p. 64, cf. p. 492) seines Vaters Pipin gedenkt, erzählt Hincmar, Erzbischof von Rheims (l. c.), er habe als junger Mann jenes ziemlich umfangreiche Buch im Palaste des Königs gelesen, das die Beschlüsse der nicänischen Synode zunichte gemacht habe, und vom Kaiser durch einige Bischöfe, nach der Frankfurter Synode (im Jahr 794) nach Rom geschickt worden sey. Er führt eine Stelle aus dem 4. Buche des Opus Carol. (fast das ganze 28., d. i. das Schlußkapitel der Ausgaben) in extenso wörtlich an, so daß an der Identität des von Hincmar gelesenen und unseres Buches nicht gezweifelt werden kann. Augustinus Steuchus, Bischof von Eugubium und päbstlicher Bibliothekar, berichtet von diesem im Vatikan aufbewahrten Codex des Opus Car., daß er in sehr alter lombardischer Schrift geschrieben sey und citirt das ganze 6. Kapitel des 1. Buches, wie es die Ausgaben haben (diss. critica de Caroli M. Libro vor Heumann's Ausgabe). Außer der vatikanischen Handschrift, die jetzt verloren seyn soll, ist nur noch diejenige bekannt, aus welcher Johannes Tilius, nachmals Bischof von Meudon (Meldunum), das karolinische Werk zuerst herausgab. Die alte Handschrift war in einer größeren höchst ehrwürdigen Kirche, der ältesten Galliens (? Vienna), gefunden worden (praef. Tilii), und führte die Aufschrift: „In nomine Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi incipit opus illustrissimi et excellentissimi seu (d. i. et) spectabilis viri Caroli, nutu Dei Regis Francorum, Gallias, Germaniam, Italiamque, sive harum finitimas provincias Domino opitulante regentis, contra Synodum, quae in partibus Graeciae pro adorandis imaginibus stolide sive arroganter gesta est.“ Sie hat sich im Privatbesitze der gräflichen Familie de la Vallière erhalten und bietet die interessante Erscheinung, daß ihre durchgängig dem 10. Jahrhunderte angehörigen Schriftzüge gegen das Ende sich denen des 9. Jahrhunderts nähern und an mehreren Stellen aus sehr späterer Zeit zu stammen scheinen. Herr Prof. Floß in Bonn wird die auffallendsten Abweichungen facsimiliren lassen, um den Beweis zu führen, daß die Handschrift verhältnißmäßig jung ist. Tilius, der damals des Calvinismus verdächtig war, wagte es nicht, seinen Fund unter seinem Namen der Oeffentlichkeit zu übergeben. Er ließ den getreuen Abdruck seiner Handschrift im Jahr 1549 (646 Seiten und 30 Seiten in Sedez, nebst Scholien und erratis; am Schluß ist Ps. 115 abgedruckt), ohne Angabe des Druckortes, zugleich mit der Schrift des Bischofs Paulus von Aquileja gegen Felix und Elipandus, und mit einer Einleitung erscheinen, aus deren Anfangsworten ELI. PHILI. (Christiano Lectori S.) Paulus Petavius den Namen Johannes Tilius herausfand, indem er sie *Elias Philyra* las und erklärte, Elias bezeichne Johannes den Täufer, *Φιλύρα* aber heiße Tilia, *Eli Phili* enthalte also den Namen des Herausgebers. Von dieser editio princeps stammen alle übrigen bisher bekannten Ausgaben des Opus Carolinum ab, unter denen die von Heumann (1731), wegen der ausführlichen Einleitungen, die brauchbarste, wenn auch nicht correcteste ist.

Wer die Theologen waren, deren Karl sich zur Ausarbeitung seines Werkes bediente,

ist durchaus unbekannt. Ebenso wenig läßt sich bestimmen, in welchem Verhältnisse Alcuin's epistola zu dem, bei seiner Ueberbringung derselben an den Frankenkönig, bereits vollendeten Werke steht. Die leichte Vermuthung, Alcuin sey auch Verfasser der karolinischen Bücher, entbehrt jeder Begründung. Bei genauer Prüfung der einzelnen Theile, aus denen sie bestehen, lassen sich zunächst zwei Verfasser unterscheiden; wenigstens scheint das überaus lange 30. Kapitel des 2. Buches (p. 252—275), in welchem der Ausspruch der Nicäner: „sicut divinae Scripturae libros, ita imagines ob memoriam venerationis habemus“ widerlegt wird, aus innern Gründen, dem Hauptverfasser nicht anzugehören.

Auf dem Convent zu Frankfurt im Jahr 794 wurde, nach der Verdammung von Felix die Frage behandelt, ob die zweite nicänische Synode, „die von Constantin und Herena (Irene) nicht nur für die siebente, sondern auch (die siebente) ökumenische ausgegeben und so genannt werde,“ anzuerkennen sey. Die Versammlung verwarf, ungeachtet der Anwesenheit der päbstlichen Gesandten Theophylaktus und Stephanus, die Synode einstimmig (Eginh. Annal. s. a.), und verurtheilte, ebenso entschieden (im 2. canon. Acta Concil. ed. Paris. 4, col. 904) den, den Nicänern freilich fälschlich (s. oben) beigelegten Beschluß, daß diejenigen, die den Bildern der Heiligen nicht so, wie der göttlichen Dreieinigkeit, Dienst oder Anbetung (servitium aut adorationem) erweisen, Anathema seyn sollten. Es ist wohl mehr als wahrscheinlich, daß diese Entscheidung durch die Vorlesung der karolinischen Bücher herbeigeführt, wenigstens befördert wurde. (Vgl. Hincm. l. c. und die epistola synodalis des Pariser Conventes, vom Jahr 824.) Die Wirkung der Frankfurter Beschlüsse war nicht bedeutend: die auch der katholischen Kirche längst nicht fremde Verehrung der Bilder, deren Ausartung in die Richtung der Orientalen die karolinischen Bücher (4, 18., p. 582) schmerzlich beklagen, wurde nur auf kurze Zeit zurückgedrängt und nach Karl's Tode um so eifriger betrieben (Hincm. l. c.); auch beharrte Hadrian ungeachtet des „Capitulare adversus synodum, quae pro sacrarum imaginum erectione in Nicaea acta est,“ welches Karl durch den abbas und minister capellae Angilbert ihm zur Widerlegung zugeschickt hatte, bei seiner Ansicht, die er in seinem Antwortschreiben auf das Capitulare aus der „olitana traditio sanctae catholicae et apostolicae Romanae Ecclesiae“ zu Gunsten der Nicäner zu begründen sucht. Die Schwäche dieser epistola Adriani ist von jeher erkannt worden; sie bietet aber, mit dem Opus Carolinum zusammengehalten, nicht unwichtige Wahrnehmungen. Zunächst zeigt sich, daß dies capitulare und das Opus Caroli nicht ein und dieselbe Schrift seyn konnte. Hadrian schreibt an Karl: „unde pro vestra melliflua regali dilectione *per unumquodque capitulum* responsum reddidimus“ cf. die ep. synod. Concil. Paris.). Die reprehensio aber, welcher Hadrian's responsio folgt, enthält jedesmal nur die Ueberschrift des aus den karolinischen Büchern angezogenen Capitels, und die Antwort geht nur auf den Inhalt dieser Ueberschriften ein, ohne die angreifenden heftigen Ausführungen im Opus Carolinum irgendwie zu berücksichtigen. Ferner findet sich, daß die Titel folgender Capitel der karolinischen Bücher: 1, 19. 20. 23. 24. 29. 30; 2, 11. 13. 15. 16. 17. 24; 3, 1. 2. 8. 9. 12. 15; 4, 3. 12. 14. bis 28. in der epistola, welche die Titel überdies ganz anders ordnet, und zwar nach den Aktionen der Synode, wenn auch nicht in der Reihenfolge derselben, gar keine responsio erhalten, während die Titel cap. 19. 22. und 26. der epistola in den karolinischen Büchern gänzlich fehlen, und andere Titel, in ihrer Fassung zum Theil nicht unwesentliche Erweiterungen oder sonstige Veränderungen erfahren haben. Z. B. lautet der Titel von 2, 9. im Op. Car.: „quod non ab eo, quod Salomon dicitur in templo fecisse boves et leones, imaginum adoratio firmari possit, ut illi somniant, qui in earum adorationem anhelant“; die epistola Hadr. unter der Rubrik „in eadem (IV.) actione“ cap. 25. fügt hinzu: „sive illud, quod in Ezechiele scriptum est: Facies et Cherubim usque ad cameram (Ezech. XLI.).“ 2, 23. lautet der Titel in dem Lib. Car.: „quod contra Gregorii, Romanae urbis antistitis, sententiam institutum sit, imagines adorare seu frangere;“ in der ep. Hadr. (Act. IV,

cap. 50.) folgt auf die angeführten Worte noch der Zusatz: „et quia Vetus et Novum Testamentum, et paene omnes praecipui doctores Ecclesiae consentiunt beato Gregorio in non adorandis imaginibus, nec ut aliquid praeter Deum omnipotentem adorare debeamus, in multis locis confirmat sanctus Gregorius papa." Man vgl. außerdem 4, 13. mit ep. Hadr. cap. 60; 1, 5. mit ep. Hadr. (Act. IV.) cap. 48., wo Nicaea anstatt des anstößigen „Bithynia" eingesetzt ist, und vor episcopo das Wort „neophyto" eingefügt wird; 2, 27. mit ep. H. (Act. VI.) cap. 38., wo die Worte: sicut bis legitur ausgelassen sind u. a. m. Hiernach scheint die Annahme berechtigt, daß diejenigen tituli, welche Karl aus dem karolinischen Buche, etwa 85 an der Zahl, zu dem capitulare vereinigte, vor ihrer Zusammenstellung anders geordnet und durchgesehen wurden. Die Frage über die Unechtheit des in cap. 26. der ep. H. als capitulum ultimum aufgeführten, aber in den Ausgaben des Opus Car. sich nicht findenden Kapitels, welches zuerst Severinus Binius in den Noten zu dem Capitulare, als angeblich aus Frankreich an Gregor XIII. geschickt, veröffentlicht hat (tom. 3. Concil.), — wird erst dann zweifellos entschieden werden können, wenn nachgewiesen ist, was kaum zu erweisen möglich seyn möchte, daß die epistola Hadriani eine Beantwortung des vollständigen karolinischen Werkes ist.

Die große Bedeutung dieses setzt man gewöhnlich in die heftigen Angriffe auf die Bilderanbetung. Es wird aber leicht zu zeigen seyn, daß diese merkwürdige Schrift noch nach andern Seiten hin eine besondere Beachtung verdient; sie ist in der That ein rechtes Compendium der Theologie zur Zeit Karl's des Großen, und gleich wichtig für die Dogmatik, wie für die Exegese und Scholastik des achten und neunten Jahrhunderts. Unsere Schrift ist ganz im Geiste und Ton einer scholastischen Streitschrift gehalten, die die größere wissenschaftliche Bildung des Abendlandes vor den Nicänern, deren ineruditio, imperitia und ignorantia häufig an den Pranger gestellt wird, recht augenfällig in den Vordergrund rückt. Es lohnt sich der Mühe, den Standpunkt des Verfassers oder der Verfasser aus den Büchern selbst zu zeichnen, und dies um so mehr, da wir auf diese Weise die Glaubensansicht der damaligen fränkischen Prälaten kennen lernen.

Zunächst sucht der Verfasser, im Gegensatz zu den neuerungssüchtigen Nicänern, überall auszuführen, daß er ein guter Katholik sey, der die Romana ambitio von der apostol. traditio wohl zu unterscheiden versteht (p. 40); die confessio fidei catholicae (3, 1.), in welcher es zwar noch heißt: „credimus et in spiritum sanctum, Deum verum ex *Patre procedentem*", während cp. 3. p. 303 das Bekenntniß lautet: „ex *Patre et Filio procedentem*" (cf. cp. 8.), setzt seine Orthodoxie außer Zweifel. Das Fundament seines Glaubens ist das apostolische Wort, „daß Niemand einen andern Grund legen kann, als den, der gelegt ist, Jesum Christum" (p. 285); nicht aus des Gesetzes Werken, die wir thun, noch durch unser Wollen oder Laufen, sondern durch Gottes Erbarmen werden wir gerettet (p. 93); doch bleibt das Gesetz Gottes heilig und gut, und selig ist der Mensch, wenn er dies heilige, gerechte und gute Gebot erfüllt (p. 97). Er weiß zwischen Fleisch und Geist zu unterscheiden: „wir, die wir den Geist der Kindschaft erhalten haben, in welchem wir rufen „Abba, Vater!" wir folgen nicht dem Buchstaben, der da tödtet, sondern dem lebendig machenden Geiste, die wir nicht das fleischliche, sondern das geistliche Israel sind, wir verachten das Sichtbare und schauen auf die unsichtbaren Mysterien" (p. 118 119) u. s. f. Christus ist auch ihm der „summus pontifex" (p. 159), der durch sein Blut einmal eingegangen ist in das Heilige, nachdem er eine ewige Erlösung erfunden. Gerne räumt er der heiligen römischen Kirche die großen Vorzüge ein, die sie besitzt: sie muß in Glaubenssachen berathen werden; denn wie die Apostel des Herrn höher standen, als seine übrigen Jünger, und wie unter allen Aposteln Petrus hervorragt, also ragen, anerkanntermaßen, die apostolischen Bischofssitze vor den übrigen hervor, und unter den apostolischen der Sitz von Rom (p. 51); Rom hat seinen Vorzug vor der übrigen Kirche nicht durch Beschlüsse von Synoden erhalten, sondern es besitzt den Primat durch die Autorität des Herrn selbst, der gesagt hat: „Du bist

Petrus" u. s. f., und diesem steht der Lehrer der Heiden nicht unpassend zur Seite, der, so wie Jener zum Fahen der Seelen als Menschenfischer berufen ward, aus einem Verfolger der Kirche ihr Befestiger wurde ... Die römische Kirche ist ausgerüstet mit den geistlichen Waffen des heiligen Glaubens, und von dem Quelle des Lichtes und dem Ursprunge alles Guten mit Strömen des Heiles gesättigt, leistet sie nicht nur den scheußlichen und trotzigen Ungethümen der Ketzereien Widerstand, sondern reicht auch die honigträufelnden Becher der Predigt allen katholischen Kirchen auf dem Erdkreise. Selbst Hieronymus, der Meister in der Schriftauslegung, schämt sich nicht, in Glaubenssachen sich des ehrwürdigen Pabstes (Damasus) Schüler zu nennen, woraus erhellt, daß heilige und gelehrte Männer, die in den verschiedenen Theilen der Welt mit der Fackel der Predigt und der Wissenschaft strahlen, nicht nur nicht von der heiligen römischen Kirche abgewichen sind, sondern selbst, in der Zeit der Noth, zur Befestigung im Glauben von ihr Beistand erfleht haben. So sollen denn auch alle katholischen Kirchen thun, sie sollen, nächst Christo (post Christum) von der Kirche Beistand zum Schutze des Glaubens begehren, die keinen Flecken, noch eine Runzel hat, die scheußlichen Häupter der Ketzereien zu Boden tritt und der Gläubigen Herzen im Glauben befestigt. Ihrer heiligen Gemeinschaft ist die fränkische Kirche nie untreu geworden: von den ersten Zeiten des Glaubens an hat sie mit ihr in der Einheit der heiligen Religion ausgeharrt, und der geringe Unterschied, der sie zu trennen schien, die abweichende Feier der Officien, wurde zu Pipin's Zeiten durch Annahme der römischen Psalmodie beseitigt, und Karl's Verdienst ist es, dies Zeichen der Einheit in allen Provinzen seines Reiches, selbst bei den neubekehrten Sachsen und einigen nordischen Völkerschaften, eingeführt zu haben, die nunmehr es sich angelegen seyn lassen, dem Sitze des heiligen Petrus in Allem zu folgen (p. 53—55).

Ein Segen dieses Festhaltens an der römischen Kirche und ein besonderes Verdienst Karl's des Großen ist es auch, daß die fränkischen Basiliken mit Gold und Silber, mit Edelsteinen und Perlen, und den schönsten Geräthschaften reichlich versehen und ausgeschmückt sind, während die Kirchen der bilderanbetenden Orientalen dem Verfalle nahe sind und selbst der Bedachung ermangeln (p. 492, 493). In diesem Bewußtseyn der Einheit mit der römischen Kirche folgt die fränkische dem heiligen Gregor, wie in andern Lehrstücken, so auch in ihrer Ansicht von den Bildern. Er selbst hat ihr die rechte Bahn aufgeschlossen, den Mittelweg, zwischen den beiden Extremen der Bilderzertrümmerer und Bilderanbeter hindurch, den er (epistol. 11, 13.) Serenus, dem Bischof von Massilia, angewiesen hat, indem er ihn belobt, weil er die Adoration der Bilder verboten hat, aber tadelt, weil er die Bilder, die nicht zur Anbetung, sondern bloß zum Zwecke der Belehrung Unkundiger in den Kirchen angebracht waren, zerstört hat (p. 222, 223. Dagegen vgl. ep. Hadr. cp. 50. und cp. 26.). Aber der Einfluß der gregorianischen Lehre bricht noch in andern Stellen durch: 2, 24., p. 224 sq.: „angelis, qui utique ab eo peccando discesserant, perpetua damnatione multatis, *ut id denuo civibus aethereis*, pro quorum societate condiderat, *sociaret, hominem assumere non despexerit*", also die Lehre von dem complementum (cf. Cdm. I, CXLII.); ferner in der Stelle: 4, 14., p. 560: „quoniam, cum *massa perditionis* genus humanum dicatur cum originali peccato, incaute nostram ex nobis ex toto Christum suscepisse massam idem episcopus (Gregor von Neccäsarea) profatus est" der gregorianische Augustinismus (Cdm. I, CXLIII.); sodann 2, 31.: „saluberrimus a sanctis patribus ecclesiae traditus usus est, *pro defunctorum spiritibus Dominum deprecari;* quem nos cum sancta omni catholica et universali Ecclesia amplectentes" u. s. f., das Gebet für die Verstorbenen im Fegefeuer. Selbst die Neigung zur transsubstantialen Ansicht der Eucharistie ist unverkennbar 4, 14., p. 558 sq. angedeutet: „si vero de corporis et sanguinis Domini mysterio, quod quotidie in Sacramento a fidelibus sumitur, dixerit" ... „nec nobis imaginarium quoddam indicium, sed sui sanguinis et corporis contulit sacramentum; non enim sanguinis et corporis Dominici mysterium imago iam nunc dicendum est, sed veritas, non umbra, sed corpus, non exemplar futurorum, sed id, quod exemplaribus praefigurabatur." Vgl. p 239.

Dem Anschauungskreise, in welchen die germanischen Völkerschaften gleich bei ihrem Eintritte in die christliche Kirche eingeführt wurden, entspricht es vollkommen, daß die karolinischen Bücher die Heiligen und ihre Reliquien, sowohl Partikel ihres Leibes als Bekleidungsstücke, außerordentlich hochstellen und ihre Verehrung „iuxta antiquorum patrum traditionem“ festhalten. Es ist zunächst die Anerkennung der aus Christo, der Tugend Gottes und der Weisheit Gottes, abgeleiteten Tugenden, worauf die „opportuna veneratio Sanctorum“ beruht (2, 22., p. 219, praef. zu l. I, p. 12): sie haben über den Teufel triumphirt oder männlich dafür gekämpft, daß der status Ecclesiae unversehrt auf uns gekommen ist, und es ist hinreichend bekannt, daß sie durch ihre unablässigen Gebete und Verwendungen (assiduis suffragiis et intercessionibus) der Kirche beistehen (2, 21., p. 218). Es hat daher auch nichts Anstößiges, wenn man, Gott allein Anbetung erweisend, den Heiligen aber Verehrung, ihre Bilder, nach der Tradition der Väter und der Kirche, in der Kirche zum Schmuck der Wände (p. 380) und als Erinnerungsmittel an ihre Thaten aufstellt (2, 30., p. 282). Diese Verehrung ist aber folgerichtig, nach derselben Tradition, ihren Leibern oder vielmehr den Ueberresten ihrer Leiber, oder auch ihren Kleidern oder andern Dingen zu erweisen (3; 16., p. 381), deren die heiligen Märtyrer sich bei Lebzeiten bedienten; denn die Kleider der Heiligen und ihnen Aehnliches muß man deßhalb verehren, weil sie an den Leibern eben dieser Heiligen oder um dieselben sich befunden haben und man von ihnen glaubt, daß sie von jenen eine Heiligung (sanctificatio) erhalten haben, um deren willen sie verehrt werden sollen. Was nun die Leiber der Heiligen, oder auch die Ueberreste ihrer Leiber anlangt, so kommt ihnen, wiewohl sie jetzt in Staub verwandelt zergehen (fatiscant), die veneratio zu, weil sie am Ende der Welt (iuxta mundi terminum) in Glorie auferstehen und mit Christo beständig regieren werden (3, 14., p. 427). Allein die Frage des Hieronymus, die er an den Häretiker Vigilantius richtete: „*quis unquam, o insanum caput, martyres adoravit?*“ steht noch immer in ihrem vollen Recht (4, 27., p. 641): sie dürfen nicht wie Gott angebetet werden („adorari non debent *cultu divino*“ 4, 22., p. 614); daher bleibt die Ehre, die in würdiger Weise den Leibern der Heiligen oder ihren Reliquien in den Basiliken erwiesen wird, sowohl dem allmächtigen Gotte, als auch seinen Heiligen angenehm (p. 378).

Auf gleicher Stufe mit den Reliquien steht das Kreuz unseres Herrn Jesu Christi, durch den uns die Welt gekreuzigt ist und wir der Welt (p. 73, 84, 87). Der Ausspruch des Psalmisten: „signatum est super nos lumen vultus tui, Domine“ (Ps. 4, 7.), darf nicht von den materiellen Bildern (materialibus imaginibus) verstanden werden, die des Lichtes gänzlich entbehren; sondern gilt von dem Kreuzesbanner (vexillo crucis), das, wenn wir das Sakrament der Taufe empfangen haben, durch die hochheilige Flüssigkeit der Salbe (per sacrosanctum unguinis liquorem) auf unsere Stirnen gedrückt wird. Hiedurch wird dem heiligen Geiste, der das unaussprechliche Licht ist, der auch über den Jüngern im Feuer erschien, der Zugang eröffnet, so daß er zu uns kommen kann. Denn in der Aufdrückung des Kreuzes ruht das Licht des Antlitzes Gottes, d. i. der Geist, der vom Vater und vom Sohne ausgeht (p. 139, 206). Durch das Panier des Kreuzes und das Licht des heiligen Geistes sind wir so geschirmt, daß des alten Feindes trügerische List und seine scheußliche Verschlagenheit uns durch seine Versuchungen nicht zu überwinden vermag (p. 141). Durch diese Signatur erhalten wir jenes Bild wieder, zu dem wir im Anfange geschaffen waren, das wir durch die Sünde zwar nicht ganz (in totum) verloren haben, das aber auch nicht ganz unversehrt geblieben ist; denn hätten wir es gänzlich verloren, so würde nicht gesagt: „quanquam *in imagine* ambulet homo, tamen vane conturbatur“ (Ps. 39, 7.); und wenn wir es ganz unversehrt erhalten hätten, so würde der Apostel nicht ermahnen: „reformamini in novitate mentis vestrae“ (Rom. 12, 2.), und ferner: „in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem“ (2 Kor. 3, 18; p. 209). Wenn wir also das Kreuz aufnehmen, und dir, der du durch's Kreuz triumphirend das Irdische dem Himmlischen beigesellt hast, nachfolgen und des Kaisers Bild dem Kaiser wiedergeben sollen, so dürfen die Bilder dem Kreuze nicht

gleichgestellt, nicht angebetet, noch ihnen Dienst erwiesen werden (p. 248, 571); denn am Kreuze, nicht an Bildern hing das Lösegeld für die Welt, das Kreuz ist das Marterholz, das Feldzeichen unseres Königs, auf welches die Legionen unseres Heeres unverrückt schauen, die Fahne unseres Kaisers, dem unsere Cohorten in die Schlacht folgen; es ist der Helm, an dem das Schwert des Teufels splittert, die Angel, an der er gefangen und gezwungen ward, die Beute wieder auszuspeien, die er schon längst verschlungen hatte und bei sich hielt; durch das Geheimniß des Kreuzes, das den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit ist, fiel die hochmüthige und aufgeblasene Weisheit dieser Welt" u. s. f. (p. 244, 245); an ihm kann man "begreifen mit allen Heiligen, welches da sey die Breite und die Länge und die Tiefe und die Höhe" (Ephes. 3, 18.): Die Breite ist das Querholz, an welchem die Hände ausgespannt worden; die Höhe, die von dem Querholze anfangend emporragt, ist da, wo das Haupt war; die Länge aber reicht von dem Querholze abwärts bis zur Erde; die Tiefe ist der Theil, den die Erde birgt u. s. f. (p. 246) in derselben allegorisirenden Weise; cf. 3, 28., p. 452.

Für eine Darstellung der Lehre von der Trinität in jener Zeit sind Stellen, wie 3, 1., p. 292; 3, 3., p. 308, wo der Ausdruck des Tarasius: Spiritus s. procedit *ex Patre per Filium* („πιστεύω . . . εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιοῦν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ ἐκπορευόμενον" πρᾶξις γ'. Sylloge Paris. 2, 760., vgl. mit der ep. Hadr. im Anfang), als gegen das Symbolum Nicenum verstoßend, verworfen wird, u. a. von Wichtigkeit; hier darauf einzugehen, verbietet der Raum.

Die Art und Weise, wie die libri carol. exegesiren, ist aus obigen Anführungen hinreichend zu ersehen. Gegenüber der imperitia morgenländischer Mönche auf der nicänischen Synode, denen nicht mit Unrecht Unklarheit und Unbeholfenheit, so wie muthwillige Schriftverdrehung vorgeworfen wird („scripturas sanctas vesana mente permutare affectant", p. 86 und sonst; cf. 1, 5.: „quod non parvi sit piaculi, Scripturas Sanctas aliter intelligere, quam intelligendae sunt" cet.), erscheint der abendländische Theologe allerdings als ein gelehrter dialektisch gewandter Scholastiker, der die recipirte Auslegungsweise mit großer Sicherheit handhabt, nichts „incompositum vel indigestum" anführen will und den Vorwurf der Rusticität eben so sorgfältig flieht, wie er ihn eifrig und bei jeder Gelegenheit seinen Gegnern anheftet. Aber dieses allegorice, mystice, spiritaliter Auslegen der Schrift, ungeachtet es immer auf den Herrn ausläuft, ist nicht weniger willkürlich, als das ungeschickte Umspringen der Nicäner mit Schriftworten, und erregt ein unangenehmes Gefühl, zumal wenn die Auslegung in Abgeschmacktheiten sich verliert, wie z. B. die Spielerei mit Zahlen, von der trinitas ausgehend, lib. 4, 13., p. 541 sqq. Es hatte für diese Theologie nichts Anstößiges, z. B. zu lehren: „Sem, qui postea, ut ferunt, Melchisedech vocatus est" p. 550, den Protoplasten in dem Innern der spelunca pulcherrima von Abraham's Erbbegräbniß zu begraben (p. 428. 429), David an die Dreieinigkeit glauben zu lassen, weil er (Ps. 5 u. 48) Gott nennt: „*Rex* meus et *Deus* meus, quoniam ad te orabo, *Domine*," d. i. drei Personen und Eine Substanz in der Gottheit u. dgl. Die typische Auslegung der Geschichte der Samariterin am Jakobsbrunnen (p. 517—519) möchte Vieles übertreffen, was mit Benutzung der „typica mysteria" und „mysticae figurae" aus dem einfach gläubigen Verständnisse in die Verschrobenheit scholastischer Weisheit hinübergezogen ist. Die scholastische Geschwätzigkeit, von der sich der Verfasser durch eine Erinnerung an sein studium brevitatis zuweilen selbst abbringt (z. B. p. 162. 176. 221. 416. 544), um auf's Neue vom Hundertsten auf's Tausendste zu kommen, die häufigen Syllogismen, die er in schulmäßiger Ausführlichkeit gegen die Nicäner aufziehen läßt (vgl. z. B. unter andern: p. 44. 48. 62. 63. 102. 103. 112. 136. 141. 148. 194. 205. 217. 242. 277. 354. 440. 449. 595. 638. 640. 646), der rhetorische Schwung, durch den er (auch hier in bestimmter Form: z. B. *dic ergo tu, dic,* sancte Daniel u. dgl.) seine Controverse zu beleben versteht (vgl. z. B. p. 71. 86. 87. 89. 101. 110. 131. 163. 164. 182. 192. 207. 232. 243; 2, 30.; p. 344. 387.), der Prunk, den er, bis zum Ueberdruß mit Termen aus allen Zweigen der Scho-

lastik treibt, zum Theil indem er sie erklärt und in ihrer Anwendung nachweist (vgl. p. 334. 336. 358. 449. 525; ferner die Ausdrücke relatio, antistrophe p. 63 tropologicum, acyrologicum p. 578, acyrologia p. 70. 81, amphibolia p. 398, astismos p. 123, peusis p. 140, parabole p. 150, prolepsis p. 26. 154. 173, allegoria, anagoge p. 155, syllepsis p. 174, tropologia p. 162, tropi, metra, rhythmi p. 265, ethopoeia p. 146, somatopoeia p. 180, *κατὰ μεταφορὰν* i. e. per translationem p. 270, metaphora, anaphora, topica et *σχέσεις ὀνομάτων* p. 230, *κατ᾽ ἀφαίρεσιν τοῦ ἐναντίου* i. e. per privantiam etc. p. 257, *αὔξησις*, *κλίμαξ* p. 274, *ὑπόζευξις* und *ὁμοιοτέλευτον* p. 258, *ἐννοηματική* p. 259, syllogismus *ἄφυκτος* p. 259, omnes figurae locutionum p. 266, trivium und quadrivium p. 267. 270, die aristotel. periermenia p. 418. 615. 617. 624. u. s. f.); der geflissentliche und rücksichtslose Gebrauch von Ausdrücken, wie: vesana mens, depravatrix et refragatrix intelligentia, hebes, demens, dementissimi, iusanissimi, insania, deliramentum, absurditas, dementia, vanissimae naeniae, sani sensus expertes, superstitio, vana fides, vecordiae vanitas, vecordiae caligo, execrabilis error, nugarum agglomeratio, insolentissima vanitas u. s. f., die er gegen die inepta, inutilis, erronea, vanissima synodus und ihre einzelnen Mitglieder schleudert, machen uns mit dem furchtbaren Apparate anschaulich bekannt, den ein gewandter Wortfechter des Mittelalters zum Untergange seiner Gegner anzuwenden sich nicht scheute. Nur dieser weitschweifigen Art, den Gegenstand zu behandeln, ist es zuzuschreiben, daß aus einer einfachen Widerlegung, bei der es auf die richtige Feststellung des Begriffes der adoratio ankam, ein mühevoll zusammengearbeitetes Buch entstehen mußte, das in Beziehung auf die Hauptfrage, die es behandelt, keine Entscheidung herbeizuführen vermochte.

Der Verfasser erkennt, außer den lateinischen katholischen, nur die von katholischen Schriftstellern aus dem Griechischen übersetzten Väter katholischer Orientalen, und nur die lateinische aus dem Grundtext geflossene Uebertragung der heiligen Schrift an: die „codices Latini, qui ex hebraica veritate translati sunt“ (p. 81). Nur diejenigen doctores, qui a sancta Romana, Catholica et Apostolica Ecclesia angenommen werden (p. 403), darf man als gültige Zeugen herbeiziehen; die Zeugnisse unbekannter Lehrer aber oder apokryphischer Schriften dürfen, in so wichtigen Dingen, durchaus nicht zugelassen werden (p. 533). So z. B. müsse der an Justinian gerichtete Brief des Symeon Stylites, dessen Leben, Thaten und Verdienste dem Verfasser unbekannt seyen, für apokryphisch gelten, da er den schriftwidrigen Ausdruck enthalte: „pro quibus commemorantes referimus *divinis vestris auribus*“ (4, 5. „*διὸ ὑπομιμνήσκοντες ἀναφέρομεν ἐπὶ τὰς θείας ὑμῶν ἀκοάς. πρᾶξ. ε′.* Syll. Paris. 2, 813; vgl. ep. Hadr. cp. 15). Ebenso sey die (*πρᾶξ. ε′*) angezogene Korrespondenz zwischen dem Herrn und Abgar, ingleichen die Vitae Patrum (*ἐκ τοῦ λειμωναρίου*), bereits von Pabst Gelasius und von den übrigen katholischen und orthodoxen Männern unter die Apokryphen verwiesen worden (p. 529. 531 sq.). In gleicher Weise sey die, in keinem katholischen Schriftsteller sich findende, *πρᾶξ. δ′* (Syll. Paris. 2, 772.) citirte Legende von Polemon's Bilde als unbeglaubigt zurückzuweisen (3, 21; vgl. mit ep. Hadr. cp. 11). Auch die Zeugnisse aus griechischen Kirchenvätern, z. B. von Gregorius Nyssenus (2, 17.) und Cyrillus Alexandrinus, deren Leben und Schriften der abendländischen Kirche unbekannt seyen, hätten für diese, neben den prophetischen, evangelischen und apostolischen Schriften, nur dann Beweiskraft, wenn diese Männer Katholiken gewesen und von Katholiken in's Lateinische übersetzt wären. Eine über die Vertrautheit mit den scholastischen terminis hinausgehende Kenntniß des Griechischen (p. 210. 216) fand sich also bei den Verfassern der Libri carolini nicht, und ungeachtet p. 401 der hebräische Name der Chronika (liber verborum dierum, qui hebraice דברי הימים graece *παραλειπόμενον*) vielleicht aus Beda angeführt wird, sprechen sie dem h. Hieronymus nach, „quaedam divinae Scripturae hebraeo dactylo spondaeoque, quaedam anapaesto, quaedam vero iambo iuxta artis rigorem decurrere“ (p. 265) und sind von seiner Uebersetzung der Schrift ganz abhängig.

Nach dem Versuche, die wissenschaftliche Stellung der karolinischen Bücher zu zeichnen,

können wir nun zu dem Nachweise übergehen, daß die fränkische Kirche durch die Beschlüsse der zweiten nicänischen Synode, insbesondere durch das Streben und die Forderung derselben, für eine ökumenische zu gelten, sich verletzt fühlen mußte, wie denn das Opus Caroli dieses Gefühl, das sich durch die gestörten persönlichen Beziehungen zwischen den Herrschern noch gesteigert hatte, deutlich genug erkennen läßt, indem es seine Angriffe zunächst gegen die Gesammtheit der Synode, zumal gegen die imperatores, Constantin und Irene, richtet. Nur wahrhaft dämonischer Hochmuth (p. 341) konnte dazu verleiten „synodum, ob adorandas imagines, *sine conniventia plurimarum Catholicarum et Deo fidelium Ecclesiarum*, aggregatam, *universalem* nominare.“ Hätte nicht der Teufel, der die Engel aus der Gemeinschaft der Aetherbewohner und die Menschen aus dem Lustgarten des Paradieses trieb, die Nicäner mit den Stacheln seiner Bosheit entzündet, so würden sie ferner nicht wagen, „*tot tantasque Ecclesias*, quae utique corpus Christi sunt, tam insolenter *anathematizare*,“ noch den Versuch machen, „*rerum insensatarum culturam et adorationem, contra divinarum apicum institutionem, statuere*,“ l. c.

Die Controverse richtet sich zunächst (1, 1.) gegen die „vesania *Constantini* et *Haerenae*, quod in suis scriptis dicunt: *per eum, qui conregnat nobis, Deus;*“ allein nur in dem Briefe des Tarasius an die imperatores bedient sich dieser des orientalischer Schmeichelei geläufigen Ausdrucks: „ὁ πάντων ἡμῶν σωτὴρ καὶ συμβασιλεύων ὑμῖν“ (Syll. Paris. 2, 888.). In ähnlicher Selbstüberhebung hätten sie gesagt: „Dei cooperantes [al. *Deo cooperante*] nos direximus congregare vos, *sive* congregavit vos Deus, consilium proprium statuere volens“ (3, 14., cf. ep. Hadr. cp. 7). Diese Worte lauten in der Σάκρα (Syll. Par. 2, 729.) weit unverfänglicher also: „ταύτῃ οὖν τῇ αἰτήσει (nämlich die Bitte um eine ökumenische Synode) ἐπενεύσαμεν τἀληθὲς δὲ εἰπεῖν, τοῦ Θεοῦ εὐδοκήσαντος καὶ ἡμᾶς ὁδηγήσαντος συναθροῖσαι ὑμᾶς.“ Daß die Kaiser ihre sacra divalis nannten, nach dem gebräuchlichen Curialstil der Byzantiner, sey geradezu heidnisch (mendax nomen divale est, gentile mendacium, nuncupatio vana), ja dämonisch (1, 3.) und unkatholisch. Ebenso wird der Ausdruck des Bischofs Leontius (3, 19., cf. ep. Hadr. cp. 2, wohl unrichtig dem Bischof Agapius beigelegt): „θεῖα γράμματα ἀνεγνώσθησαν τῶν θεοφυλάκτων μεγάλων βασιλέων ἡμῶν“ (πρᾶξ. β' Syll. 2, 744.) dem kaiserlichen Hochmuthe angerechnet, aus dem auch das Wort stamme: „elegit nos Deus, qui *in veritate* quaerimus gloriam eius“ (1, 2., vgl. die dival. sacra ad Hadr. in den Actis Concil. Parisiis 1714, 4, 22.) und der weitere absurde Ausspruch, der „summam amentiam et exsecrabilem errorem“ enthalte: „rogamus tuam Paternitatem et maxime *Deus rogat*“ (1, 4. cf. ep. Hadr. cp. 8; die Acta Concil. l. c. lesen: „et rogamus vestram paternam beatitudinem, immo vero Dominus Deus rogat“). Ja, die Kaiser haben als sterbliche Menschen, von frecher Eitelkeit aufgeblasen, durch weltlichen Pomp überhoben, durch Ehrgeiz begehrlich gemacht, aus Prahlsucht, weil sie an Raum und Ort gefesselt (situ contenti), nicht überall seyn und deßhalb nicht in ihren Personen angebetet werden können, in Städten und Dörfern ihre Bilder zur Anbetung umhertragen lassen (p. 370. 596), so einen abgethanen heidnischen Irrthum wieder erneuert, und rauben, wie die Heiden, Gott die Ehre, um dieselbe sich beizulegen (p. 373). Eine ebenso niedrige lästerliche Schmeichelei sey es, wenn der Presbyter Johannes (2, 4. cf. ep. Hadr. cp. 29) behaupte, daß der Spruch: „misericordia et veritas obviaverunt sibi, iustitia et pax se complexae sunt“ (Ps. 85, 11.) *in participatione* Tarasius', Hadrian's (und Irene's) in Erfüllung gegangen sey. Bei dieser reprehensio scheint ein Mißverständniß untergelaufen zu seyn; denn die Worte lauten (πρᾶξ. β'. Syll. Paris. 2, 750): ἔλεος καὶ ἀλήθεια οἴδαμεν, ὅτι ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός ἐστιν· ἐν μετοχῇ δὲ καὶ οἱ ἁγιώτατοι πατριάρχαι καὶ τῆς οἰκουμένης ὑπάρχουσι καὶ λέγονται, καὶ γὰρ ἔλεος καὶ ἀλήθεια συνήντησαν, Ἀδριανὸς ὁ ἁγιώτατος πάπας τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, καὶ Ταράσιος, ὁ μακαριώτατος πατριάρχης τῆς βασιλευούσης Κωνσταντινουπόλεως, τὸ ἓν φρονοῦντες καὶ ὁμολογοῦντες· δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη κατεφίλησαν· ἡ γὰρ φερώνυμος Εἰρήνη,

καὶ ψήφῳ Θεοῦ βασιλεύουσα καὶ κρατοῦσα, θειωδῶς κινουμένη ... γράμμασι χρησαμένη τὴν δικαιοσύνην τὴν φερώνυμον, τὴν ἁγιωτάτην ἐκκλησίαν Ῥώμης κατεφίλησε u. s. f. Es könnte Einem bedünken, daß diese allegorische Auslegung, wenn sie die römische Kirche und Karl den Großen im Auge gehabt hätte, vor den Verfassern müßte Gnade gefunden haben, da sie l. c. die somatopoeia anerkennen, aber den Ausdruck „ἐν μετοχῇ" nicht verstanden. Nicht minder entsetzlich sey die Schmeichelei, die imperatores mit den Aposteln zu vergleichen (4, 20. p. 593), während doch der Unterschied zwischen diesen und jenen so groß sey, wie zwischen Heiligen und Sündern (p. 597). Eine sehr herbe Rüge trifft Irene (3. 13; cf. ep. Hadr. cp. 53) auch deßhalb, weil sie, die Frau, der apostolischen Weisung zuwider, bei der Synode persönlich anwesend gewesen sey, die sie überdies eingesetzt, um in den Versammlungen Männer zu lehren, verkehrte Satzungen zu überliefern und, wie eine zweite Athalia, über Männer zu herrschen. Der unparteiische Leser kann nicht umhin, in solchen Uebertreibungen einen Eifer zu erblicken, der einem guten Theile nach nicht aus Liebe zur Wahrheit hervorgegangen ist.

Fast denselben Eindruck machen die Ausfälle gegen die Nicäner im Ganzen; sie kommen gegen die, von dem Standpunkte der karolinischen Bücher aus ebenfalls verdammungswerthen Ikonoklasten, die dem entgegengesetzten Irrthum huldigten, übel weg. Der aufgeblasene Ehrgeiz windiger Anmaßung und das insolente Verlangen nach eitlem Lobe hat im Morgenlande nicht bloß gewisse Könige, sondern selbst Priester so entzündet, daß sie, mit Hintansetzung gesunder, nüchterner Lehre, der Apostel und Propheten, durch übelberüchtigte und höchst alberne Synoden (per infames et ineptissimas synodos) in die Kirche Etwas einzuführen wagten, was weder der Heiland, noch die Apostel eingeführt haben (p. 5. 28). Beide Synoden sind verdammlich und verbrecherisch (p. 7. 608); insbesondere jedoch diejenige, die, wegen der höchst schamlosen Einführung (propter impudentissimam traditionem) der Bilderanbetung in Bithynien sey abgehalten worden. Gegen ihre Akten, denen es an beredtem Ausdruck und Sinn gänzlich fehle, müsse der mit der Autorität der göttlichen Schriften gewappnete Griffel einschreiten, nnd den aus Osten kommende Feind müsse in Westen das Verdammungsurtheil, von Seiten der heiligen Väter, treffen (p. 10). Müßten denn alle Bücher, in denen durch Gold oder Silber, oder auch durch allerlei Farben zwischen der Schrift gemalte Geschichten eingelegt sind, weil sie Bilder enthalten, verbrannt oder verstümmelt werden, wie die Bilderzerstörer gethan (4, 8. p. 524 sq. ep. Hadr. cp. 6.), oder verehrt und angebetet werden, wie ihre Nachfolger thäten? u. s. f. (p. 527 sq.). Unglücklicher Irrthum, der so widersinniges Verfahren erzeugen könne! Die Bilderzerstörer aber seyen milder zu beurtheilen (p. 498); denn obschon sie sich darin, daß sie durch Entfernung der Bilder die Basiliken ihres Schmuckes beraubten, in gewissem Grade unvorsichtig benahmen (p. 498), so dürften sie doch nicht mit Nebukadnezar verglichen werden, der die Cherubim zerstörte (4, 4. ep. Hadr. cap. 5. πρᾶξ. ε'. Syll. 2, 813. Ταράσιος εἶπεν); denn jene hätten aus Unkenntniß und in der Meinung gefehlt, Gott einen Dienst zu erweisen, die Chaldäer aber aus Feindschaft gegen den wahren Gott (vgl. 1, 28. ep. Hadr. cap. 41.); schmählich sey es daher, daß die Nicäner, was die heil. Schrift vom Teufel oder von den ungläubigen Juden Ps. 9, 7. aussage, auf ihre eignen Vorgänger und Eltern bezögen (1, 27. ep. Hadr. cap. 40.) und somit Gottes Gebot mit Füßen träten und in ihrem fleischlichen Sinne die Nichtanbeter der Bilder verfluchten und behaupteten, ihre Anbetung, die der christlicheu Religion so fremd sey, wäre unter den ersten Sakramenten des Glaubens von den Aposteln eingeführt worden (p. 229). Welch heilloser Irrthum! („Audi igitur, dementissime, vel potius insanissime error, audi, incomparabilis dementia, audi, ridiculosa segnities" etc. p. 184). Freilich hätten sie in ihrem Ehrgeize gesagt: „wir haben uns Christum zum Haupte gemacht (4, 24. p. 627 sq. Im Briefe des Tarasius an Hadrian. Syll. 2, 895: „καὶ προκαθεσθέντων ἁπάντων ἡμῶν, κεφαλὴν ἐποιησάμεθα Χριστόν."), der doch gesagt habe: Ich habe Euch erwählt;

solches Trachten lasse befürchten, daß sie, die ihren eignen, nicht Christi Ruhm suchten und, der Einsetzung der heil. Schrift zuwider (p. 341), nicht Gottes Anbetung, sondern die Anbetung vernunftloser Gegenstände (rerum insensatarum) predigten, ja Christus selbst in seiner Kirche verfolgten, die sie auf's Schamloseste zu verfluchen wagten (3, 11. 17. p. 385. vgl. ep. Hadr. cap. 52.), — von Christo nicht erwählt seyen. Ueberhaupt sey ihre Glaubensstellung nicht klar, jedenfalls getheilt, da Manche von ihnen den heil. Geist nur vom Vater ausgehen ließen, Andere dagegen weder vom Vater, noch vom Sohne, was wohl von ihrem schwankenden, zweideutigen Ausdrucke herkomme (3, 8.): sunt etiam pleraque, quae quanqnam insultando posuerint, ita sunt involuta, ita inordinate, ita enormiter prolata, ita permixtim digesta, ut paene vix deprehendi valeat, utrum ea, quae dicuntur, verba sint insultantium, aut his, quae dicuntur, fidem exhibentium (3, 30.). Sie scheuen sich, ferner, nicht, die Schrift in mancherlei Weise zu verkehren, unrichtig anzuführen (1, 12; 1 Mos. 37, 31. steht nicht: Jacob vestem talarem tabefactam Joseph osculatus est u. s. f.; vgl. ep. Hadr. cap. 23.; Jakob hat nicht Pharao angebetet, noch Daniel den Nebukadnezar: 1, 9. bes. p. 70; ep. Hadr. cap. 22.), sie schalten in ihre Verhandlungen „apocryphas et derisione dignas naenias“ ein (3, 30.), entbehren des geistlichen Lichtes, weil sie die heil. Schrift gewaltsam nach ihrer Einbildung beugen (1, 16. p. 99) und Gott nicht im Geist und in der Wahrheit anbeten (2, 2.), wie die katholische Kirche thut, sondern in den Bildern. Aber sie bemänteln ihre Abgötterei vergebens („errorem, quem illi videntur plebibus ingerere palliatum“ p. 384), ahmen die Pharisäer nach, die ihre Phylakterien breit machen (p. 108, 109; vgl. 149), da sie die Bilder („materiales figuras“ p. 161), die zum Schmuck der Kirchen aufgestellt sind, selbst anbeten und Andere sie anzubeten zwingen, während doch Gott in der Schrift des Alten wie des Neuen Testaments die Anbetung Sich allein vorbehalten hat (3, 14. p. 360). Mit demselben fluchwürdigen Leichtsinne verachten sie Gottes Gebot, das erste, das die Verheißung hat, entehren schmachvoll ihre Väter (4, 7. p. 521 sqq.), und stellen sie tiefer als die Samaritaner, obschon sie ihnen Alles verdanken: die Taufe, die Unterweisung in der Religion, die Priesterweihe u. s. f. (p. 515, 276 sqq. 340). Es ist also nicht zum Verwundern, daß, da die Seuche in dem Haupte ihren Sitz genommen (3, 17. 410 sqq.), der ganze Leib krank ist, sie, wie ein schwer Betrunkener, der von einem Aeußersten in's andere hintaumelt und bald barbarisch, bald lateinisch spricht, der Patriarchen, Propheten und der übrigen heiligen und erlauchten Männer Aussprüche und Thaten verkehren oder solche ihnen andichten, selbst das Beispiel von schlechten Handlungen für sich geltend machen, um die Anbetung der Bilder zu begründen und zu befestigen (p. 397, 366). Aber diese ihre Tollheit ist auch staatsgefährlich: wie im Morgenlande durch sie die Greuel des Bürgerkrieges herbeigeführt seyen und auf's Neue herbeigeführt würden, da die Bürger zur verbotenen Anbetung der Bilder aufgefordert wären, so könne es leicht geschehen, daß Diejenigen, welche innerhalb der heiligen (katholischen) Kirche (? wie Hadrian) in heiliger Ansprache predigen, man müsse Gott allein anbeten und ihm allein dienen, und doch Synoden versammeln, um Bilder anbeten zu lassen, durch ihre Unbehutsamkeit den Frieden (des Abendlandes) durch einen Krieg im Innern stören und den Wohlstand des fränkischen Reichs („prosperitatem rerum nostrarum“ p. 226), durch jene Irrlehre wie durch einen Bürgerkrieg, beflecken (p. 226, 284, 629).

Diese ganze Reihe von Angriffen auf die Nicäner erhält in der Darstellung der Motive, welche sie veranlaßt haben, ihre Synode für eine ökumenische auszugeben, ihren wohlberechneten Abschluß. Vom byzantinischen Standpunkte aus wird die Veranlassung (in der Sacra, πραξ. α'. Syll. 2, 729), wie folgt, angegeben: Irene's Geheimschreiber Tarasius weigerte sich, die Patriarchenwürde anzunehmen, und gab im Einverständniß mit der Kaiserin als Grund an: „weil ich sehe, daß die auf den Fels Christum, unsern Gott, gegründete Kirche jetzt gespalten und zerrissen ist und unsere Mitchristen im Morgenlande anders glauben, als wir, und diejenigen des Abendlandes mit ihnen übereinstimmen,

und wir von ihnen allen entfremdet sind und täglich von allen verflucht werden; deßhalb verlange ich, daß eine ökumenische Synode stattfinde, zu der sich Vikare von Seiten des Pabstes zu Rom und der morgenländischen Bischöfe einfinden („τοποτηρητῶν εὑρισκομένων ἔκ τε τοῦ πάπα Ῥώμης καὶ τῶν τῆς ἀνατολῆς ἀρχιερέων“). Es wurde sofort seinem Wunsche entsprochen und die Theilnehmer wurden zu dem Concil einseitig, mit Uebergehung auch der Kirchenfürsten unter den germanischen Völkerschaften, eingeladen. Dieses rücksichtlose Verfahren rief den Widerstand dieser hervor, wie wir bereits angegeben haben, und bestimmte hauptsächlich die Gründe, die in den karolinischen Büchern gegen die Anerkennung der nicänischen zweiten, als einer ökumenischen, vorgebracht werden. Die obigen Urtheile des Op. Carol. über die Nicäner fallen mit jenen Gründen ziemlich zusammen, die deßhalb nur mit wenigen Worten angegeben zu werden brauchen. Es ist den Nicänern bei der Berufung ihrer Synode durchaus nicht um die Wahrheit zu thun gewesen; denn sie haben den irrenden Bruder nicht zu ermahnen unternommen, auch den Gebrauch der Kirche, eine Rundfrage bei den Kirchen der οἰκουμένη und zunächst bei den Kirchen der angrenzenden Provinzen zu halten, um sich von der Ansicht der verständigen Mehrheit zu überzeugen und dieser zu folgen (p. 339), nicht beobachtet. Hätten sie es gethan, so würden sie nur nothwendige, das Heil der Gläubigen fördernde Dinge verhandelt, alles Neue, Auffallende und Ungeordnete, dem nicänischen Symbolum Zuwiderlaufende (p. 539) in ihren Ausdrücken und Reden gemieden haben und weder von den Lehren der Apostel, noch von den Anordnungen der alten Synoden in ihrer Meinung abgewichen seyn, jede überflüssige und außerordentliche Verfluchung gescheut, was aber schwankend und unnütz sey, mit Stillschweigen übergangen haben. Dann hätten auch die Kirchen des Frankenlandes und der übrigen Länder ihren Statuten Folge geleistet, was jetzt, bei durchaus entgegengesetzten Verhältnissen, unmöglich sey (s. bes. p. 344, 385). Die zweite nicänische Synode könne mit der ersten unmöglich gleichgestellt werden, jene führe die katholische Kirche vom Irrthume zurück, diese, im Gegentheil, führe sie hinein; jene ziehe sie von dem höchst gefährlichen Schiffbruche des Arius zurück, diese treibe sie gezwungen in den Schiffbruch der Bilderanbetung hinein; jene lehre, der Sohn sey mit dem Vater gleicher Substanz und Ewigkeit, diese sey der Ansicht, man solle vernunftlose Gegenstände anbeten; jene setze höchst heilsam fest, daß man in drei Personen das Eine Wesen der göttlichen Majestät anbeten solle, diese stelle die schamlose Behauptung auf, man müsse den Bildern in derselben Weise, wie der heiligen Dreieinigkeit, Dienst und Anbetung erweisen u. s. f. (4, 13. p. 539 sqq. vgl. ep. Hadr. cap. 60). Beide Synoden hätten also nichts mit einander gemein, als den Namen (p. 546), ja, diese zweite dürfe nicht füglich eine Synode heißen, geschweige eine ökumenische, allgemeine; denn hierzu insbesondere fehlen ihr die nothwendigen Merkmale: unverletzte Reinheit des allgemeinen (katholischen) Glaubens und Abhaltung auf Grund der Autorität aller Kirchen insgesammt („cum neque universalis fidei inconvulsam habeat puritatem, neque per universarum ecclesiarum gesta constet auctoritatem“ 4, 28. p. 644 sq.). Katholisch kann genannt werden Alles, was von der Einheit der allgemeinen, d. i. katholischen Kirche nicht abtritt. Wenn aber die Kirchenfürsten (praesules) von zwei oder drei Provinzen zusammentreten, in dem Wunsche etwas Neues festzusetzen und zu dem Ende Conventikel veranlassen, so ist das, was sie thun, weil sie mit der Kirche des ganzen Erdkreises nicht übereinstimmen, sondern von ihr von gewisser Seite dissentiren, — nicht katholisch und darum auch nicht allgemein (ökumenisch). In dieser Lage aber befinde sich die aus Ehrgeiz, Eitelkeit, Hochmuth zusammengerufene nicänische Synode, bei der nichts Anderes bezweckt worden sey, als, dem katholischen Glauben zuwider, die Bilderanbetung einzuführen.

Die Bekämpfung der Bilderanbetung selbst knüpfen die karolinischen Bücher an die Widerlegung der von den Nicänern, besonders den ausgezeichneteren Mitgliedern derselben (Tarasius, dem Presbyter Johannes u. A.) zur Stützung ihrer Lehre angeführten Bibelstellen, Citate aus den Kirchenvätern, Legenden, Wunder, Träume, Vergleiche

von heiligen Gegenständen des A. und N. Testaments, des Kreuzes, der Reliquien, der Eucharistie, mit den »heiligen« Bildern. Auch wird der Landesgebrauch, die Kaiserbilder anzubeten und das Geschenk des Pabstes Sylvester, der Constantin Apostelbilder schickte (2, 13.), zur Herbeiführung der Beschlüsse benützt, die das anathema über Jeden aussprechen, der den Bildern weigert „ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν, καὶ θυμιαμάτων καὶ φώτων προσαγωγήν" (Ὅρος, Syll. 2, 874. vgl. Op. Car. 3, 4. p. 490, 492). Aber die Bilder sind ja nichts als todter Stoff (insensata), und besitzen keine Heiligkeit (4, 26.), weder durch Handauflegung, noch durch kanonische Consekration, nicht, wie das Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn durch die Hand des Priesters und die Anrufung des göttlichen Namens gemacht wird (p. 35, 236, 240), sind sie geweiht, sondern jeder Künstler, der geschickte, wie der ungeschickte, macht sie eben nach dem Maße seines Talentes schöner oder minder schön (p. 380), und, wie es ihm einfällt, gibt er seinem Gebilde den Namen eines Heiligen oder eines Götzen (p. 33, 34). Wenn die Unterschrift nicht der Anbetung des Beschauers die rechte Richtung gebe, könne es leicht geschehen, daß er ein heidnisches Götterbild statt eines Muttergottesbildes anbete (p. 601 sqq.). Sähe man z. B. eine schöne Frau mit einem Knäblein auf dem Arme abgemalt, so könnte man, falls die Unterschrift noch nicht unter das Gemälde gesetzt, oder durch irgend einen Zufall erloschen sey, unmöglich unterscheiden, ob man Sarah mit ihrem Kinde Isaak, oder Rebekka mit Jakob, oder Bathseba mit Salomo, oder Elisabeth mit Johannes vor sich habe, oder aber Venus mit ihrem Sohne Aeneas, oder Alkmene, die das Kind Herkules, oder Andromache, die Astyanax trägt. Die Bilder täuschen also, sind nicht Wahrheit, sondern Lüge, sie anzubeten ist darum infidelitas (p. 430) superstitio (p. 117, 132, 190), ein exsecrabilis error (p. 206), Abgötterei (p. 240, 381), eine bloße Augenweide (p. 241), insolentissima vanitas (p. 329), teuflische Berückung (p. 392), die ganz besonders da stattfinde, wo man unter dem Vorwande der Religion und der Ehrfurcht vor den Heiligen das Geschöpf anbete, anstatt des Schöpfers. Ja, wenn man ein Gemälde anbete, das die Jungfrau auf der Flucht nach oder von Aegypten vorstelle, könne man in den Fall kommen, zugleich mit ihr das lastbare Thier anzubeten, das sie trage (p. 602); oder es könne Einem widerfahren, was der Sektirerin Marcellina widerfuhr, welche die Bildnisse Jesu und Pauli, Homers oder Pythagoras' anbetete und ihnen räucherte (p. 636). Daß aber die Bilderanbetung mit der christlichen Religion nichts zu thun habe, sondern da sie von Cecrops herstamme (p. 253, 586) heidnisch sey, leuchte ein. Selbst die Heiden wären Anfangs keine Bilderanbeter gewesen, erst allmählich seyen sie durch Beschwatzung der Dämonen (persuadentibus daemonibus) dahin gekommen, daß sie Bildnisse, die von ihren Vorfahren nur zum Gedächtniß großer Männer aufgerichtet waren, anbeteten und so in ihnen den Teufeln dienten (p. 581). Auch die katholische Kirche sey zum Theil auf diesen Abweg gerathen, da man den Bildern die Zeichen göttlicher Anbetung darbringe: luminaria, thymiamata, primitias oder sonst mancherlei Geschenke, womit nicht das Lichterbrennen und Räuchern in den Gott geweihten heiligen Basiliken zusammengestellt werden dürfe.

Auch ist es ein durchaus ungegründetes Vorgeben, daß die Malerkunst eine fromme Kunst sey (3, 22. p. 410. vgl. ep. Hadr. cap. 14.) und die Maler nicht gegen die heil. Schrift angehen (contra essent. 3, 23. ἐναντιοῦνται. ep. Hadr. 15.), da ihre Darstellungen, besonders diejenigen aus der Mythologie (Chimära, Bellerophon u. s. f.), durchaus lügenhaft, die Bilder also selbst falsche Zeugen sind. Sie gehören deßhalb auch nicht zur christlichen Religion (p. 217, 327), sind vielmehr unnütz (p. 231) und der Gotteserkenntniß hinderlich (p. 220), auch unnöthig, um Christus und die Heiligen zu betrachten (p. 219); die heiligsten Leute: Eremiten (p. 162, 453), Patriarchen, Propheten, Apostel hätten weder mit Bildern Etwas zu schaffen gehabt, noch von ihnen geweissagt; vielmehr sey ihre Anbetung im Alten Testamente auf's Bestimmteste verboten (p. 238, 250, 455), im Neuen getadelt worden, und sie zu rechtfertigen sey schlechterdings unmöglich (p. 532). Die Anführungen aus der heil. Schrift, zu Gunsten der neuen Irr-

lehre setzen nur Verkehrungen des wahren Sinnes. Von diesen Citaten werden in dem Opus Carolinum folgende, gegen den Mißbrauch der Nicäner, in Schutz genommen und in der bekannten Weise erklärt: Op. C. 1, 7.: 1 Mos. 1, 26. 27; 23, 12. — 1, 10: 1 Mos. 35, 14. — 1, 11: 1 Mos. 32, 25. 29. — 1, 12: 1 Mos. 37, 31. — 1, 13: 1 Mos. 47, 31. — 1, 14: 1 Mos. 47, 10. — 1, 16: 2 Mos. 31, 2. — 1, 21: Josua 4, 9. 20. — 1, 22: 2 Sam. 12. — 1, 23: Ps. 4, 7. — 1, 24: Ps. 45, 13. — 1, 25: Ps. 30, 12. — 1, 26: Ps. 12, 3. — 1, 27: Ps. 12, 4. — 1, 28: Ps. 9, 7. — 1, 29: Ps. 26, 8. — 1, 30: Ps. 48, 9. — 2, 1: Ps. 74, 3. — 2, 2: Ps. 74, 9. — 2, 3: Ps. 73, 20. — 2, 4: Ps. 85, 11. — 2, 5: Ps. 99, 5. — 2, 6: Ps. 99, 9. — 2, 7: Ps. 125, 3. — 2, 8: Ps. 125, 5. — 3, 10: Ps. 68, 35. und Ps. 16, 3. — 2, 10: Hohel. 2, 14. — 2, 11: Jes. 19, 19. — 4, 21: Jes. 7, 14. — 2, 12: Matth. 5, 15. Aussprüche aus den Kirchenvätern werden behandelt: 2, 14. von Athanasius; 2, 20. von Cyrillus; 2, 17. von Gregor von Nyssa; 2, 15. von Ambrosius; 2, 16. von Augustinus; 2, 23. von Gregor dem Großen; Legenden: 3, 21; Träume: 3, 26; vorgebliche Wunder: 3, 25. 4, 12; Apokryphen: 3, 30. 4, 11. 4, 5.

Aus diesen Citaten und ihren Auslegungen ließe sich ein interessantes Corollarium zusammenstellen; wir müssen uns darauf beschränken, die Widerlegung des vom Concil. Tridentinum (sessio XXV. s. d. Art. Heiligenverehrung und die ep. Gregorii P. 2. ep. 10.) aufrecht erhaltenen Satzes des Basilius: „quod imaginis honor in primam formam transit“ nach dem Op. Carol. (3, 16. vgl. ep. Hadr. cap. 8.) anzugeben. Dieser Satz lautet in der Definitio des zweiten Nicänums: „ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει“ (Ὅρος. Syll. Paris. p. 874). Die Prälaten der fränkischen Kirche sprechen sich dahin aus, daß weder durch Vernunftgründe, noch nach den Zeugnissen der heiligen Schrift eine solche Behauptung erweislich sey. Denn es haben die Heiligen, die durch ihre Verdienste in die Herrlichkeit eingegangen sind, nie nach derlei abergläubischen oder überflüssigen Ehrenbezeugungen gestrebt, noch gestattet, daß man sie anbete, vielmehr Schmach, Elend aller Art, ja den Tod, um Christi willen, gern auf sich genommen. Dafür zeugt Hebräer 11. Hätten sie hier auf Erden nach Verehrung getrachtet, so würden sie jetzt die ewige Herrlichkeit nicht genießen, die sie irgendwelche irdische Verehrung nicht vermissen läßt. Haben nicht Paulus und Barnabas den abergläubischen Dienst der Lycaonier von sich gewiesen, wie Petrus die fromme Verehrung des Cornelius? hinderte nicht selbst der Engel in der Offenbarung Johannes, ihn anzubeten? Und die Heiligen sollten sich an der Anbetung von Bildern ergötzen, die nie mit ihnen in Berührung gekommen sind, wie etwa ihre Kleider? .. Wo steht denn geschrieben, daß die dem Bilde erwiesene Ehre auf dessen Urbild (primam formam) übergehe? Unser Herr und Heiland sagt ja nicht: was ihr den Bildern, sondern: was ihr Einem dieser Kleinsten gethan, das habt ihr mir gethan; nicht: wer die Bilder, sondern wer euch aufnimmt, nimmt mich auf; auch der Apostel sagt nicht: laßt uns die Bilder lieben, sondern: laßt uns einander lieben, weil die Liebe aus Gott ist; nicht: traget die Lasten der Bilder, sondern: Einer trage des Andern Last. ... Wir verachten an den Bildern nichts, als ihre Anbetung (vgl. p. 189, 199, 200, 220, 380, 430, 472), und gestatten, daß man in den Basiliken die Heiligenbilder nicht zur Anbetung, sondern zur Erinnerung an ihre Thaten und zum Schmucke der Wände haben darf; Jene dagegen setzen fast die ganze Hoffnung ihrer Leichtgläubigkeit auf die Bilder und meinen, wenn sie Wände und Bilder anbeten, einen großen Gewinn für ihren Glauben dadurch davonzutragen, daß sie den Werken der Maler unterwürfig sind. Denn wenn auch von Gelehrten das vermieden werden kann, was Jene bei der Anbetung der Bilder üben, da sie nämlich nicht verehren, was die Bilder sind, sondern was sie vorstellen, so gereichen sie doch den Ungelehrten zum Aergerniß, die in ihnen nichts Anderes verehren und anbeten, als was sie sehen ... Wenn nun schon denjenigen, der Einen von den Kleinen ärgert, das furchtbarste Verdammungsurtheil trifft, von wie viel verderblicherer Strenge wird der getroffen werden, der fast die gange Kirche Christi entweder

zur Anbetung der Bilder antreibt, oder diejenigen, die die Bilderanbetung verachten, mit dem Anathema belegt.

Die heilige allgemeine (katholische) Kirche bekennt auch nicht, daß wir Sterbliche oder die ätherischen Mächte durch Bilder, die mit Hülfe von Farben erzeugt werden, Gott anbeten, sondern durch Christum Jesum, unsern Herrn, wenn sie, bei der Feier der Geheimnisse der Erlösung, sagt, es sey „würdig und gerecht und billig und heilsam, daß wir Ihm allezeit und überall durch Den Dank sagen," durch den die Engel des Vaters unaussprechliche Majestät loben, die Fürstenthümer sie anbeten, die Mächte erzittern, die Himmel und der Himmel Heere in flehendem Bekenntnisse den Hymnus seines Ruhmes in harmonischen Melodieen singen. Vgl. die Worte aus dem Ordinarium Missae, vor dem Sanctus: „Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere" u. s. f.

Eine besonnene Kritik der karolinischen Bücher wird ihnen das Verdienst zusprechen müssen, in kräftiger und rücksichtloser Weise dem in die germanische Kirche einbrechenden Bilderdienst, wenn auch nur auf kurze Zeit, den Fortschritt gewehrt zu haben. Andererseits aber wird zugegeben werden müssen, daß sie dieses Ziel, bei weniger Leidenschaftlichkeit und größerer Unparteilichkeit, vollständiger hätten erreichen können. **Bouterwek.**

Karpokrates, ein Gnostiker, lebte in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu Alexandria. Er gehört zu denjenigen, deren Lehre in allem Wesentlichen den heidnischen Standpunkt bewahrt und nur christliche Formen angenommen hat, daher auch einen unsittlichen Antinomismus einschließt. Das System enthält manche platonische Reminiscenzen, die Gottheit ist das absolute, einheitliche Sein (*μονάς*), woraus die verschiedenen einzelnen Daseynsformen hervorgehen. Die Seelen, welche zunächst mit Gott verbunden sind, scheint er als ihn umkreisend zu denken (*ἡ μετὰ τοῦ ἀγεννήτου θεοῦ περιφορά*, was an sich auch so gedeutet werden könnte, daß er selbst an der Kreisbewegung Theil nehme und dann an den bekannten platonischen Mythus erinnern würde). Folgt man dem lateinischen Text des Irenäus, womit Epiphanius und Theodoret, nicht aber Hippolytus übereinstimmen, so würde er auch die immer tiefer abgestuften Ordnungen der Geister in stets niedrigeren und weiteren Kreisen sich um den göttlichen Mittelpunkt bewegend denken. An der Grenze aller göttlichen Lebensentwicklung liegt die Materie, in welcher die von Gott gänzlich abgefallenen Engel ihre Stätte haben. Sie haben sich der aus den himmlischen Sphären herabstürzenden Geister bemächtigt, sie durch die Materie geknechtet und die Erinnerung an das frühere höhere Daseyn ausgelöscht. Was der bestimmtere Anlaß gewesen, daß jene aus ihren Umkreisungen herabsanken, wird nicht gesagt; ebensowenig, ob die Weltbildung erst durch die Gefangennehmung der Geister veranlaßt wurde, oder schon vorher den Anfang genommen hatte. Auf jenes führt, daß doch alles Leben aus der göttlichen Einheit ausgeflossen ist und dahin zurückkehren muß; auf dieses, daß der Trotz und Hochmuth der Dämonen die Absicht vorauszusetzen scheint, in der Materie sich sogleich ein unabhängiges Reich zu stiften. Wo nun die Kräfte der Natur auf eine Ausgleichung der Unterschiede hinweisen, da erblickt K. Spuren der göttlichen Einwirkung. Die Dämonen aber beschränken diese Kundgebungen der göttlichen Einheit überall durch Begrenzung, Theilung, Vereinzelung. In diesem Sinne definirte sein Sohn Epiphanes in seiner Schrift *περὶ δικαιοσύνης* (Clemens Alex. Strom. III. pag. 428 and 430) die Gerechtigkeit Gottes als Gemeinschaft unter Bedingung der Gleichheit. Gott goß die Sonne aus, welche Allen ohne Unterschied ihr Licht spendet; diese Gemeinsamkeit ist Gerechtigkeit. Sie zeigt sich ebenso in dem Begattungstrieb der Thiere, in der Willfährigkeit der Natur, Menschen und Thiere durch ihre Gaben zu ernähren. Die bösen Engel aber zerstörten diese Einrichtung, sie machten sich zu Nationalgöttern, führten Staaten, politische und sittliche Gesetze ein, sowohl in den heidnischen Formen, als in der jüdischen. Sie haben die Gemeinsamkeit des Besitzes durch die Einsetzung des Eigenthums, die Gemeinsamkeit des geschlechtlichen Umgangs durch die Einsetzung der Ehe beschränkt und verkehrt. Indem der Gesetzgeber des alten

Testamentes sprach: laß dich nicht gelüsten deines Nächsten Besitz oder Weib, ist er nach Paulus Ausspruch Röm. 7, 7: durch das Gesetz erkannte ich die Sünde, Ursache des Diebstahls und Ehebruchs geworden. Das Ethische dem Physischen gänzlich unterordnend, ist diese Theorie also ganz consequent zur Bezeichnung eines dem neueren Communismus entsprechenden Standpunktes gekommen. Innerhalb des durch menschliche Gesetze bestimmten Bereiches gab Karpokrates ein objektiv Gutes gar nicht zu. Gut und böse seyen da bloß Bestimmungen nach menschlicher subjektiver Willkühr. Das einzig Objektive liegt in der Natur und ihrem einheitlichen Gesetz. Es kommt also darauf an, Erkenntniß der göttlichen Einheit (*γνῶσις μοναδική*) zu erlangen und in diesem Sinne *κατὰ φύσιν* zu leben, was nichts anders heißt, als die Schranken des Gesetzes in Erkennen und Leben zu überspringen. Die Philosophen des Heidenthums Pythagoras, Plato, Aristoteles und Andere, haben darin ihre Geisteskraft erwiesen und unter den Juden Jesus. Ihm nimmt er nach Abkunft und Leistung die spezifische Bedeutung des Erlösers gänzlich; er ist ein Mensch wie andere, der Sohn Josephs, und hat vor andern nur voraus, daß seine ungewöhnlich starke und reine Seele sich erinnerte, was sie in der Präexistenz und Nähe Gottes geschaut hatte. Darum liebte sie Gott und sandte ihr eine Kraft von oben herab, damit sie den Weltschöpfern zu entfliehen vermöchte. Diese Kraft, von Jesu vermuthlich bei Gelegenheit der Taufe empfangen, schritt durch alle Mittelstufen hindurch, befreite sich von ihren Fesseln, bis sie die ihr verwandte Seele begrüßend sich mit ihr verbinden konnte. Indem er von nun an kühn das jüdische Gesetz verachtete, empfing er die Wunderkräfte, wodurch er die dem menschlichen Geschlecht als Strafe auferlegten Leiden beseitigte. Es kommt nun darauf an, ihm nachzufolgen in Glauben und Liebe, d. i. wie er, das Gesetz zu verachten, was die Weltschöpfer gegeben, und das göttliche Gesetz zu realisiren. Es ist sogar möglich, die Apostel und ihn selbst darin zu übertreffen, und wer in ähnlicher Weise es zu Stande bringt, wird auch mit ähnlicher Wunderkraft belohnt. So lange aber nicht alle Gesetze übertreten und dadurch für die Seele alle Fesseln gesprengt sind, bleibt sie gefangen in der Materie, wird wieder eingekörpert, wenn es ihre Beschaffenheit erfordert, auch in niedere Lebensformen, und beharrt in dieser Metempsychose, bis sie endlich alle Pflicht der Pflichtverletzung erfüllt und sich zur vollen Gemeinschaft mit Gott emporgehoben hat; denn es stehe geschrieben, daß sie nicht aus dem Gefängniß entlassen werde, bis sie den letzten Heller bezahlt habe, Matth. 5, 26. Die Sekte mochte in der Auflösung der sittlichen Zustände und bei der weiten Verbreitung epikuräischer Gesinnung nicht geringen Anhang finden. Wenigstens von Epiphanes ist es bekannt, daß seine mit feuriger Beredtsamkeit vorgetragenen Grundsätze ihm eine Verehrung erwarben, die ihn selber der Reihe der erlösenden Menschen zugesellte. Nur machte der Tod seinem wüsten Leben schon im Alter von siebenzehn Jahren ein Ende. Die Ausschweifungen der Karpokratianer wurden einer der Anlässe für den Argwohn der Heiden gegen die Christen, die man mit ihnen zusammenwarf, daß sie geheime Orgien begingen. Ihr heidnisch gearteter Cult, worin sie sich der Büsten ihrer religiösen Heroen bedienten, ist das erste Beispiel von der Anwendung eigentlich bildlicher Darstellungen beim Gottesdienst in der christlichen Kirche, wohin sie freilich nur dem Namen nach gehören; und ihr Vorgang konnte nur von der Nachahmung abschrecken. Sie rühmten sich, wie andere Gnostiker, ihrer magischen Künste, gaben sich auch mit Krankenheilungen ab, die ihnen, villeicht nicht ohne Grund, den Vorwurf zuzogen, daß sie durch ihre Mittel die Menschen tödteten.

Vgl. Irenäus adv. haer. I, 25. Davon gibt Hippolytus *ἔλεγχος* VII, 32 im Anfang eine Abschrift, für die spätern Theile einen Auszug. Auch Epiphanius haer. 27. und Theodoret haer. fab. I, 5. sind von Irenäus abhängig. Jacobi.

Karthäuser. Die kirchliche Bewegung, welche im 11. Jahrhunderte in Italien neue Mönchsorden hervorgerufen hatte, ging auch nach Frankreich über und fand hier einen günstigen Boden. Burgund und Lothringen waren reich an Klöstern, die es mit der Erfüllung der Regel Benedikts ernst nahmen, und an Einsiedeleien, in welchen man

das Leben der Vollkommenen heimisch zu machen suchte. Durch die Congregation von Clugny wurde der mönchische Geist in jenen Gegenden der vorherrschende. Aber dieselbe Congregation war auch der Verbreitung des Anachoretenwesens im Sinne Romualds in Frankreich hinderlich, indem sie das alte einige cönobitische Benediktinermönchthum wieder zu Ehren und zu einer vorher ungeahnten kirchlichen Bedeutung brachte. Das Eremitenwesen hatte hier kein Recht, sich selbständig zu gestalten, und deßhalb fanden die italienischen Camaldulenser und Vallombrosaner zwar bald Bewunderer, aber nicht so bald Nachfolger in Frankreich. Peter Damiani hat in Clugny selbst einige überflüssige Verstrengerungen empfohlen, aber es ist ihm nicht eingefallen, Nachahmungen seines Einsiedlervereins von Fonte Avellana in Frankreich hervorzurufen. Solche sind erst ein paar Jahrzehnte nachher entstanden, als der schwärmerische Zug nach Anachorese im Wachsen war und gerade die Einöden Burgunds und Lothringens bevölkerte, und als ein Verpflanzen der Romualdischen Eremitenorganisationen von Italien nach Frankreich, vielleicht durch das französische Grenzland Dauphiné vermittelt wurde. Da tritt uns Bischof Hugo von Grenoble entgegen, der seinen Bischofsstuhl kaum bestiegen hatte, als er ihn wieder verließ, um sich in das Kloster Chaise Dieu zu begeben, aus welchem ihn jedoch der Befehl Gregor's VII. in sein Amt zurückführte. Denselben Sinn brachten zwei Kanoniker von St. Rufus im Delphinat nach dem Norden Frankreichs, von wo sie nach einigen Jahren den Bruno in ihre Heimath führten, der daselbst unter dem Patronate des Bischofs Hugo der Stifter des Karthäuserordens geworden ist. Bruno war vor der Mitte des eilften Jahrhunderts in Köln von adeligen Eltern geboren, hatte auf mehreren hohen Schulen Frankreichs den Studien obgelegen, vielleicht auch den Unterricht Berengars genossen, war dann Kanoniker von St. Kunibert in Köln und später Domherr und Kanzler des Domcapitels in Rheims geworden. Seine Pfründen nöthigten ihn nicht, in Köln oder Rheims zu leben, und wenn wir hören, daß er als Lehrer der Theologie aufgetreten ist, so kann er das an allen andern Orten auch gethan haben. Die Sage versetzt ihn nach Paris, aber die Geschichte weist uns nach Rheims zurück. Hier wirkte er unter der geistlichen Jugend zur Verbreitung der Grundsätze Gregor's VII. und trat an die Spitze der Gegner und Ankläger des eignen Erzbischofs Manasses I., welcher ein ganz schändliches Leben führte, im Jahre 1077 vom päbstlichen Legaten vergeblich vor eine Synode nach Autun citirt, im Jahre 1080 zu Lyon abgesetzt und wegen seiner Widerspenstigkeit von Gregor excommunicirt wurde. Bruno war erst nach der Vertreibung des Manasses seines Lebens sicher geworden, verzweifelte nun aber an der verweltlichten Kirche im Allgemeinen und fürchtete, an seiner eignen Seele Schaden zu leiden. Es half ihm nichts, daß er sich ganz und gar theologischen Studien und Vorträgen hingab, denn gerade von der Theologie fürchtete er immer mehr, daß sie ihn der ewigen Verdammniß nichts weniger als entreißen würde. Er sehnte sich nach der Einsamkeit und beschloß die Welt zu verlassen und ein ascetisches Leben zu führen. Dieses gelobte er nach seinem eignen Berichte im Vereine mit zwei Freunden, Rudolf und Fulcius, als er mit ihnen einst im Garten eines gewissen Adam erbauliche Gespräche gehalten hatte. Aber seine Freunde bereueten das Gelübde und vielleicht hat es auch Bruno erst erfüllt, als er eine kräftigere Anregung und eine Genossenschaft gefunden hatte. Es fragt sich, ob sich schon in Rheims die Männer an ihn anschloßen, mit denen er später nach Südfrankreich gewandert ist, oder ob er sie erst da fand, wohin er sich zuerst wandte. Bruno ging aber schon im Verein mit Gleichgesinnten nach Saisse Fontaine im Bisthum Langres, um da in der Heimath französischer Anachorese als Einsiedler zu leben. Hier soll er zu den Verehrern und Nachfolgern Roberts, des späteren Stifters des Cisterzienserordens, gehört und von ihm auch den Rath empfangen haben, sich unter die Leitung des Bischofs Hugo von Grenoble zu begeben. Das ist aber schwer mit der Zeitrechnung des Lebens Roberts zu vereinigen und darf bezweifelt werden, weil es von der Eifersucht, die zwischen Cisterziensern und Karthäusern geherrscht hat, niemals ausgebeutet worden ist. Wahrscheinlich sind die schon angeführten Kanoniker an den Delphinate die Urheber des Ent-

schlusses Bruno's und sechs seiner Gefährten gewesen, aus den regellosen Schaaren der burgundischen Einsiedler auszuscheiden und eine größere Vollkommenheit nach italienischem Muster in dem wilden Gebirge an der Grenze Italiens anzustreben. Im Jahre 1086 kamen die Weltscheuen bei dem Bischofe Hugo an. Dieser empfing sie freudig und wies ihnen (wie es scheint nicht ohne Einfluß des Abtes von Chaise Dieu) den wilden Ort la Chartreuse in der Gegend von Grenoble als die Zufluchtsstätte an, wo sie Gott dienen konnten, ohne den Menschen zur Last zu seyn und mit ihnen umgehen zu dürfen. Die spätere Zeit erzählte folgende drastische Bekehrungsgeschichte. Im Jahre 1082 starb zu Paris Raymund, ein hochgeschätzter Doctor der Theologie und Kanoniker von Notre Dame. Als ihm in der Kirche das Todtenamt gehalten wurde und als man in demselben bei der 4. Lektion: quantas habes iniquitates et peccata, angekommen war, erhob sich der Todte und rief: justo Dei judicio *accusatus* sum. Man brach vor Entsetzen das Amt ab. Als man es am folgenden halten wollte, richtete sich bei derselben Stelle der Todte höher auf und rief lauter: justo Dei judicio *judicatus* sum. Abermals unterbrochen wurde der Gottesdienst auf den dritten Tag verschoben. Da stand aber bei den nämlichen Worten der Todte im Sarge ganz auf und schrie furchtbar: justo Dei judicio *condemnatus* sum. Bruno, der den Mann geehrt und geliebt hatte, gerieth in großes Schrecken, da er Augen- und Ohrenzeuge dieser Begebenheit seyn mußte, und konnte seiner Gewissensangst nicht Herr werden, bis er sich mit sechs anderen, ebenso ergriffenen Zeugen zum Verlassen der Welt entschloß. Diese Geschichte war in das römische Brevier gekommen, wurde aber im Jahre 1631 von Urban VIII. wieder daraus entfernt. Die Vertheidigung ihrer Entfernung unternahm Launoy, der sich deßhalb die Angriffe einiger Jesuiten gefallen lassen mußte. Ohne Werth war, was der Karthäusergeneral Masson für die Erzählung vorbrachte. Sie ist erst mehrere Jahrhunderte nach der Stiftung des Ordens aufgetaucht, ist nicht ohne Varianten, enthält liturgische Anachronismen, trifft nicht mit dem sicher gestellten Stiftungsjahre zusammen und entspricht der Allmäligkeit der Entwickelung Bruno's und der Sammlung seiner Gefährten nicht. Da nun die Wunderhaftigkeit der Geschichte eine ganz andere Beglaubigung erfordert, als sie aufweisen kann, und da das Interesse des Ordens, der an Wundern arm ist, leicht zur Erfindung oder doch zur Ausschmückung des Wunders seiner Geburt verleiten konnte, so dürfen wir behaupten, daß wir es hier mit einer Sage zu thun haben. Aber es ist eine gute Sage, weil sie das Wesen der Sache trifft und sie im Geschmacke der Zeit und mit kurzen kräftigen Zügen versinnbildet. Gerade der Theolog, auch der gelehrteste und beste, ist in Gefahr, seiner Seelen Seligkeit zu versäumen. Diese Einsicht trieb den Bruno und seine Genossen aus dem Hörsaale in die Einöde der Chartreuse. Sie bauten sich einige Zellen, in denen sie anfänglich paarweise wohnten, und ein Bethaus. Sie kleideten sich weiß, verpflichteten sich zu stetigem Stillschweigen, zu dem Abhalten der mönchischen Betstunden, zu den strengsten Entsagungen und Abtödtungen und zum Abschreiben andächtiger Bücher. Bruno wurde Prior und hatte die kleine Heiligenkolonie sechs Jahre regiert, als er von Papst Urban II., der einst Bruno's Schüler gewesen war, an den päbstlichen Hof gerufen wurde. Mit Schmerzen leistete er dem Befehle des Kirchenoberhauptes Gehorsam, aber die Gefährten mochten nicht von ihm scheiden und begleiteten ihn sämmtlich nach Rom. Dort befanden sich die Einsiedler nicht wohl und begehrten bald, in ihre Alpenwildniß entlassen zu werden. Bruno selbst erhielt die Erlaubniß zur Rückkehr nicht, durfte aber seine sechs Genossen, von denen er den Landwin zum Prior machte, nach der Chartreuse heimsenden. Bruno hat sicher keinen Einfluß auf Urban's Regierung der Kirche geübt. Man brauchte auch viel thatkräftigere und streitfertigere Geister als Bruno. Er sollte Erzbischof von Rheggio werden, aber er that wohl daran, daß er die kirchlichen Ehren ausschlug und sich der Theilnahme an den wilden kirchlichen Kämpfen entzog. Auffallen muß es, daß er es selbst vermied, Urban II. nach Frankreich in seine Heimath zu begleiten. Als der erste Kreuzzug das christliche Abendland in fieberhafte Bewegung ver-

setzte, zog sich Bruno in die wüste Gegend la Torre bei Squillace in Calabrien zurück und versammelte einige Einsiedler um sich. Hier erhielt er von einem Grafen Roger unter Anderem auch eine Kirche St. Stephan zum Geschenke. In dieser Kirche begrub man ihn, als er am 6. Oktober des Jahres 1101 gestorben war. Diese calabrische Stiftung ging bald an die Eisterzienser verloren und im Jahre 1137 zählte man überhaupt erst vier Karthausen oder Niederlassungen der Schüler Bruno's, welche Karthausen sich auf Frankreich beschränkten. Im Jahre 1151 gab es vierzehn und im Jahre 1170 wurden die Karthäuser des besonderen päbstlichen Schutzes werth gefunden und von Alexander förmlich als ein selbständiger Mönchsorden bestätigt. Der Orden erfreuete sich 1218 der Gunst des Papstes Honorius III. und breitete sich so aus, daß im Jahre 1258 die Zahl der Karthausen schon bis 56 gestiegen war. Im Jahre 1378 trat eine Spaltung im Orden ein, welche dem päbstlichen Schisma entsprach und bis zum Concile von Pisa dauerte. Den Pabst Martin V. erkannten alle Karthäuser an. Die beiden Ordensgenerale dankten ab und wichen dem Prior der Karthause von Paris, Johann von Greiffenberg, der an ihrer Stelle als einziger General erwählt wurde. Martin V. gab dem Orden 1420 Zehntfreiheit für alle seine Grundstücke. Julius II. verordnete 1508 durch eine Bulle, daß der Prior der Chartreuse, oder der großen Karthause, immer General des Ordens seyn und daß sich das Generalcapitel alljährlich, von allen Karthausen beschickt, am Stammsitze versammeln sollte. 1513 wurde den Karthäusern der Begräbnißort ihres Stifters, das Kloster St. Stephan in Calabrien, zurückgegeben und im Jahre 1514 wurde Bruno heilig gesprochen. Am Anfange des vorigen Jahrhunderts zählte man 170 Karthausen, wovon 75 dem Stiftungslande Frankreich angehörten. Die französische Revolution traf den Orden hart, aber er überdauerte die Sturmperiode wie die uralten Cypressen im Hofe der Karthause zu Rom, und seit 1819 ist auch die große Karthause wieder bewohnt. Der Geist des Ordens ist aus den Regeln desselben zu erkennen. Bis zum Jahre 1130 gab es keine schriftlichen Statuten. Da setzte der 5. Prior der Chartreuse, Namens Guigo, die Consuetudines Cartusiae schriftlich auf. Dom Bernhard de la Tour sammelte 1258 die Beschlüsse der seit 1141 abgehaltenen Generalcapitel. Diese Sammlung wurde vom Generalcapitel des Jahres 1259 bestätigt und wird mit dem Titel Statuta antiqua bezeichnet. Eine weitere Sammlung, Statuta nova, kam im Jahre 1367 hinzu. Man hat auch eine Tertia compilatio statutorum vom Jahre 1509, endlich aber eine Nova collectio statutorum ordinis Cartusiensis vom Jahre 1581. Das Hauptziel, was in allen ihren Verordnungen erstrebt wird, ist Abschließung, nämlich Abschließung des einzelnen Subjekts von aller Verführung, Sorge, Arbeit, Freude und Bewegung der Welt, von allem Verkehre mit der Welt und wo möglich sogar von allem Verkehre mit den Ordens- und Hausgenossen, ferner Abschließung der Professen von den Laienbrüdern, welche letztern in keinem Orden eine so untergeordnete Stelle einnehmen und doch eine so große Zahl und Wichtigkeit haben, als bei den Karthäusern, bei denen 3 Klassen (Conversi, Donati und Redditi) vorkommen, drittens Abschließung der einzelnen Karthause von der ganzen sie umgebenden Gegend und Menschheit (es gibt innerhalb des Klostergebiets Schranken, welche von den Mönchen auch bei ihren wöchentlichen Spaziergängen nicht überschritten werden dürfen), endlich Abschließung des ganzen Ordens von allen übrigen Orden (besonders die glücklicheren Nebenbuhler, die Cisterzienser, mochte man nicht leiden) und von allem möglichen Einflusse auf Kirche und Welt, auf Alles außer ihm. Die Karthäuser sind vornehme Heilige, welche es für gut finden, das pennsylvanische System der Einzelhaft, des Schweigens und der Arbeitslosigkeit soweit auf sich anzuwenden, als es sich ohne allzu große Beschwerden aushalten läßt. Sie bringen es bei ihrem strengen Fasten und oft wiederholten Aderlassen zu einem hohen Alter. Ebenso hat sich durch consequente Befolgung jenes Grundsatzes der Abschließung der ganze Orden in einer Stabilität zu erhalten gewußt, welche kein anderer aufweisen kann. Er ist ein Petrefakt des kräftigen mittelalterlichen Irrthums, sich durch ein Leben außer der Welt den Himmel verdienen zu müssen. — Es wird auch von Karthäuserinnen berichtet.

Es soll dergleichen schon im 12. Jahrhunderte gegeben haben, aber im vorigen Jahrhunderte kannte man nur noch 5 Karthausen für Nonnen, welche aus dem 13. und 14. Jahrhunderte herrührten. Ihnen wurden Karthäuser vorgesetzt, welche als Vikare selbst über den Priorinnen standen und in besonderen Gebäuden mit einigen anderen Professen und Laienbrüdern wohnten. Die Nonnen, welche seit dem Concil von Trient erst im 16. Jahre Profeß thun und nicht mehr mit Karthäusern zusammenkommen dürfen, haben die Erlaubniß, mit einander zu speisen und häufiger einander zu besuchen und zu sprechen, als es den absolut abgesperrten Karthäusern verstattet ist. — Vgl. Helyot (Geschichte der Kloster- und Ritterorden VII. 424—469.) und die pragmatische Geschichte der Mönchsorden (IV, 1—86.). Ueber Bruno's Leben s. Histoire littéraire de France. T. IX. p. 233 sq. Schröckhs, christliche Kirchengesch. B. 27. S. 309 ff. Albrecht Vogel.

Katafalk. Das Wort kommt von dem italienischen balco, Gerüst, her. Es ist das Todtengerüste — tumba, auch castrum doloris genannt, welches die beigesetzte Leiche vorstellt und mit den Verzierungen des Sarges umgeben ist. Diese Sitte kam in der katholischen Kirche auf, seitdem die Leichen nicht mehr selber in die Kirche gebracht wurden, wo nach dem römischen Ritus vor der Beerdigung die Vigil, das Requiem und Libera stattfand. Der Katafalk sollte dazu dienen, daß diese alte Disciplin nicht in Vergessenheit gerathe und zugleich das Todtenofficium „mit größerer Andacht" weil vor einem sichtbaren Denkmal des Gestorbenen gefeiert würde. Die Bahre ist mit Lichtern umgeben als Zeichen des ewigen Lichtes, das dem Verstorbenen gewünscht wird. Der Priester besprengt sie mit Weihwasser als dem Zeichen des reinigenden Blutes Christi und des Wassers des ewigen Lebens. Der Weihrauch kommt hinzu als Ehrenbezeugung für den Leichnam, der eine Wohnung des heil. Geistes war, und als Sinnbild der Bitten für die abgeschiedene Seele, welche als ein süßer Geruch vor dem Herrn aufsteigen mögen zum Himmel. Gewöhnlich wird auch das Libera gesungen vor der, sonst auch mit schwarzen Tüchern ausgeschlagenen und bei vornehmen Leichen besonders ausgezierten Bahre. (Vgl. Aschbach, Kirchenlexikon u. d. Art.) H. Merz.

Katakomben. Das Wort catacumbae kommt am frühesten bei Gregor I. (Ep. lib. III., ep. 30.) vor und wird da ausschließlich für die Grabgewölbe unter der alten Basilika St. Sebastiano in Rom, weiterhin auch für alle unterirdische größere Begräbnißstätten gebraucht. Es ist so viel als κατατύμβιον, wird daher richtiger catatumba geschrieben, wie z. B. Johannes Diaconus die neapolitanischen Gruften nennt. Catacumba wurde beliebt, vielleicht im Anschluß an das römische Wort decumbere, succumbere, so daß das griechische und römische Idiom in diesem neuen Worte zusammenfloß. Vor dem Ende des 5. Jahrhunderts wurden für die unterirdischen Begräbnißstätten die Wörter arenariae und cryptae gebraucht (s. Krypten). Arenariae waren ursprünglich die Sandgruben, aus denen Sand, Tuff, Puzzolanerde (ein fester grobkörniger Sand in der ganzen Umgegend von Rom zehn bis zwölf Fuß unter der obern Erdschichte) ausgegraben wurde und in welche man, wenn sie ausgebraucht waren, in Rom die Leichen der ärmsten Volksklasse, der Sklaven und Verbrecher warf. Diese Gruben wurden zuerst in der Gegend des esquilinischen Thores angefangen. Wie noch jetzt, mögen zahllose Gutsbesitzer vor den Thoren Roms solche Gruben angelegt haben. Vom Leichnam des Paulus wird berichtet, daß eine Gutsbesitzerin Lucina ihn habe in den ihr zugehörigen Gruben beisetzen lassen. So konnten wohl auch andere Märtyrer sehr frühe in diese oft schwer zugänglichen Höhlungen niedergelegt und vor den Heiden gesichert werden. In der Nähe eines Märtyrers und in der Gemeinschaft der im Herrn entschlafenen Heiligen das Schlafkämmerlein zu haben, war ein wohlbegründeter Wunsch der alten Christen, die freilich bald auch abergläubischer Weise von den Gebeinen der Heiligen einen Schutz für ihren eigenen Leib erhofften. Da sich nun in dem weichen, aber doch durch den Zutritt der Luft sehr festwerdenden Tuff und Puzzolan auf die leichteste Weise Erweiterungen machen ließen, so konnte die Gemeinde hieher auf's Beste ihre gemeinsame Schlaf-

stätte — κοιμητηριον — verlegen. In Zeiten der Verfolgung dienten dann diese Räume auch zu kurzem Versteck. An den Todes- d. h. „Geburts“-Tagen der Märtyrer aber versammelte sich die ganze Gemeinde in den zu diesem Zweck mit gottesdienstlichen Einrichtungen versehenen unterirdischen Räumen. Pabst Calixtus, der in den friedlichen Zeiten unter Alexander Severus (222—235) lebte, hat eine dieser Erdgruben zu diesem Zweck vergrößert und verziert. Es ist das coemeterium Calixti unter der Basilika St. Sebastiano, welche eben zuerst den Namen Katakombe erhielt. Pabst Sixtus II. fand zur Zeit Cyprians auf Befehl des Kaisers Valerian den Tod in den Katakomben. Kaiser Maximinus Daca verbot (311) den Christen von Antiochia den Besuch der unterirdischen Grabstätten. Die Grabschriften in den ältesten Katakomben steigen bis in das 2. Jahrhundert auf und so ist sicher, daß die Christen lange vor Constantin die Katakomben zu Gräbern, Kapellen und Zufluchtstätten benützten. Aber erst seit Constantin erhielt der gottesdienstliche Gebrauch derselben seine stärkste Ausdehnung mit der immer mehr steigenden Märtyrerverehrung. Während man früher die Gruben planlos in Stollen und Gängen nach dem augenblicklichen Bedürfnisse unter der Erde forttrieb, wurde jetzt in regelmäßigern Anlagen fortgebaut. Und weil die Menge des Volkes an den Märtyrerfesten und sonstigen Gottesdiensten nicht mehr Raum genug auch in den erweiterten Gruben und Gängen fand, erbaute man über den Stätten, wo die heiligen Reste unter der Erde ruhten, größere Kirchen, aus denen man in die Grüfte hinabstieg. Hier unten wurde denn insbesondere das heilige Abendmahl in der Nähe des Märtyrergrabes gefeiert, während die obern Räume der Kirche zum gemeinschaftlichen Gebete und zum Anhören der Predigt dienten. In Zeiten der Bedrängniß wählten auch einzelne römische Bischöfe ihren Wohnsitz in diesen heiligen Stätten, wo denn auch andere kirchliche Feierlichkeiten, Taufen, Bischofsweihen u. s. w. stattfanden. Bischof Liberius († 366) wohnte während seines Zwistes mit dem arianischen Kaiser Constantius im Cömeterium der heil. Agnes vor Rom, Bonifacius I. († 422) im Cömeterium der hl. Felicitas, unter der Via Salaria, über dem er ein neues Bethaus errichten ließ. Johannes III. († 573) wohnte im Cömeterium der hl. Tiburtius und Valerianus. Er ließ nicht nur das Verfallene wiederherstellen, sondern wies auch aus den Einnahmen des Lateran die Mittel an zur Feier des Abendmahls in den Cömeterien und zur Erleuchtung ihrer dunkeln Gänge an allen Sonntagen. Daß diese Beleuchtung vorher wenigstens nicht Regel war, geht aus der Erzählung des Hieronymus hervor, welche andrerseits beurkundet, daß nicht bloß an den Festtagen der dort ruhenden und verehrten Märtyrer, sondern auch sonst die Katakomben der Andacht, der Verwandtenliebe und der Neugier von Alt und Jung geöffnet waren. Im Comment. in Ezech. 40, 5. 6. gibt er ein anschauliches Bild dieser finstern unterirdischen Gänge, die er als Schulknabe in Rom an den Sonntagen mit seinen Mitschülern zu besuchen pflegte. „Nur spärlich mildert ein von obenher nicht durch Fenster, sondern Löcher herabfallendes Licht das Grauen der Finsterniß, nur langsam schreitet man vorwärts und von dichter Nacht umgeben tritt uns das Wort des Virgil vor die Seele: horror ubique animos, simul ipsa silentia terrent. Auch Prudentius besingt mehrmals diese weitausgedehnten Grabstätten und die da brunten mit Gesängen, Gebeten und Abendmahl begangenen Festlichkeiten. (Peristeph. Hymn. XI. Passio Hippolyti.) Die Aufsicht und die Führung in den finstern Gängen geschah wohl durch die untergeordneten Geistlichen, welche seit der Zeit Constantins unter dem Namen fossores die neuen Gänge anschlugen, die Gräber in denselben anlegten, anwiesen oder verkauften und zur Erhaltung der innern Verbindungswege sorgten.

Der kirchliche Gebrauch der Katakomben erhielt sich im Allgemeinen bis in's 7. und 8. Jahrhundert. In Rom wurden die Bischöfe bis in die Mitte des 5. Jahrhunderts nur in den unterirdischen Grabkapellen beigesetzt. Leo der Große war der Erste, der (462) nicht mehr in einer Katakombe, sondern im Vestibulum der Sakristei der Peterskirche begraben wurde. Die Gemeinen blieben aber noch länger bei der alten Sitte, nachdem Bischöfe und vornehmere Personen bereits in den Vorhöfen der Stadtkirchen

und weiterhin in den unterirdischen Gewölben derselben begraben wurden. Aus den römischen Katakomben sind Inschriften noch aus der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts vorhanden. In den Neapolitanischen und Sicilianischen Stein-Katakomben, welche zum Theil vorher den Heiden zum Begräbniß gedient hatten, wurde bis in das 9. und 10. Jahrhundert begraben. Sobald man anfieng, die Märtyrergebeine selbst nach und nach zu bequemerer Verehrung in die Stadtkirchen zu versetzen, so erkaltete der Eifer für jene unteren Oerter; die Versuche einzelner Bischöfe, die Aufmerksamkeit der Gemeinden wieder dorthin zurückzulenken, mißlangen und ihr volksthümlich-familiärer und kirchlicher Gebrauch hörte endlich ganz auf. Während vorher der Einsturz gefährlicher Stellen durch Mauern und Gewölbe verhütet wurde, brachen nun die nicht mehr unterhaltenen Gänge vielfach ein. Erst als in der Gegenreformationszeit die den Protestanten wieder abgenommenen Kirchen mit neuen Reliquien versorgt werden sollten, suchte und untersuchte man wieder die Katakomben. Der heilige Borromäus begann sogar in denselben den Gottesdienst wieder und betete ganze Nächte hindurch in diesen alten Triumphstätten der Kirche. Der heilige Filippo Neri war ein paar Jahre hindurch jede Nacht in den Katakomben unter S. Sebastiano. Wasser aus Katakombenquellen, ja der bloße Trunk aus dort gefundenen Gefässen mußte Wunder an Fieberkranken und Besessenen thun. Unter Pabst Sixtus V. geschah am meisten für diese alten Grabstätten. Ein Beamter des Malteserordens, Bosio, setzte seinen Reichthum und seine ganze Kraft, öfter fast sein Leben daran, sie wissenschaftlich zu erforschen und zu beschreiben. Gefässe aus Glas und Thon, Lampen, geschnittene Steine, Marmorfärge wurden in Masse aufgefunden und meist verschleudert. Was übrig blieb, kam erst in der Mitte des vorigen Jahrh. durch Benedikt XIV. als „christliches Museum“ in den Vatikan. Die freilich sehr ungenaue Abbildung und die Beschreibnng des von Bosio Gefundenen erschien nach dessen Tode 1632 in seinem italienischen Werke Roma subterranea. Aringhi gab es in lateinischer Bearbeitung und vermehrt 1651 heraus. Eine kleine Taschenausgabe dieser Roma subterranea novissima erschien zu Arnheim 1671 mit zahlreichen, aber künstlerisch fast völlig ungenießbaren Abbildungen. Der Cardinal B o t t a r i veröffentlichte 1737—53 Sculture e pitture sacre estratte dei cemeteri di Roma in drei Foliobänden. D'A g i n c o u r t hat in seinem großen Werke wenigstens einige Originaldurchzeichnungen von Malereien aus den Katakomben mitgetheilt. Der trefflichen Schrift von B e l l e r m a n n über die ältesten christlichen Begräbnißstätten (Hamburg 1839) verdanken wir anschauliche Zeichnungen und genauere Abbildungen aus den Katakomben von Neapel. Der Pater M a r c h i gab I monumenti delle antiche arti cristiane, nella Metropoli del Cristianismo, Turin 1841, heraus. Erst das neueste französische Hauptwerk aber von L. P e r r e t, Catacombes de Rome, bietet eine ebenso genaue als prachtvolle Darstellung der Ueberreste aus dieser unteren Welt des altchristlichen Roms. — Damit sie nicht ein Schlupfwinkel des Verbrechens oder eine Gefahr für die Neugierde seyen, wurden die Katakomben schon seit Sixtus V. von der päbstlichen Regierung durch Vermauerungen und scharfe Verbote außer an einigen gefahrlosen Anfängen der Grüfte dem Publikum unzugänglich gemacht. Die Farbenreste der neapolitanischen Felsenkatakomben aber gehen durch den Fackeldampf der Besucher rasch dem Untergang entgegen. Es wurden übrigens und werden in neuester Zeit noch immer in allen Gegenden Italiens alte christliche Katakomben entdeckt; so bei Chiusi, Aquila, Castellamare, Nola, Canosa, welche alle freilich von den Katakomben der heiligen Stadt in jeder Beziehung überstrahlt werden.

Werfen wir nun einen Blick in die A n l a g e, E i n r i c h t u n g und A u s s t a t t u n g der Katakomben. Sie bestehen aus einer größeren oder geringern Menge unregelmäßig bald neben, bald (wie in Neapel) übereinander hinlaufender, bald sich durchkreuzender Stollen. Wo der Boden weich, trocken und bröckelnd ist, wie zu Rom, wurden sie nur schmal und niedrig, so daß sie oft kaum Mannshöhe und Raum für zwei Personen in der Breite haben. Ein festerer Tuffstein gestattete selbst große, geräumige Hallen, wie in den Katakomben von Neapel und Syrakus. Im Mittelpunkte mehrerer zusammen-

treffender Gänge oder am Ende eines Ganges sind Kapellen angelegt. Diese schließen oben mit einem in die Puzzolane eingehauenen Gewölbe. Ist die Kapelle rund, so spitzt es sich trichterförmig nach oben zu und mündet nicht selten oben in die freie Luft aus, dient also zugleich dazu, das Tageslicht hereindämmern zu lassen. Ist die Kapelle viereckig, so bildet die Puzzolandecke ein Tonnen- oder auch hin und wieder ein einfaches Kreuzgewölbe auf ebenso einfach aus dem festen Sande ausgehauenen Eckpfeilern. Die Kapellen haben oft die regelmäßige Gestalt eines Kirchenschiffes, in einigen befindet sich noch der alte Altar, unter dem der Märtyrer begraben war, und hinter dem Altare der alte, roh aus dem Tuff gehauene Bischofsstuhl. Die Hauptgänge selbst haben in der Entfernung von mehreren hundert Schritten Luftlöcher, durch diese schräg in die Höhe laufenden Kanäle fällt dann hie und da auch spärliches Tageslicht herein. Im Uebrigen mußten sie durch Fackeln oder Lampen erhellt werden, welche letztere theils von den Kapellengewölben an Ketten herabhängend, theils an den Grabwänden in kleinen Nischen stehend, zahlreich sich vorfanden.

Die Grabstellen selbst sind nur ganz selten (wie etwa der Raumersparniß wegen in besonders heiligen Katakomben, z. B. in der Gruft des Calixtus) in den Fußboden eingegraben und mit einer Platte von Marmor oder Backstein geschlossen. In der Regel sind sie in die senkrechten Wände zu beiden Seiten der Gänge als wagrechte, 3 bis 6 Fuß lange Nischen unregelmäßig neben- und übereinander "repositorienartig" eingehauen. Es liegen ihrer oft 5 bis 6, in dem obern Stockwerk der Calixtusgruft sogar 8 bis 10 übereinander. Selten sind sie so breit, daß zwei oder mehr Leichname nebeneinander in demselben Grabe liegen konnten. Doch gibt es eine Anzahl Loci bisomi, trisomi für Familienglieder, Amtsgenossen oder Freunde, die auch im Tode bei einander bleiben wollten. Bisweilen enthalten diese Grabnischen auch drei und mehr Grabstellen hintereinander, welche dann durch dünne Seitenwände von einander getrennt sind. In der großen Katakombe von Syrakus liegen unter einer tiefer gewölbten Nische oft 10 bis 20 hintereinander. Daneben gibt es noch besondere Gräberkammern für eine ganze Familie. Sie bilden kleine, meist viereckige Räume von 6—8 Fuß im Gevierte, worin einzelne freistehende Steinsärge oder aus dem Tuff herausgehauene Sarkophage, oder auch Wandnischen, wie in den großen Gängen, die Leichname einschlossen. In diese Nischen wurde der einbalsamirte und in's Leintuch gewickelte Todte, seine Arme über der Brust gekreuzt, von der Seite so hineingeschoben, daß wo möglich der Kopf gegen Morgen schaute. Nach heidnischer Sitte wurde ihm mancherlei Schmuck oder was im Leben ihm werth war, mitgegeben: Ringe mit schönen geschnittenen Steinen, mit den Symbolen der Taube, des Schiffes, des Ankers, dem Monogramm Christi; werthvolle Bildwerke, welche zu Verzierungen von Waffen, Kleidern und Schmuck gedient hatten. Die Kinder erhielten allerlei Spielzeug, Gliederpuppen von Elfenbein, Sparbüchsen von Thon, Glöckchen, kleine Spiegel, Fläschchen. Metallenes Handwerksgeräth aller Art, womit der Verstorbene im Leben gearbeitet, wurde in den Gräbern gefunden; seltener Münzen. Größere Medaillons wurden zu den Inschriften der Grabdeckel in den Kalk eingemauert zur Verzierung oder nähern Bezeichnung des Grabes. Lampen aus Thon, terra cotta, selten von Metall und ganz selten von Glas, meist mit dem Bilde des guten Hirten, der Taube, des Fisches, des Schiffes, des siebenarmigen Leuchters, dem Monogramm Christi standen überall in der Nähe der Gräber in ganz kleinen Nischen neben oder auf Untersätzen vor den Grabdeckeln; oder wurde sie mit Kettchen an die Decke der Gänge und Kammern gehängt. — Die Oeffnung der Nische wurde mit einer 2 bis 3 Zoll dicken Platte von Marmor oder gebrannter Erde oder mit nur mehreren großen Ziegeln und durch Mörtel luftdicht verschlossen. Bei Oeffnung dieser Gräber erscheint das Gerippe noch jetzt häufig ganz schön erhalten und fällt erst bei der Berührung in Staub zusammen. Manche sind von blendend weißen Stalaktiten "wie von einer schimmernden Glorie" überzogen. Der durchaus trockene, an der Luft erhärtete Tuff hat alle Ver-

wesungsstoffe in sich aufgesogen, in keinem Grabe bemerkt man auch beim frischen Einbruch das Mindeste von böser Luft.

Auf der Außenseite jener Platten und Ziegeln, welche die Nischen verschloßen, wurde entweder unmittelbar, meist mit Uncialbuchstaben, die Grabschrift eingegraben oder wurde sie auf eine noch darüber gelegte Kalkbekleidung mit rother oder schwarzer Farbe aufgetragen*). Schlicht und anspruchlos geben sie meist nur den Namen des Verstorbenen und seiner nächsten Hinterbliebenen; ein einziges Wort oder Sinnbild deutet die tiefere und christliche Beziehung an: Manchmal ist das Alter — bis auf Tag und Stunde berechnet angegeben. Manchmal spricht die zärtliche Liebe und Dankbarkeit ein rühmendes Wort über den Todten aus. Der christliche Sinn des Glaubens und Hoffens drückt sich aus in dem allermeist gebrauchten einfachen Worte: In Pace oder Depositus, Depositio (Ablegung der sterblichen Hülle) oder De Seculo (die gegenwärtige Weltzeit im Gegensatz zum ewigen Reiche Gottes). Oder es heißt kurz: Turdus schläft. — Ruht wohl. — Ist eingegangen in den Schlaf des Friedens. — Ihm ist sehr wohl. — Lebe in Gott. — Sey aufgenommen in Christo. — Gott erquicke deinen Geist. — Sey nicht traurig, mein Kind, nicht ewig ist der Tod. — Niemand öffne sein Grab. — Oft steht der Stand und das Amt des Verstorbenen dabei und seine Werkzeuge — Hammer, Zangen, Spieße sind abgebildet. Auf manchen wird erwähnt, daß der Verstorbene schon bei Lebzeiten von diesem oder jenem Fossor das Grab erkauft habe. Manchmal ist die heidnische Sigle D. M. oder D. M. S. (Diis Manibus Sacrum) auch noch für Christengräber gebraucht, wie auch nach römischen Consulaten das Jahr angegeben wird. Nur die heidnischen Wochentage Dies Jovis, Veneris u. s. w. sind stets weggelassen und mit feria I. II. u. s. w. ersetzt. Fast allgemein steht das constantinische Monogramm Christi ☧ auf den Grabsteinen. Oft wurden ältere Steinplatten von heidnischen Gräbern für die christlichen benützt, dann aber immer die heidnischen Grabschriften nach innen gekehrt und eine neue christliche außen angebracht. Neben diesen Inschriften steht gerne als symbolisches Zeichen das Kreuz, die Taube mit dem Oelzweige, ein Weingefäß, ein Palmzweig — der den römischen Reliquiensuchern und -Verehrern als Zeichen galt, daß die unzähligen damit versehenen Gräber lauter Märtyrer bergen!

Meist außerhalb der Gräber, neben den Grabdeckeln befestigt, fand man Krüge, Flaschen, Becher, Schaalen — mit und ohne Bilder und Inschriften — in großer Anzahl. Man hielt sie für Thränengefäße oder wegen des rothen Niederschlags auf ihrem Boden für Märtyrerblutbehälter. Sie standen aber ohne Zweifel mit der Abendmahlsfeier in Verbindung, die an den Gräbern — namentlich der Märtyrer — gehalten wurde, und bei welcher den Todten von dem Weine mitgetheilt wurde, während das Brod einmal für allemal mit in das Grab mitgegeben seyn mochte. Häufiger kommen diese Gläser neben den Gräbern von Frauen vor. Aber auch bei Kindergräbern kommen sie vor nach der schon im 3. Jahrhundert vorhandenen Sitte, die Kinder gleich nach der Taufe am Genuß des Kelches Theil nehmen zu lassen, wenn sie auch das Brod noch nicht essen konnten.

Nachdem seit den Antoninen auch die Römer vom Verbrennen der Leichen wieder zur Beerdigung zurückgekehrt waren und die Kunst der Zeit dem Luxus der Reichen auch noch im Tode mit kostbaren Sarkophagen gedient hatte, bedienten sich von der Zeit Constantins an auch die reichen Christen der marmornen Särge. Die eine größere Seitenwand, oft auch die zwei Schmalseiten wurden in halberhabener Arbeit geschmückt. Die Inschrift läuft aber am Rande der Hauptseite fort oder ist in der Mitte derselben auf einem Schilde. Ueber hundert solcher Särge sind noch erhalten. Zwei der ältesten sind die Porphyrsärge der Kaiserinnen Helena und Constantia, jener mit Löwen am

---

*) S. den anziehenden und lehrreichen Aufsatz über die Grabinschriften der alten Christen von Dr. Piper im evangel. Kalender 1855, S. 28 ff.

Deckel und einer Reiterschlacht am Untertheil, dieser mit weinlesenden und kelternden Genien, darunter Pfauen und Schafen von roher Arbeit. Die schönsten Marmorsärge wurden in den Grüften unter dem Vatikan gefunden. Berühmt sind die Sarkophage des Junius Bassus († 359) und des Probus Anicius vom Ende des 4. Jahrhunderts *). Ueber den künstlerischen Werth und die kunstgeschichtliche Bedeutung der christlichen Sarkophag-Skulpturen überhaupt, welche vielfach fabrikmäßig gefertigt worden zu seyn scheinen, s. Schnaase, Gesch. der bildenden Künste im Mittelalter I. S. 75. Für die christliche Archäologie bedeutend sind sie besonders nach dem Inhalt ihrer Darstellungen. Es sind Bilder aus dem A. und N. T. in einer oder zwei übereinanderstehenden Reihen durch dazwischengestellte Säulen gesondert. Am häufigsten erscheint der Sündenfall, Abrahams Opfer, Moses am Felsen und auf Sinai, Elias gen Himmel fahrend, Hiob auf dem Aschenhaufen, Jonas, die drei Männer im Ofen, Daniel zwischen den Löwen; die Weisen aus Morgenland, Christus unter den Jüngern, bald sitzend, bald auf einem Berge stehend, von dem zwei oder vier Flüsse herabströmen; die Wunderthaten an dem Blinden, an dem Lahmen, zu Kana, die Brodvermehrung, der Einzug in Jerusalem, die Geißelung, Petrus und der Hahn, Pilatus — aber nicht die Kreuzigung und nicht die Auferstehung **).

Diese meist roh, oft aber auch sehr wohl ausgeführten Skulpturen an den Särgen scheinen als Muster gedient zu haben für die meist nur unvollkommen ihren Gegenstand andeutenden — vielfach aber auch recht schönen und reichen Gemälde, welche an den Gewölben und Wänden der Katakomben auf einem Gyps- oder Kalküberzug mit dauerhaften Wasserfarben angebracht wurden. Nur Weniges ist jetzt noch sichtbar, aber dieses Wenige so wie die zahlreichen Abbildungen in den Werken von Bosio, Aringhi, Boldetti, Bottari, Marchi und Perret lassen diese Wand- und Deckengemälde als bedeutsame Anfänge der christlichen Malerei und als reiche Fundgruben der christlichen Symbolik erscheinen. Ihrem Gehalte nach sind es theils eigentliche Sinnbilder, wie sie auch großentheils auf den Verschlüssen der Gräber und auf den Steinsärgen vorkommen. Außer den oben genannten erscheint am häufigsten das Lamm, der Weinstock, Widder und Bock, Hahn, Kelch, Leuchter, Hirsch, Oelbaum, Wagen, Anker, Kranz, Pfau, das Rauchfaß, Schiff, Seepferd, Pferd mit der Palme und Fußstapfen (die Pilgerschaft bedeutend). Zum andern Theil sind es allegorisch benützte Darstellungen biblischer Geschichten, namentlich des A. T. (Jonas, Simson, Daniel), wozu auch Vorstellungen aus der heidnischen Mythologie kommen, wie Orpheus (Christi Gewalt über die Natur), Theseus mit dem Minotaurus (als Gegenstück zu David und Goliath); der Jordan als Flußgott; der Panther und der Bock in seiner bacchischen Beziehung auf den Tod. Der gute Hirte mit dem Schaf auf den Schultern oder unter seinen Schafen sitzend oder stehend, so wie das Kreuz bildet den Uebergang zu den rein historischen Bildern aus dem N. T. und der spätern Entwickelung der Kirche. Der Christuskopf als Porträt mit langem gescheiteltem Haare und kurzem gespaltenem Barte; Maria bei Elisabeth oder als Wöchnerin mit dem Kinde und die drei Weisen vor ihr; Christus im Tempel unter den Lehrern, oder unter seinen Jüngern, oder Wunder verrichtend; später auch seine Taufe und am spätesten Christus am Kreuze. Ferner Bilder der Apostel, Märtyrer und Heiligen; Darstellungen der christlichen Liebesmahle (mehrere Personen um einen halbrunden Speisetisch sitzend). Endlich Bilder der Verstorbenen in betender Stellung mit ausgebreiteten Armen oder in Ausübung ihres Berufes, und aus spätester Zeit Bischöfe in ihrer Amtskleidung (wie in Neapel, Bellermann Taf. XI.).

Theilweise nach ihren Ideen und Motiven, besonders aber nach ihrer Technik

---

*) Abbildung und Beschreibung des erstern namentlich auch in Kinkels Geschichte der bildenden Künste I. S. 196.

**) Ueber einen sehr interessanten altchristlichen Sarkophag in Rom hat ausführlichere Mittheilungen gegeben Dr. Pipper im evangel. Kalender 1855, S. 58.

und Anordnung verrathen diese Katakomben-Gemälde ihren Ursprung aus der heidnischen Malerei, wie wir sie aus den schönen Resten von Herkulanum, Pompeji und dem Grabmal der Nasonen bei Rom kennen. Lichte Farben, breiter Pinsel, edle Gewandung und Haltung, klare, einfache Formen, lustiges Arabeskengeranke mit Blumen, Fruchtkörben, Delphinen, Genien, geflügelten Rossen, selbst Viktorien und Triumphwagen geben diesen Grabgemälden einen durchaus heiteren Karakter. Die Anordnung der Gemälde ist nach römischem Vorbilde die, daß einzelne Bilder in angemessenen Einfassungen durch Arabesken und Linien miteinander zu einem Ganzen verbunden sind. An den Gewölbedecken ist in der Regel ein Kreis, in dessen Mitte ein Bild rund oder mehreckig eingefaßt, ringsum stehen dann 4 oder 8 kleinere Bilder in Halbkreise oder unregelmäßige Vierecke gefaßt. Die Zwischenräume sind durch geometrische Linien oder durch arabeskenartige Malereien ausgefüllt. In dem mittlern Kreise steht meistens der gute Hirte. Die Nebenfelder enthalten biblische Gestalten und Scenen oder auch einzelne Männer und Frauen in langer Gewandung und betender Stellung; ja auch Gegenstände aus der Natur, z. B. Männer in den Beschäftigungen der vier Jahreszeiten, umgeben die Darstellung des guten Hirten oder des Orpheus. Das Deckengemälde einer Kapelle der Calixtusgruft zu Rom zeigt im achteckigen Mittelfelde den Orpheus, wie er die Leyer spielend zwischen Thieren und Bäumen mit Vögeln sitzt. Vier Nebenfelder zeigen, wie Moses den Felsen schlägt, David die Schleuder schwingt, Daniel nackt zwischen zwei Löwen steht und Christus den mumienartig umwickelten Lazarus mit einem Stabe weckt. Vier andere Nebenfelder dazwischen haben kleine Landschaften mit Thierstaffage. Unter den vielen Malereien in den einzelnen halbrunden Grabnischen der Calixtusgruft ist äußerst schön ein reiches Rebengeranke, an dem zahlreiche Vögel picken und eilf nackte Knaben in den anmuthigsten Stellungen und Bewegungen Trauben lesen. Darunter sitzt Christus („der Weinstock") in dem innern Halbkreise der Nische mit der Schriftrolle in der Hand, in der Synagoge zu Nazareth predigend. — In solcher sinnigen und heitern Weise ist die dunkle Grabesstätte der alten Christen zu einer freundlichen Halle umgewandelt, das unterirdische Grauen durch die schönen Bilder aus der Natur und der heiligen Geschichte, zumal des irdischen Lebens Christi und der Seinen zu überirdischer Freude und Hoffnung verklärt worden. Bei aller Richtung auf das Jenseits und bei allem Bruche mit der im Argen liegenden Welt konnten jene Christen sich keiner finstern Naturbetrachtung und bittern Weltflucht hingeben: es war das Kindes- und Jugendalter der Kirche. Die altkirchliche Kunst, wie sie in den Katakomben bis zum 6. Jahrhundert blühte (die spätern Malereien, die bis in's 11. Jahrhundert bis zum Erlöschen des Katakombencultus selber hinabreichen, werden in jeder Beziehung immer mehr Marterbilder), ist recht „wie ein liebevoller Scheideblick", der mit freundlicher Wehmuth „auf künftiges Wiedersehen vorbereitet." S. Schnaase a. a. O. S. 89. Kinkel S. 200 ff. Rumohr, italien. Forschungen I. Kugler, Handbuch der Malerei I. Bellermann a. a. O. Münter, die Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Röstel in Platners und Bunsens Beschreibung Roms I. S. 315 ff. In Form eines anmuthigen und lehrreichen kirchengeschichtlichen Romans hat Cardinal Wisemann die Katakomben dargestellt in: Fabiola oder die Kirche der Katakomben, übers. v. Reusch. 1855. Heinrich Merz.

Kataphrygier, s. Montanisten.

Katechese; Katechetik; Katechumenen. — Die Sprache der Kirche hat, wie auch sonst davon Belege sich häufig finden, einen ursprünglich noch unbestimmten Begriff, den des *κατηχεῖν*, antönen, dann *ἀπὸ στόματος διδάσκειν*, — einen Begriff, der nicht einmal im N. T. noch seine ausschließlich religiöse, christliche Bedeutung behauptet, vgl. Ap.-G. 21, 21. 24. — in einer ihr durchaus eigenthümlichen Weise ausgeprägt, indem sie unter Katechese eine spezifisch kirchliche, kirchenamtliche Thätigkeit versteht, und zwar eine solche, wodurch sie sich stets neue Mitglieder aneignet, durch welche sie somit sich selbst erhält. Nun geschieht zwar diese Aneignung liturgisch durch die

Taufe; allein wie diese nicht magisch auf den Menschen wirkt, so wird sie auch Keinem applicirt, der nicht selber sie begehrt (die Zwangstaufen, wie sie unter Karl d. Gr. an ganzen Massen vollzogen wurden, können hiegegen nicht angeführt werden; bei der Kindertaufe aber wird vermöge der organischen Einheit der christlichen Familie die Willigkeit des Täuflings als eine zweifellos eintretende präsumirt, deren Erklärung auch in der Konfirmation wirklich nachfolgt). Jene Willigkeit muß also ausgesprochen seyn. Allein sie ist in zwiefacher Weise zu betrachten — man könnte sagen: analog der Unterscheidung zwischen einer fides implicita und explicita. Zunächst besteht sie nur im Allgemeinen in der Geneigtheit, Christ zu werden; es ist ein innerer Zug vorhanden, der eben so gut durch einzelne Momente, die auf das Gemüth wirken (z. B. den Anblick der Standhaftigkeit eines Märtyrers), als durch Gesammteindrücke, die die christliche Wahrheit, das christliche Leben, die Kirche, der Gottesdienst macht, psychologisch hervorgerufen seyn kann. Allein diese Willigkeit kann sehr oberflächlich seyn; der Proselyte hat vielleicht keine Ahnung, wenigstens keine klare Erkenntniß von dem, was er als Christ auf sich nimmt; und wenn auch der Ernst bei ihm groß und anhaltend genug ist, um vor der Umgestaltung des ganzen Denkens und Lebens, die die Bekehrung und die dieselbe sakramentlich fixirende Feier, die Taufe, von ihm fordert, also vor der Wiedergeburt seines ganzen inwendigen Menschen nicht zurückzuschrecken: so muß er doch eben so sehr über diese Aufgabe, über ihren objektiven Inhalt, als über seine persönliche Stellung zu ihr im Klaren seyn, ehe er Glied der Gemeinde, als des Leibes Christi, seyn und als solches anerkannt werden kann. Dies macht eine Mittelstufe nöthig, die mit der Erklärung jener Geneigtheit beginnt und mit dem Bekenntniß endigt; das ist der Katechumenat. Liegt hier eine Analogie mit den Mysterien der alten Welt vor, welche auch in den katechetischen Werken der Kirchenväter (vgl. die mystagogischen Katechesen Cyrill's von Jerusalem) geflissentlich nicht umgangen wird: so ist doch dieser Gang der Sache in den Centralbegriffen des Christenthums und der Kirche mit solcher Nothwendigkeit begründet, daß wir, statt im christlichen Katechumenat eine Nachahmung des Mysterienwesens zu erkennen, vielmehr in diesem die Ahnung eines Prozesses ausgedrückt sehen, der seine Wahrheit und Wirklichkeit erst in jenem christlichen Institut gefunden, womit aber nicht ausgeschlossen ist, daß man die Formen für letzteres um so mehr von jenem entlehnte (wie namentlich die strenge Abscheidung der verschiedenen Klassen), je mehr man die christlichen Cultushandlungen als Mysterien zu betrachten liebte. — Jene Mittelstufe ist übrigens eben so sehr im Interesse des Proselyten selbst, als in dem der Kirche; jener muß eben so sehr darüber zu klarer Erkenntniß gelangen, wie er mit dem Christenthum und der Kirche, als diese, wie sie mit ihm daran ist; was aber nicht ein mißtrauisches gegenseitiges sich-Beobachten, sondern neben einiger Vorsicht, wie sie in der disciplina arcani sich ausprägt, ein gegenseitiges sich-Aufschließen zur Folge hat, das von Seiten der Kirche einen pädagogischen Karakter annimmt; sie will den zur Taufe Gemeldeten erziehen, und er läßt sich erziehen. — Wenn nun oben das Bekenntniß als Schlußpunkt des Katechumenats bezeichnet worden ist, so bestimmt sich hiernach auch die katechetische Thätigkeit selbst; nach dem Zwecke müssen sich die Mittel richten; der Inhalt des Bekenntnisses bedingt den Inhalt jener dazu vorbereitenden Erziehung. Das Bekenntniß nun, das für den Proselyten zum Taufakt gehört, der Kindertaufe aber erst nachfolgt, und mit ihr selbst nur in der Weise einer Bürgschaft leistenden Stellvertretung (d. h. durch die Pathen) verbunden seyn kann, hat keinen andern Inhalt, denn die christliche Wahrheit als eine zum Glauben gewordene, subjektiv aufgenommene, und zwar nach ihren zwei wesentlichen Seiten: 1) das Bekenntniß enthält die Thatsachen des Heils, auf denen das christliche Bewußtseyn als seiner unerschütterlichen, weil geschichtlichen Grundlage ruht; es muß also das Offenbarungsfaktum und die dogmatische Bedeutung desselben aussprechen; und 2) ebenso darlegen die eigene Herzensstellung dazu, den Glauben, der sich hier zumeist als das, was er ist, als That des Willens manifestirt; und indem der Wille sich hiemit selbst bindet, sich zum Gehorsam der Wahrheit

für alle Zeit hergibt, wird das Bekenntniß zum Gelübde, dessen negative Seite die durch das christliche Sündenbewußtseyn bedingte Abrenunciation ist. Dies Bekenntniß bedurfte bei der Einfachheit der urchristlichen Verhältnisse keiner besonderen Formen, vgl. Ap.-G. 8, 37. Aber sobald die Auffassung der Heilsthatsachen selbst eine verschiedene wurde, so daß es zuerst eine Menge von Häresien abzuwehren gab, und in einer spätern Periode die eine Kirche in verschiedene Stammkirchen aus einander ging, so mußte auch jene Simplicität des Bekenntnisses aufhören, d. h. es genügte nicht mehr an der einfachen Aussage, ich glaube an Jesum Christum, sondern es mußten genauere Bestimmungen beigefügt werden, wie auch das Gelübde neben seinem allgemeinen Inhalt zugleich kirchlich bestimmt, d. h. darin ausgesprochen seyn muß, welcher Kirche man angehören will. Hiernach würde das Bekenntniß, welches den Katechumenat schließen soll, zusammenfallen mit dem Symbolum, das die Kirche aufstellt; es bleibt zwischen beiden nur der Unterschied, daß jenes in einfache, gemeinfaßliche, runde Formeln gefaßt seyn und alles, was mehr theologisch als unmittelbar religiös ist, ausschließen muß. Der Kern desselben ist und bleibt immer das apostolische Symbolum. — Es fragt sich nun, was muß vorgenommen werden, um von jenem Anfang, jener noch unbestimmten Willigkeit aus den Aspiranten zu diesem Ziele, zum vollen, bestimmten Bekenntniß zu bringen?

Antworten wir: dieses medium ist eben die Katechese, so scheint dies zu enge zu seyn. Denn dies Wort ist wenigstens darin seiner ursprünglichen Bedeutung treu geblieben, daß es immer vorzugsweise den Unterricht bezeichnet hat (eine Zeitlang, d. h. unter den Händen rationalistischer Pädagogen, sogar in der extremen Weise, daß der Inhalt ganz gleichgültig war, und nur eine bestimmte Form des Unterrichts, die dialogische, als Katechese betrachtet oder vielmehr „das Katechisiren" genannt wurde.) Offenbar aber mußte jene kirchliche Führung zum Bekenntniß neben der didaktischen Seite eine praktische haben; die Annahme theoretischer Lehrsätze wäre etwas rein äußerliches geblieben, wenn sich nicht zugleich eine neue Lebensbasis bildete; dem Unterricht zum Christenthum mußte eine Erziehung zum Christenthum — theils Abgewöhnung des Nichtchristlichen, theils Angewöhnung des Christlichen in der ganzen Lebensweise — den rechten praktischen Halt geben. Daher in der alten Kirche der Katechumene sich von aller pompa diaboli fern halten, selbst, wenn er verheirathet war, den ehelichen Umgang sich versagen und einer geregelten Ascese sich unterwerfen mußte. Es entspricht dies ganz dem späteren Begriffe des Noviziats, nur daß die Katechumenen nicht wie die Novizen unter irgend eine Klausur gestellt, folglich jene Erziehung, die zugleich Erprobung ihres Ernstes und ihrer Redlichkeit war, nur mittelst Privatumgangs, aber im Namen der Kirche, bewerkstelligt werden konnte. Diese pädagogische Seite der Sache, die Anfangs, d. h. ehe die Lehre selbst eine complicirtere war, sogar die vorwiegendere gewesen seyn muß, trat aber hernach und für immer hinter dem Unterrichte zurück; nicht deßwegen, weil mit dem Anwachsen der Lehrbestimmungen der letztere alle Zeit schon allein in Anspruch genommen hätte (das träfe weder im Mittelalter noch selbst in der Reformationszeit wirklich zu, wo sich der Unterricht auf die allereinfachsten Grundlagen der Lehre beschränkte), sondern weil die christliche Erziehung naturgemäß dem Hause zufällt, und von der Kirche — wie heute noch bei Proselyten, auf Missionsstationen, genau genommen auch in unsern Rettungshäusern für verwahrloste Kinder, Anstalten, die zwar de facto von freien Vereinen gegründet und erhalten werden, de jure aber kirchliche Institute seyn sollten — nur dann selbst in die Hand genommen werden muß, wenn die Familie, die ja nicht außer-, sondern innerhalb der Kirche steht und als deren Glied und Organ wirken soll, diesen Beruf nicht erfüllen kann oder will. Darf dies aber vorausgesetzt werden, so bleibt in dieser Hinsicht der Kirche als amtliche Erziehungsthätigkeit nur der speziell gottesdienstliche Theil der christlichen Erziehung, d. h. die Beiziehung und geordnete Betheiligung der Katechumenen am Gottesdienst, dann die seelsorgerliche letzte Vorbereitung derselben zu Confirmation und Communion, und endlich die allgemeine Ueberwachung der christlichen Erziehung in der Gemeinde und den in ihr für diesen Zweck bestehenden Instituten. Nennt

man dies nicht mehr Katechese, zumal seit man mit diesem Worte nur den Begriff einer Katechisation, d. h. eines einzelnen technisch geregelten Unterrichtsaktes zu verbinden sich gewöhnt hat, so ist jene pädagogische Wirksamkeit der Kirche dennoch nichts anders, als ein Theil ihrer katechetischen Aufgabe. — Der andere, in der Praxis, wie gesagt, vorwiegende Theil derselben ist der Unterricht. Es läge freilich auch in Bezug auf diesen nahe, zu fragen, ob er nicht so gut wie die Erziehung dem christlichen Hause zuzuweisen wäre? Hat doch Luther selbst seinen kleinen Katechismus für das Haus bestimmt; „wie ein Hausvater die zehen Gebote etc. seinem Gesinde einfältiglich vorhalten soll," will er in demselben darlegen, und es hat in der That vielen Schein für sich, diesen modus als den eigentlich normalen hinzustellen, namentlich der schulmeisterlichen Sokratik gegenüber, deren Steigerung zur Virtuosität häufig in umgekehrtem Verhältniß zur Erzielung tiefchristlicher Erkenntniß steht. Aber in Wahrheit verhält sich die Sache anders. Einmal ist schon formell betrachtet das Unterrichten nicht Jedermanns Ding (Jak. 3, 1. findet seine volle Anwendung hierauf); es bedarf, wenn man nicht mit mechanischer Einprägung festgestellter Lehrsätze sich begnügen will, einer wenn auch noch so einfachen und natürlichen, doch immer erst zu erlernenden Methodik; es bedarf schon äußerlich einer gewissen Regelmäßigkeit, einer straffen Ordnung, wie sie im Familienleben nur unter sehr günstigen Umständen eingehalten werden kann. Sodann aber ist hier viel mehr, als im Gebiete der Erziehung, die Gefahr vorhanden, daß Lehrbestimmungen unrichtig aufgefaßt, Wesentliches übersehen, Fremdes mit eingemischt werde; daß Vater oder Mutter, auch wenn es ihnen im Allgemeinen an christlicher Erkenntniß nicht fehlt, doch z. B. auf Fragen eines aufgeweckten Kindes keinen richtigen Bescheid zu geben wissen; kurz, gerade weil es sich hier um's Wissen und Verstehen handelt, so ist der Unterricht, seine Einheit und Reinheit nur dann gesichert, wenn er von den amtlichen Organen der Kirche selbst ertheilt wird. So lange die Schule ihren organischen Zusammenhang mit der Kirche nicht löst, was auch nur gewaltsam geschehen könnte, so hat es nicht nur nichts gegen sich, sondern es spricht das ganze Interesse einheitlicher Schulbildung sogar dafür, daß ein Theil der katechetischen Thätigkeit, — d. h. derjenige, zu welchem wohl Unterrichtskunst, aber materiell nicht gerade theologisch-wissenschaftliche Vorbildung erforderlich ist, wie das Erzählen der biblischen Geschichte, das Memoriren- und Recitirenlassen von Sprüchen und Liedern — dem Schullehrer überlassen wird; aber derselbe muß sich darin schlechthin als Organ der Kirche — der Schullehrerstand sich gewissermaßen als ein Diakonat — ansehen; und eine besondere Aufsicht hierüber braucht die Kirche nur darum unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht zu beanspruchen, weil ihr auch vom Staate die Aufsicht über die ganze Schule anvertraut ist. Wo das, wie in den Gelehrtenschulen, nicht der Fall ist, da muß es durchaus als ein Fehler gerügt werden, wenn nicht außer der Ertheilung des höhern Religionsunterrichts auch die Aufsicht über alle niedereren Stufen desselben in die Hand der Kirche gelegt ist.

Was sofort die katechetische Methode, in dem oben entwickelten vollen Sinne des Begriffs der Katechese, somit zunächst das Pädagogische an derselben betrifft, so repräsentirt sich dieselbe in der alten Kirche durch die scharfe Unterscheidung der einzelnen Stufen (s. unten); eine Unterscheidung, die aber nicht in verschiedenen ascetischen Lebensordnungen (etwa mit stufenmäßig steigender Strenge der Enthaltung), sondern in der beschränkteren oder unbeschränkteren Theilnahme am Gemeindegottesdienst, daher vornehmlich liturgisch zu Tage tritt. (Die genaueste Darstellung dieses Gegenstandes hat Höfling gegeben, in der Schrift: das Sakrament der Taufe I. Thl.) Gewissermaßen hat sich dies bis heute erhalten, sofern die Beiziehung zur öffentlichen Kinderlehre (Christenlehre), als Kindergottesdienst in der Gemeinde, dann der Eintritt in den Confirmandenunterricht, die Abstufungen in diesem selbst („Zuhörer" und „Confirmanden") bis zur Confirmation und Communion ein ähnliches Aufrücken erkennen lassen, nur daß dieselben nicht mit solch liturgischem Formenreichthum bedacht, großentheils überhaupt nicht liturgisch behandelt sind. Im Uebrigen fällt die Methode einfach mit dem Gange christlicher Erziehung

überhaupt zusammen. — Desto mehr hat sich methodische Kunst auf dem andern Gebiete, dem des Unterrichts entwickelt. Fragt man nach Stoff und Form desselben, so ist unter den vielen gegebenen Antworten die einzig kirchlich-richtige diese: Stoff und Form des katechetischen Unterrichts ist beides beschlossen im Katechismus. Da diesem ein eigener Artikel gewidmet seyn wird, so haben wir uns hier auf folgende Bemerkungen zu beschränken. Gegen dieses Beherrschtwerden der Katechese durch den Katechismus können nur Diejenigen etwas haben, die entweder im Sinne eines religiösen Independentismus und Radikalismus überhaupt kein Bekenntniß wollen, oder die, gestützt auf ein ausschließlich biblisches Prinzip, alles kirchlich Feste für einen Zwang halten, dafür aber den Gemeinden das, was nach ihrer subjektiven Schriftauffassung Wahrheit seyn soll, als Bekenntniß oktroyiren. Gibt man aber auch jene Bedeutung des Katechismus als Bekenntniß zu, so scheint daraus noch nicht zu folgen, daß durch denselben auch der Unterricht nach Stoff und Form beherrscht werden soll. Fand doch selbst in der alten Kirche dieses Verhältniß nicht statt; denn erst den Taufkandidaten wurde kurz vor dem Taufakt (d. h. am Palmtag, wenn die Taufe an Quasimodogeniti stattfand) das Symbolum zum Lernen für jenen Akt übergeben; und daß an dieses sich auch ein einläßlicherer Unterricht anschloß, beweisen die, eben für diese φωτιζόμενοι bestimmten Katechesen Cyrills, die, obwohl sie noch anderes den Täuflingen Ersprießliche behandeln, doch (Kat. 6—18.) eine Erklärung des Symbolums zum Hauptinhalt haben. Daß dagegen für die früheren Stufen dies nicht geschah, lag in der disciplina arcani (s. den Art. Arkan-Disciplin); was wir als Hauptstücke des Katechismus betrachten, das eben ward absichtlich geheim gehalten, d. h. zwar nicht der eigentliche Lehrinhalt, aber doch die bestimmte Formel; und selbst der Dekalog, der nicht unter diese mysteriösen Stücke gerechnet wurde, bildete doch allem nach kein Unterrichtshauptstück, wie in den späteren Katechismen. (Wollten doch manche denselben erst nach der Taufe überhaupt zur Kenntniß der Bekehrten bringen lassen, wogegen Augustin de fide et op. c. 13. sich auf die Vorschriften beruft, die Johannes der Täufer den ihn Fragenden sogleich gegeben habe.) Einerseits erscheint der Dekalog als Theil der heilsgeschichtlichen Belehrung, so in dem sogleich anzuführenden Abschnitte der constitt. apost.; andererseits wurde er wohl mehr in disciplinarischer Weise angewendet, wie Augustin a. a. O. c. 18. von einem flagellari praeceptis redet, was auf Anwendung desselben bei faktisch hervortretenden schlechten Neigungen und Gewohnheiten der Katechumenen deutet. Der frühere Unterricht, der für die rudes, die audientes, die genuflectentes bestimmt war, ist zwar durch die apostolischen Constitutionen, VII. 39—41. einigermaßen geregelt; aber daß damit nicht eine in der ganzen Kirche geltende Norm gegeben war, beweist die auf die Bitte eines karthagischen Diakonus als Anleitung für diesen verfaßte Schrift Augustins de catechizandis rudibus, die zwar in der starken Hervorhebung des geschichtlichen Lehrstoffes mit den const. app. zusammentrifft, aber schon in diesem Stücke pragmatischer verfährt und auch außerdem keinerlei andre Norm, als das eigene, erfahrungsmäßige Ermessen des Verfassers zu Grunde liegen hat. — Allein, wenn hiernach das, was unserem Katechismus entspricht, erst mit den φωτιζόμενοι betrieben, vor der traditio symboli aber, d. h. also gerade die längste Zeit des Katechumenats hindurch nach einem andern Plane unterrichtet wurde, wozu vornehmlich Geschichtsunterricht und Bibellesung (letztere außer dem, was in der missa catechumenorum zu hören war, vornehmlich als Privatlecture) zu rechnen ist: so ist dies, wenn wir das Temporäre abziehen, im Wesentlichen doch die Anordnung, die die katechetische Methodik heute noch (oder richtiger gesagt: heute wieder) als die normale anerkennen muß. Vom Bekenntniß, wie es im Katechismus vorliegt, gehen wir in der Theorie aus; dieses muß dem Katechumenen so verständlich gemacht, so assimilirt werden, daß er es als sein Bekenntniß aussprechen, daß er darauf leben und sterben kann. Hiezu aber genügt uns nicht die kurze Zeit, die der alten Kirche wegen der disc. arc. genügen mußte; uns dient dazu der längere Zeitraum, der kirchlich für den Confirmandenunterricht und, noch weiter zurückgehend, für die kirchliche Kinderlehre zugemessen ist; ja wir dürfen, da der einfache Text der

Katechismusstücke durch kurze Erklärung, wie sie Luther so unübertrefflich gegeben, erweitert ist, für das Memoriren derselben (wofür ja zusammt dem Recitiren viele Kirchenordnungen der Reformationszeit den Küster bestellen) die Vorarbeit der Schule in Anspruch nehmen. Der Katechismusunterricht ist und bleibt die katechetische Hauptfunktion, in der evangelischen Kirche ist alles Uebrige, biblischer Geschichtsunterricht und katechetische Bibelerklärung erst aus jenem hervorgewachsen. Dagegen ist es durchaus zweckmäßig, in der Praxis dem eigentlichen Katechismusunterricht einen Cursus vorangehen zu lassen, dessen Hauptzweige Bibelunterricht und Geschichtsunterricht sind, sowie Beides auch neben dem Katechismusunterricht noch hergeht und mit ihm in lebendiger Wechselbeziehung steht. Wie sofort der Stoff in allen drei Gebieten im Einzelnen zu ordnen ist, das hat die Katechetik des Näheren zu zeigen; es wird sich daran immer sowohl die theologische, als die pädagogisch-didaktische Bildungsstufe einer Zeit oder eines Katecheten an den Tag legen.

Wenn aber oben gesagt worden: auch die Form des katechetischen Unterrichts bestimme sich nach dem Katechismus, so ist dies so zu verstehen. Der Katechismus ist, wie wir sahen, wesentlich Bekenntniß; und diesem ist es vollkommen entsprechend, daß er, seit er überhaupt als zusammenhängendes Ganzes, als Volks- und Kirchenbuch existirt, in Frage und Antwort abgefaßt ist. Aus dem Katechismus aber, aus der einfachen Recitation desselben, der zur Reformationszeit als vollständigere Auslegung die Katechismuspredigt zur Seite trat, hat sich erst die Katechese im evangelischen Sinn, als Lehrgespräch entwickelt. Als solches nun scheint es zwar unter den Begriff des Bekennens nicht mehr subsumirt werden zu können, da ja das Bekennen ein bestimmtes Wissen und Glauben schon voraussetzt, der katechetische Dialog aber Beides erst hervorrufen soll. Wäre Letzteres wirklich der Fall, so müßte jene Lehrart vielmehr aus dem Gesichtspunkte der Sokratik gefaßt werden; damit aber kämen wir auf eine Auffassung des Christenthums zurück, die geradezu widerchristlich ist, als ob nämlich die christliche Wahrheit in jedem Individuum bereits vorläge, und zwar als eine zur Geburt schon reife Frucht, an der die Fragekunst nur noch den Hebammendienst zu vollbringen habe. Freilich haben selbst die Sokratiker zugeben müssen, daß sich wenigstens das Geschichtliche am Christenthum nicht sokratisch ablocken lasse; allein dieses Geschichtliche galt ihnen ja nicht als eigentliches Glaubensobjekt, sondern nur als Exempel, als geschichtlicher Beleg für die Wahrheiten der natürlichen Religion, und fiel somit, wenn man es auch mit einiger Rücksicht behandelte, doch wesentlich mit dem zusammen, was auch der Sokratiker als Exemplifikation nicht auf heuristischem Wege abfragte, sondern selbst beibrachte, um erst aus diesem von ihm zur Hand geschafften Stoffe die Zöglinge das zu Erlernende abstrahiren zu lassen. Für uns dagegen stellt sich der Sachverhalt so dar. Wir haben oben dem Katechumenat als seine nothwendige Prämisse die Willigkeit des Katechumenen, ein Christ zu werden, vorangestellt; eine Willigkeit, deren objektiver Grund in der Mission (Missionspredigt), für getaufte Kinder in ihrer organischen Einheit mit der christlichen Familie liegt. Irgend eine evangelische Verkündigung, also subjektiv eine Kenntniß christlicher Wahrheit muß jener Willigkeit schon vorangehen, diese wäre sonst gar nicht möglich (ignoti nulla cupido). Aber jene Kenntniß kann noch so allgemein, das Objekt dieser Willigkeit somit vorerst noch so unbestimmt seyn, daß alles, was der Katechumene nun als solcher lernt, ihm etwas Neues ist, also allerdings nicht ihm abgelockt, nicht als Bekenntniß ausgesprochen werden kann, ehe es zu einer Erkenntniß geworden ist. Und deßhalb muß auch, wie oben bereits gesagt ist, dem eigentlichen Katechismusunterricht ein Geschichts- und Bibelcursus vorangehen, der jener Willigkeit (wir haben sie oben bereits als eine Art fides implicita bezeichnet), erst ihre bestimmten Objekte, dem Glauben seinen ausgeprägten Inhalt zuführt, bis dieser im Katechismus als förmliches Bekenntniß sich ausspricht. Aber gerade die hohe Bedeutung, die dieser Willigkeit zukommt, die dogmatisch bereits als Wirkung der Gnade zu erkennen ist, führt darauf, das, was der Katechumene selbst zu reden hat, und zwar nicht bloß bei irgend einem liturgischen Akte, sondern im Verlauf der ganzen Unterweisung,

als ein Bekenntniß zu betrachten; daß er aber selber redet, nicht bloß schweigend zuhört, das ist eben darin begründet, daß er bekennen lernen soll; und alle die Einwendungen, die gegen die dialogische Lehrart und zu Gunsten des bloßen Zuhörens erhoben worden sind, treffen theils nur die falschen Prämissen der Sokratik, theils den unverständigen Gebrauch jener Lehrart, nicht aber sie selbst. (Ueber das Wesen der Frage in der Katechese, über ihr unantastbares Recht und die verschiedenen möglichen Gesichtspunkte, aus denen sie betrachtet worden ist, s. die Katechetik des Unterzeichneten, 4. Aufl. S. 82 ff. Auch über die Verkehrung des richtigen Verhältnisses, die sich in einzelnen katechetischen Werken findet, daß nämlich der Schüler fragt, der Lehrer antwortet, ist dort das Erforderliche bemerkt.) — Außerdem ist der Katechismus auch darin die Norm für die katechetische Lehrweise, daß er alle Erkenntnisse in eine kurze, bündige, populäre Formel fassen lehrt, auf die immer wieder zurückgegangen werden kann. Alles Reden, ob es noch so gründlich, ja rührend wäre, es verfehlt bei der Jugend, bei dem Volke überhaupt seinen Zweck, wenn es sich nicht immer wieder in bestimmt formulirte, leicht behaltbare Sätze, in eine Art Themata faßt; nur in solch fester Form weiß sich der nicht wissenschaftlich Gebildete die Wahrheit anzueignen; er besitzt diese nicht abgetrennt von jener. Dabei aber muß alles, was sonst irgend zu einem *ἀνὴρ διδακτικὸς* gehört (1 Tim. 3, 2.), alles Talent, alle Geübtheit, alle Tugend, die je einen Lehrer, einen Erzieher schmücken mögen, deren Beisammenseyn das Ideal eines solchen ausmacht, vor allen anderen von dem gefordert werden, dem die Kirche ihren Nachwuchs anvertraut hat. In dieser Beziehung wird daher auch die Katechese nicht nur von persönlicher und spezieller Begabung des Einzelnen influirt seyn, sondern selbst von den Fortschritten der allgemeinen Lehrkunst auch ihrerseits Nutzen ziehen.

Alles nun, was der Begriff der Katechese in sich faßt, von ihrer Idee als kirchlicher Thätigkeit im Allgemeinen aus bis herab zur Anordnung und Ausführung der einzelnen Unterrichtsstunde, bis herab zur richtigen Stellung der Frage und dem ganzen Detail christlicher Lehrkunst, wissenschaftlich darzustellen, ist die Aufgabe der Katechetik. Da ihr Inhalt, wie gesagt, eine der kirchlichen Fundamentalthätigkeiten ist, so bildet sie einen Theil der praktischen Theologie, und rubricirt sich in dieser unter die Kategorie der Selbsterhaltung der Kirche. Ihre wissenschaftliche Eintheilung bewegt sich bei den meisten Bearbeitern um den Gegensatz von Stoff und Form, was auch unter allen Umständen richtig ist gegenüber der Entleerung und Degradirung der Katechetik zu einer bloßen Anweisung, wie man in Fragen und Antworten unterrichten soll, gleichviel, ob im Rechnen oder in der Geographie oder in der Religion. (So Thierbach, Lehrb. der Kat. 1830. Hartung, Katechetenschule 1827, selbst noch das posthume Werk von Plato: Lehrbuch der Katechetik 1853.) Die Katechetik hat nicht nur den der Katechese erb- und eigenthümlich angehörigen Stoff im Allgemeinen zu bezeichnen, sondern ihn genau zu bestimmen, auch insofern, als er sich nach Umfang und Behandlung von dem Stoffe, den die Wissenschaft und wie sie ihn in Dogmatik, Ethik, biblischer Theologie verarbeitet, unterscheiden muß. (Will man den Namen „praktische Dogmatik, praktische Ethik“ überhaupt gelten lassen, und wäre es im katechetischen Unterricht nicht unzuläßig, diese beiden zu trennen, so müßten jedenfalls beide einen integrirenden Theil der Katechetik ausmachen, während sie in die Homiletik nur bei einer unrichtigen Auffassung des Wesens der Predigt aufgenommen werden können.) Die wichtigsten Eintheilungen nach dieser Hauptunterscheidung sind folgende. Nitzsch (Prakt. Th. II. 1.): Katechetischer Zweck; Stoff; Anordnung; Aneignung. Schwarz (Katechetik, 1818) nach Voranschickung einer Geschichte der Katechese: Theoretischer Theil: Betrachtung über die christliche Religion als Gegenstand für die Belehrung der Jugend (also, wenn gleich hier noch nicht auf die einzelnen Lehren eingegangen wird, doch Darlegung des Objektes, das als Stoff dient); dann praktischer Theil: Methodik der Jugendbildung in der christlichen Religion; welche sich dann wieder scheidet, a) nach den drei Grundvermögen, b) nach den Altersstufen, c) nach den concreten Verhältnissen, denen der Unterricht sich anschließt: Haus, Kirche, Schule, Volkssitte. —

Die Haupttheilung in Stoff und Form, verbunden mit der Quertheilung nach Objekt und Subjekt, hat Kraußold befolgt (Katechetik 1843), der ohne Zweifel jetzt dem lutherischen Katechismus eine dominirendere Stelle einräumen würde, als diesem in der ersten Auflage zugestanden ist, wo (§. 21 ff.) der obenangestellte Begriff des Reiches Gottes das Prinzip für die Anordnung abgibt, ohne später (§. 67.) mit der Katechismusordnung vermittelt zu werden. Eine Verbindung der Unterscheidung von Objekt und Subjekt (nach welch' letzterem sich das erstere immer auch zu bestimmen habe) mit der Behandlung des Stoffes nach seinem Umfange, seiner Erscheinungsform, seiner Eintheilung und Anordnung, woran sich dann erst die Funktionen der Einprägung in's Gedächtniß, der Zerlegung, Veranschaulichung, der Individualisirung, der Erzeugung des eignen Urtheils und Entschlusses, und die allgemeinen Requisite: Wahrheit, Klarheit, Gründlichkeit des Unterrichts, nebst der Theorie des Vortrags, der Frage zumeist, anschließen, finden wir bei Moll, System der prakt. Theol., §. 530—585, ohne daß jedoch die Konstruktion vollkommen klar und übersichtlich wäre; wie auch die Hinzunahme der Klerikalerziehung §. 503—506. dem klaren Ueber- und Einblick nicht förderlich ist. Dagegen hat Moll ein Moment wenigstens mit berücksichtigt, dessen Mitaufnahme in den Begriff der Katechese eine andere Klasse von Eintheilungen im Unterschiede von den auf den Gegensatz von Stoff und Form sich gründenden kennzeichnet: das Moment der Erziehung. Nitzsch hat (prakt. Th. II. 1. S. 164) erinnert, daß „Unterweisung und Erziehung in der Kunstwissenschaft der Katechese nicht neben oder gegeneinander seyn können," weil nämlich, woran allerdings kein Zweifel ist, der Unterricht selbst erziehend seyn muß. Aber wenn, wie es die Katechetik des Unterzeichneten (4. Aufl. 1856) thut, das Moment der Erziehung nicht in dem allgemeinen Sinn, in welchem die ganze katechetische Thätigkeit immer zugleich eine pädagogische seyn muß, will sie nicht eine rein mechanische seyn, herzlos auf Seiten des Katecheten und des Katechumenen, sondern in dem oben angegebenen spezifisch kirchlichen Sinne gefaßt wird, als Erziehung zum kirchlichen Leben, wobei also vornehmlich die Betheiligung der Katechumenen am Gottesdienst zur Sprache kommt, worauf dann beides, Unterweisung und Erziehung, in der Confirmation und Communion und der unmittelbaren seelsorgerlichen Vorbereitung dazu sich abschließt: so haben wir hiefür theils die altchristliche Katechese für uns, theils spricht auch die Wahrnehmung dafür, daß doch die meisten Katechetiker das gottesdienstliche Leben irgend wie in Betracht zu ziehen ein Bedürfniß zeigen, wofür es aber eben nicht genügt, den Cultus nur als eine der vorhandenen Formen für den Unterricht zu fassen. Auch in Bezug auf die Unterweisung übrigens haben wir die Unterscheidung von Stoff und Form, welche beide einander viel mehr inhäriren, als daß sie abstrakt auseinander gehalten werden könnten, nur in soweit anzuwenden vermocht, als allerdings das rein Technische, worin der Katechet den allgemeinen Gesetzen der Lehrkunst unterliegt, nur mit den schon durch seinen Gegenstand bedingten Modifikationen (wie namentlich in Betreff der Bedeutung der Frage), als ein Kapitel allgemeineren Inhalts vorausgeschickt werden kann, dann aber der Stufengang ein nach Stoff und Form, nach Subjekt und Objekt immer zugleich bestimmter, im eigenthümlichsten Wesen der christlichen Katechese selbst wurzelnder seyn muß, was uns am angemessensten durch die Unterscheidung von a) Geschichtsunterricht (Tradition), b) Bibelunterricht, c) Katechismusunterricht bewerkstelligt scheint. — In einem viel weiteren Umfang hat Hirscher das Moment der Erziehung in den Begriff der Katechese mit aufgenommen, sofern er der Mittheilung des Wortes den Vollzug des Wortes gegenüberstellt, worunter zwar auch die Beiziehung zum Cultus mitbefaßt ist, aber doch zugleich die gesammte seelsorgerliche Einwirkung, die Pflege eines sittlichen Wandels unter der Schuljugend, die häusliche Andacht, also Dinge begriffen werden, deren Ort nicht in der Katechetik, sondern theils in der Pädagogik, theils in der Pastorallehre ist. (Ueber das Unrichtige dieser Erweiterung s. Nitzsch a. a. O. S. 165.) Die von Rambach gebrauchte Eintheilung: 1) vom Katecheten, 2) von den Katechumenen, 3) von der Katechisation (welch' letztere Rubrik auch die Lehre vom Katechismus in sich schließen oder

vielmehr gerade diesen Namen führen sollte), ist mehr populär, als wissenschaftlich, und müßte jedenfalls einen grundlegenden, die Idee der Katechese entwickelnden Abschnitt vorangehen lassen. —

Streng genommen sollte die Katechetik als besondern Theil noch die Katechese, wie sie mit Proselyten vorzunehmen ist, behandeln; es ist aber seit lange, und nicht zum Schaden der Sache, üblich, diesen Gegenstand in die Pastoraltheologie zu verweisen. Denn nach dieser Seite hängt so völlig Alles von persönlichen Qualitäten der Proselyten ab, daß die Wissenschaft nur die allereinfachsten Grundlagen geben könnte, ohne für sich zu einer Ausführung befähigt zu seyn, und was sie Näheres z. B. über das Verhältniß der verschiedenen Religionen zum Christenthum, also über die Anknüpfungspunkte für das letztere zu sagen hätte, das kommt bereits in dem Theil der praktischen Theologie vor, der der Missionstheorie gewidmet ist, worauf also in der Hauptsache zu verweisen wäre.

Ueberblicken wir endlich noch die Geschichte der Katechese und der Katechetik, so macht den Haupteinschnitt in dieselbe das Aufhören des alten Katechumenats in Folge der Kindertaufe, wodurch sowohl das Objekt katechetischer Thätigkeit ein ganz anderes wurde, als auch die Stellung der Katechese zum Sakrament sich änderte, insofern sie, wenn die Taufe schon vorausgegangen ist, ihren Zielpunkt im Abendmahl hat. Da aber die Katechese im letzteren, evangelischen Sinn erst aus der Reformation und auch aus dieser langsam genug erwuchs, sofern sie erst durch die Confirmation, wie sie aus der Spener'schen Zeit in die ganze evangelische Kirche überging, ihr bestimmtes kirchliches Ziel erlangte, so wird jener Einschnitt zu einer sehr breiten Kluft von mehr als einem Jahrtausend, und wir erhalten statt zweier Hauptperioden deren drei: 1) der Katechumenat der alten Kirche; 2) das Mittelalter, dem im Ganzen und Großen genommen die Signatur anhaftet: apud adversarios nulla prorsus est κατήχησις puerorum (Apol. Conf. aug. VIII, 41.), wiewohl die katechetische Geschichte auch in diesem Zeitraum deßhalb nicht leer ist; 3) die evangelische Katechese. Die geschichtlichen Hauptmomente, welche jede dieser Perioden darbietet, deuten wir in folgendem kurz an. (Vgl. Gilbert, hist. catecheseos p. I. tres priores aetates complectens. Lips. 1836. Höfling, das Sakrament der Taufe 1846. Dithmar, Beiträge zur Geschichte des kat. Unterrichts, Marburg 1848. Harnack, der christl. Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter. Erlangen 1854. Geffcken, der Bilderkatechismus des 15. Jahrh. I. Leipzig, 1855. Die historischen Arbeiten von Langemack (hist. catechetica, 3 Thl. 1729—30.) Köcher, katech. Geschichte der päbstlichen Kirche 1753, der reformirten Kirche 1756, der Waldenser 1768. Schuler, Gesch. des katechetischen Religionsunterrichts unter den Protestanten. Halle 1802. Ehrenfeuchter, zur Geschichte des Katechismus, Göttingen, 1857.)

1) Im N. T. werden da, wo wir die verschiedenen Aemter und Funktionen in der Gemeinde aufgezählt finden, Katecheten noch nirgends genannt (wie Eph. 4, 11.); wo von Lehrern und ihren Qualitäten die Rede ist, da ist die katechetische Thätigkeit von der homiletischen und von der Mission nicht ausgeschieden, und selbst die Unterscheidung der νήπιοι und τέλειοι und dem entsprechend zwischen γάλα und βρῶμα (1 Kor. 3, 1. 2. Hebr. 5, 12.—6, 2.) ist von der Art, daß sie ebensogut in der Gemeinde der schon Getauften (oder Konfirmirten) zutrifft, also die Idee des Katechumenats nicht in ihrer Bestimmtheit erkennen läßt. Das beste Bild von der Einfachheit der ganzen Procedur in der Apostelzeit geben die Erzählungen von der Taufe des Aethiopen, Apg. 8, des Cornelius, Apg. 10, des Kerkermeisters zu Philippi, 16, 30., wo eine einfache Verkündigung der christlichen Wahrheit und das darauf folgende Bekenntniß (das in der zweitletzten Stelle sogar nicht einmal förmlich hervortritt) hinreicht, um die Taufe zu gewähren. Als besonderes Amt, wenn gleich nicht eingefügt in die sich bildende hierarchische Stufenleiter, sondern als ein dem geeigneten Manne gegebener kirchlicher Auftrag (den bei weiblichen Proselyten sogar Frauen erhalten konnten) erscheint die Funktion des Ka-

techeten erst in den Clementinen (die in ihrer Vorrede ep. ad Jac. 14. den Katecheten als Nautologen bezeichnen, ein Bild, das hernach oft gebraucht wird); genauere Bestimmungen geben die const. ap. B. 2. 7. 8, indem sie nicht nur die Katechumenen genau in ihre Stellung, der Gemeinde gegenüber einweisen, sondern auch (wie oben schon erwähnt) einen förmlichen Lehrplan für sie aufstellen. Bekannt ist die Stufenreihe der audientes, genuflectentes und competentes; weniger klar ist der Begriff der rudes, die als solche eigentlich noch nicht einmal audientes seyn können, aber doch schon (mehr noch, als diejenigen, von denen das conc. const. 380 den Ausdruck gebraucht: *τὴν πρώτην ἡμέραν ποιοῦμεν αὐτοὺς χριστιανοὺς, τὴν δὲ δευτέραν κατηχουμένους*, die somit nur vorläufig durch einen bestimmten liturgischen Akt von der Kirche acceptirt und gleichsam mit einem Signalement versehen wurden, ehe eine förmliche Bearbeitung von Seiten der Kirche erfolgte, — vgl. Cotelerius zu const. app. VII. 39.) Christen im Sinne des Katechumenats seyn müssen, wie denn das, was Augustin a. a. O. mit diesen rudes zu traktiren räth, schon sehr weit in den wirklichen Katechumenen-Unterricht eingreift, wo nicht ihn umfaßt, so daß zwischen seiner Katechese und der für die höchste Klasse bestimmten des Cyrill keine breite Zwischenstufe mehr in der Mitte liegen kann. Die Ungleichheit dießfallsiger Bestimmungen entspricht der ebenfalls nicht constanten Festsetzung der Zeitdauer des Katechumenats; die zwei und drei Jahre (ersteres von der Synode zu Elvira 305, letzteres von den const. app. 8, 32. gefordert), wurden je nach dem sittlichen und intellectuellen Stande der Katechumenen verkürzt oder verlängert, letzteres häufig auch freiwillig, um aus bekannten Gründen so spät wie möglich zur Taufe zu gelangen. „Nicht die Zeit, sondern die Beschaffenheit ist das Entscheidende," sagen die const. app. a. a. O. selbst. Den übertretenden Juden erließ man hiernach gern einen großen Theil der sonst geltenden Probezeit, da sie durch genaue Kenntniß des A. T. schon einen bedeutenden Vorsprung hatten und mit dem entschiedenen Willen bei ihnen das Schwerste schon erreicht war. (Vgl. Apg. 26, 27. 28.) Als Anfänge dessen, was wir einen Katechismus nennen, können wir die bündige, zu liturgischer Recitation bestimmte Erklärung des Symbolum und des V. U. in dem sacramentarium gelasianum ansehen; als Anfänge einer Katechetik die obengenannte Schrift Augustins, sofern darin das Ganze der katechetischen Funktion zwar für einen rein praktischen Zweck zusammengestellt, aber doch nicht bloß praktischer Rath gegeben, sondern auf allgemeinere Prinzipien zurückgegangen ist. Zu höherer Ausbildung der katechetischen Praxis war die alexandrinische Katechetenschule der Ort; an ihr konnten nicht bloß die Katechumenen lernen, sondern die Lehrer selbst sich zu Katecheten bilden; jedoch hinderte gerade der höhere, wissenschaftliche Schwung, den die dortigen Studien unter den bedeutendsten Meistern nahmen, die Beschäftigung mit dem materiellen Inhalt der christlichen Lehre, ein spezielleres Eingehen und Reflektiren auf die Lehrmethodik. Uebrigens verweisen wir auf die beiden Artikel: Arkan-Disciplin und Alexandrinische Katechetenschule im I. Bd., durch deren hier nicht zu wiederholenden Inhalt Obiges vervollständigt wird. (Wir machen namentlich auch auf die im erstgenannten Artikel enthaltene Bemerkung über die griechische Kirche und das völlige Aufhören des Katechumenats in ihr aufmerksam, während die auf seine verschiedenen Stufen bezüglichen liturgischen Akte noch beibehalten sind. Wir fügen dem bei, daß heutzutage noch die russische Kirche nur den Taufpathen die Verpflichtung auferlegt, für christliche Unterweisung der Kinder zu sorgen, sonst aber dies Geschäft dem Hause überläßt. Indessen sind in neuerer Zeit (wie der Verfasser dieser Zeilen durch persönliche Erkundigung aus zuverläßiger Quelle erfahren) sogenannte Hausschulen bei den Dorfgeistlichen eingerichtet worden, wo sich die Ortskinder wöchentlich einigemal zum christlichen Unterricht versammeln; an manchen Orten wird dieser in die Kirche verlegt, so daß auch die Erwachsenen Theil nehmen können. Der Unterricht besteht darin, daß die Hauptgebete vom Geistlichen vorgesprochen, von den Anwesenden nachgesprochen und die wichtigsten Lehren, die darin liegen, kurz von Jenem erläutert werden. In St. Petersburg sind mehrere Kirchen eigens zu

solchen Ketechesen für Erwachsene bestimmt, die aber eben Reden sind, daher die hiezu qualificirtesten Geistlichen für diesen Zweck als Katecheten bestellt werden.)

2) Gehen wir nach dieser Zwischenbemerkung zum katholischen Mittelalter über, so bleibt zwar noch bis in die Mitte desselben der alte Begriff des Katechumenats stehen, aber er hat keine Realität mehr im kirchlichen Leben, denn die Kindertaufe hat den ganzen Stand der Sache geändert, und wenn in der alten Kirche die freiwillige Meldung einer Menge von Proselyten das Katechumenat zur Nothwendigkeit machte, so war die jetzige Art zu missioniren eher dazu angethan, den heidnischen Völkern den Uebertritt leichter zu machen, sie auf die bloße Willigkeit hin zu taufen und die Katechese in Predigt und Kirchenzucht aufgehen zu lassen. Was Isidor von Sevilla (de off. eccl. lib. II. 20. 21.) und Rhabanus Maurus (de instit. cler. 1. c. 26. de catechumenis), im Auge haben, ist nur noch der liturgisch geordnete Akt des Uebertritts. Der Kindertaufe gab man fortwährend die Form, die das Sakrament als Taufe des Katechumenen gehabt; statt des Täuflings hatten die Pathen das Symbolum und Vater Unser als Bekenntniß zu recitiren (decantare ist der stehende Ausdruck), und nur sie hatten dafür zu sorgen, daß die Kinder dasselbe auch lernten. Mehr verlangte man nicht, als nur, daß sie die Formel inne haben sollten; es war die rein liturgische, in der Praxis sogar superstitiöse Auffassung derselben. Konnte doch selbst Karl der Große nicht auf Weiteres seine Forderung stellen, als daß die Geistlichen selber für diese Einübung sorgen und daß sie in der Muttersprache geschehen solle. Waren es aber im Gegensatze hiezu die reformatorischen Parteien, welche sich einen tüchtigeren Unterricht angelegen seyn ließen — die Waldenser, die Hieronymianer, — für die es die allerhöchste Wichtigkeit hatte, daß jedes Gemeindeglied im Stande war, volle Rechenschaft von seinem Glauben zu geben, um auch, wo das Leben auf dem Spiele stand, diesem treu zu bleiben: so darf doch darob nicht übersehen werden, daß die römische Kirche in ihrer Beichtanstalt einen gewissen Ersatz für den Mangel an Katechese gab. Im Beichtstuhl galt es, nicht bloß das Wissen der einen Christen kennzeichnenden Formeln zu erforschen, sondern, weil die Beichte in das Leben eingriff, auch um das praktische Verständniß der christlichen Wahrheit sich zu kümmern. So ward nach Bekenntniß und Leben gefragt; was die Katechese hätte thun sollen, fand im Beichtstuhl Platz, namentlich auch in Bezug auf ein Lehrstück, das die frühere Katechese auffallend vernachläßigt hatte, nämlich den Dekalog. So sind auch die Bearbeitungen desselben, die wir als katechetische Auslegungen bezeichnen würden, für die Beichte bestimmt; und zwar nicht bloß für die Beichtväter, um sie zu ihren Fragen anzuleiten, sondern auch in der Sprache des Volks für dieses selbst. Hierüber hat neuerlich Geffcken in der angeführten Schrift die lehrreichsten Nachweisungen gegeben. —

Von einer Katechetik als Kunstlehre hat diese Periode nichts aufzuweisen; Gerson's Traktat de parvulis ad Christum trahendis ist nur eine eingehende Rechtfertigung und kurze Darlegung seines Beichtverfahrens mit jungen Leuten, und so kann überhaupt nur das, was das Mittelalter von Anweisungen für die Beichtväter aufzuweisen hat, als Surrogat für eine Katechetik gelten.

3) Die Geschichte der Katechese seit der Reformation zerfällt in mehrere Hauptabschnitte, die sich scharf von einander abheben. 1) Das Reformationszeitalter selbst ist ungemein thätig in Einrichtung katechetischer Kirchenanstalten (die Kirchenordnungen enthalten alle die Bestimmung, wann, wie oft, von wem der Katechismus mit der Jugend betrieben werden soll, auch wie das zu bewerkstelligen sey, s. z. B. die Wittenberger K.O. 1533. Richter I, S. 221, die württembergische von 1553, ebend. II, S. 134. Sächsische Generalartikel 1557, ebend. S. 186). Dazu werden eine Menge Katechismen verfertigt; denn noch nicht in freier katechetischer Entwicklung, sondern in der Abfassung eines Katechismus that sich der katechetische Trieb und die katechetische Kunst ein Genüge, und nur allmählig gelangte man zu der Einsicht, daß der Katechismus vielmehr das der ganzen Kirche gemeinsame seyn sollte, wofür Heßhuß bereits den kleinen lutherischen Katechismus als den geeignetsten vorschlug. Wie Luther selbst die Katechese schon als freiere

Entwicklung der Katechismuswahrheit, nicht bloß als Recitirung der Katechismusworte darzustellen weiß, ist in seiner deutschen Messe 1526 ausgesprochen (das hieher Bezügliche hat Brüstlein, Luther's Einfluß auf das Volksschulwesen und den Religionsunterricht, Jena 1852, S. 88 ff., im Auszuge zusammengestellt); allein auch diese schöne Auseinandersetzung konnte eine praktische Folge noch nicht haben, da Luther selbst noch nicht daran dachte, diese freiere Entwicklung dem Katecheten anheim zu geben, sondern sie sich doch wieder als Katechismus fixirt vorstellt, für welchen Zweck er aber bei Abfassung seines eignen kleinen Katechismus von jenen Ideen keinen Gebrauch machte. Die freie Behandlung, die unmittelbar entwickelnde Auslegung und Ausführung des Katechismusinhalts fand dagegen in dem Institut der Katechismuspredigten ihre Stelle, die häufig mit den Katechismusübungen selbst verbunden waren, ob diese nun regelmäßig am Sonntag oder nur zu bestimmten Zeiten des Jahres (als Fastenexamina) gehalten wurden. — Statt daß sich aber aus diesen Anfängen ein höheres katechetisches Leben entwickelt hätte, wurden einerseits selbst jene einfachen Uebungen läßig betrieben, andererseits ward auch Katechismus und Katechismuspredigt von der protestantischen Scholastik überschwemmt; und wie die Praxis im besten Falle ein unverstandenes Nachbeten der orthodoxen Lehrsätze erzielte (was Niemand besser geschildert hat, als Valentin Andreä in seinem Theophilus, wo er eine ausführliche Katechese zum Besten gibt, in welcher der Lehrer vom Schüler Antworten erhält, die zwar richtig auswendig gelernt sind, aber auf die Frage passen, wie die Faust auf's Auge): so wußte auch die Theorie, wenn sie als theologia catechetica auftrat (Heinrich Alsted, theol. cat., 1622. Dietrich, instit. cat. 1613 und schon 1570 Hyperius de catechesi), doch nur die Stoffe, eine etwas popularisirte Dogmatik darzubieten. (Trotzendorf's methodus doctrinae catecheticae ist keine Methodik, sondern ein Katechismus; s. darüber die Monographie von Löschke: Valentin Trotzendorf 2c. Bresl. 1856, S. 53.) Als Grundlinien einer Theorie, oder, wenn man will, als Aufstellung eines Ideals der Katechese wäre eher anzusehen, was Val. Andreä impositiven Theil des dialog. 1 seines Theophilus jener schlechtausfallenden, als Satyre hingestellten Katechese entgegensetzt. — 2) Ueber die hohe Bedeutung Spener's und des Haller Waisenhauses unter Francke und Freylinghausen für die Katechese s. meine Katechetik, 4. Aufl. S. 21—32; auch die Schrift von Thilo: Spener als Katechet, Berl. 1840, und die Artikel über die genannten Männer in der theologischen Real-Encyklopädie. — Wir fassen das, was von dieser Schule für die Katechese und Katechetik geleistet worden, in folgende Sätze zusammen: a) daß jene in den Augen der Geistlichen und der Kirchenbehörden, statt als Schulmeisterei verachtet zu werden, nunmehr in ihrem ganzen Werthe erkannt wurde, diese aber auf Grund der fleißig betriebenen Uebung sich zu einer wirklichen Kunst und Kunstlehre erhoben hat, ist schon ein Verdienst, das nicht genug anerkannt werden kann, wenn man die herrschende Abneigung und Geringschätzung kennt. b) Die Katechese selbst aber ist, ohne darum den Katechismus in seiner Dignität zu verletzen, in der doppelten Weise von diesem emancipirt worden, sofern α) nun dem Katecheten überlassen und aufgegeben wurde, aus eigenen Mitteln (wenn auch anfangs Spener noch in der allereinfachsten, man möchte sagen, schüchternsten Weise dies wagen will), den Inhalt auszuführen, biblisch zu begründen und zu erläutern; und sofern β) die Katechese, wie sie den Katechismus nun zu ihrem Texte macht, so von ihm aus auch auf Bibeltexte sich überträgt, was Spener selbst nur erst als einen Gedanken, einen Wunsch ausspricht, was aber von seinen Nachfolgern ausgeführt worden ist. Von da aus erst bildet sich — statt der Katechismusliteratur — eine katechetische Literatur, die Katechetik tritt als Kunstlehre, wenn auch vorerst mehr praktisch als wissenschaftlich, auf (vgl. Hedinger, christlich wohlgemeinte Erinnerungen, die Unterrichtung der lieben Jugend in der Lehre von der Gottseligkeit betreffend 2c., Stuttgart 1700). In mehr wissenschaftlicher Haltung, bereits influirt von dem Geist einer neuen Zeit, tritt Rambach's wohlunterrichteter Katechet auf (1722), ebenso der jüngere Seibel (In der Erfahrung gegründete Anweisung, welches die wahre Methode zu katechisiren sey, 1742).

Da wird bereits auf psychologische Momente reflektirt: man soll den Verstand schärfen, um mittelst desselben auf den Willen zu wirken, soll runde Definitionen geben rc. — Uebrigens darf neben der Anerkennung des Großen, was die Katechese dem Pietismus verdankt, nicht vergessen werden, daß auch der Würdigste unter den Gegnern desselben, Valentin Löscher (s. Engelhart's Monographie über denselben, Dorpat 1853. S. 150 ff.), sich die bessere Einrichtung der Katechesen und die Vorbildung der Kandidaten für diesen Theil des geistlichen Berufes sehr angelegen seyn ließ. — 3) Jene psychologische Auffassung tritt nun seit Mosheim in einer Weise auf, die bald davon nichts mehr erkennen läßt, daß die Anregung zur energischeren katechetischen Thätigkeit von Spener ausgegangen war. Nicht mehr die Erzielung kirchlichen Bekenntnisses, das bei Spener ungeachtet der mehr subjektiven Frömmigkeit, worauf er und die Seinen es absahen, doch in der Konfirmation immer noch als Ziel der Katechese anerkannt war, — sondern der abstrakte Begriff religiöser Bildung mittelst Erhellung des Verstandes wurde jetzt der Katechese unterlegt; die katechetische Form, die aus dem Bekenntnißkarakter des Katechismus in die Katechese übergegangen war, wurde jetzt aus einer ganz andern Quelle deducirt, nämlich aus einem rein didaktischen, gegen den Inhalt vollkommen gleichgültigen Gesetze; und es bedurfte nur noch der Substituirung einer natürlichen Religion an der Stelle der positiven, um sogar die Prämisse aller Sokratik, nämlich das ursprüngliche Vorhandenseyn aller Erkenntniß im menschlichen Geiste selber, auf die Katechese überzutragen, die nun bloß entwickeln, nicht geben, bloß ablocken, nicht durch Erkenntniß zum Bekenntniß führen sollte. Wie die Aufklärerei, so hat sich der Kantianismus (in Gräffe's katechetischen Lehrbüchern, 1796, 1805) in diesem Gebiete anzusiedeln und praktisch zu machen gesucht; letzteres zeigte sich aber zu monströs, als daß nicht die Praktiker, wie Dinter, sich wieder auf Katechismus und Bibel hätten zurückziehen, aber beide nach ihrer Art hätten wasserklar machen sollen. Bei Daub (Lehrbuch der Katechetik 1801) ist zwar der kantische Formalismus Gräffe's verschwunden, allein seine Eintheilung des katechetischen Stoffes in Zwangspflichten (Rechtskatechismus), Tugendpflichten (Tugendkatechismus) und Religionsbegriffe (Religionskatechismus), die Ansicht, daß man sich einer ungebildeten Gemeinde vorerst akkommodiren müsse, um sie zu einer ethischen Gemeinde umzubilden u. a. m. zeigt deutlich, daß von einer Umwendung zu christlicher Positivität hier noch nichts zu hoffen ist. Bei der Zähigkeit, womit der Rationalismus auch in milderen Formen sich zu erhalten sucht, ist es nicht befremdlich, daß noch in späteren Jahrzehnten, namentlich aus der Dinter'schen Schule, viele praktischen und theoretischen Werke hervorgegangen sind, die mit ihrem leeren Formalismus (wie die oben genannten von Thierbach, Hartung, Plato) einer verlebten Periode angehören. — 4) Wie in der Predigt, wie in der ganzen Grundrichtung des Denkens die württembergischen Theologen des vorigen Jahrhunderts den entschiedensten Gegensatz zu der Zeittheologie bildeten, und selbst am Ende, in der Storr'schen Schule, bei allem Eindringen rationalistischer Formen doch das Biblisch-Supernaturale festhielten: so zeigt sich auch in der Katechese von ihrer Seite eine stark hervortretende Reaction. Ph. D. Burk (Sammlungen zur Pastoraltheologie, Tübingen 1771, 1773) und insbesondere Oetinger (in der Schrift: „Etwas Ganzes vom Evangelio," 1739 und in dem: „historisch-moralischen Vorrath von katechetischen Unterweisungen," 1762) sind hier zu nennen; aus der Storr'schen Schule vornehmlich als Praktiker J. A. Dann (mit vielen christlichen Jugend-, namentlich Konfirmationsschriften). Ueber Oetinger's Bedeutung für die Katechetik, die bei der ganz eigenthümlichen, nicht mit einigen Umrissen darstellbaren Denkweise des Mannes zu entwickeln hier zu weit führen würde, siehe die Abhandlung des Unterzeichneten über ihn als Pädagogen und Katecheten im „Süddeutschen Schulboten," 1855. Nro. 1—4. Hat sich so einerseits ein Stamm evangelischer Katechese forterhalten, der zwar in Spener wurzelt, aber selbständig seine Zweige aus sich hervorgetrieben hat: so war es um so eher möglich, daß die kirchliche Erneuerung, die sich an Schleiermacher's Namen knüpft, alsbald auch auf dem Gebiet der Katechese sich angekündigt

und Früchte gebracht hat. Auf die Praxis zwar ist gerade Schleiermacher von geringerem unmittelbarem Einfluß gewesen; die katechetischen Arbeiten von Harnisch, von Stier haben nichts von Schleiermacher'schem Typus an sich, sondern sind selbständig aus evangelischem Lebenstriebe hervorgegangen. Aber solche Arbeiten hätten dennoch nicht von so durchschlagender Wirkung seyn können, wäre nicht durch jenen großen Theologen die ganze Grundstimmung eine kirchliche geworden. Die Schleiermacher'sche Theologie selbst in populärer Form und mit mancher Ergänzung katechetisch zu bearbeiten, hat Rütenik mit Geschick und standhaltender Treue sich zur Aufgabe gesetzt, und dadurch, wenn auch die von ihm eingehaltene Form nur im engeren Kreise der unmittelbaren Schüler Schleiermacher's acceptirt seyn dürfte, doch für eine theologisch tiefere und wissenschaftlich sorgfältiger durchgearbeitete Katechese durch seine praktischen Arbeiten (Christliche Lehre für Konfirmanden, 2. Aufl. 1834. — Entwurf zu einem Leitfaden für evangelische Geistliche, 1853), wie durch kritische Artikel in Zeitschriften wohlthätig gewirkt. Die aus dem kirchlichen Bewußtseyn der Gegenwart hervorgegangenen theoretischen Werke sind die Katechetik von Kraußold (1843), die evangelische Katechetik des Unterzeichneten (1. Auflage 1844. 4. Auflage 1856) und die betreffenden Theile in den Gesammtwerken über praktische Theologie von Nitzsch (II, 1.) 1848 und Moll 1853. Für Schullehrer haben die Katechetik bearbeitet ein Ungenannter, mit Vorwort von Wachler, Breslau 1843, und Curtman (Elementarische Katechetik, Darmstadt 1856); Katechisationen hat neuestens drucken lassen H. Puchta (Handbuch der praktischen Katechese 1854); eine praktisch-katechetische Arbeit über den Dekalog ist die „Unterweisung in den heil. zehn Geboten Gottes" von Möller, 1854.

Daß die Reformation auch in der katholischen Kirche der Katechese einen Impuls gegeben, erkennen selbst Katholiken an (s. Graf, in Wetzer's und Welte's Kirchenlexikon, s. v. Katechetik, VI, S. 49) und die Geschichte des Katechismus von P. Canisius (s. d. Art.) zeigt, auf welche Art dies geschehen. Dem bloßen Einüben und Abhören des Katechismus, auch dem bloßen Abfragen des vorher vom Katecheten akroamatisch Vorgetragenen ist die Katechetik von Hirscher (zum erstenmal erschienen 1831, und oft wieder aufgelegt) mit einer tiefern und umfassenderen Anschauung vom Katechetenamt in seiner Einheit mit dem Seelsorgeramt entgegengetreten. Eine Kritik dessen, was in seiner eigenen Kirche wie in der unsrigen bis zum Jahr 1841 vorlag, hat Graf gegeben (Krit. Darst. des gegenwärtigen Zustandes der prakt. Theol., 1841); eine Uebersicht der katholisch-katechetischen Literatur gibt Moll a. a. O. §. 529. Palmer.

Katechismus. (Vgl. den Art. Katechese, Katechetik; über die bedeutendsten Katechismen seit der Reformation, s. d. besondern Artikel, z. B. Heidelberger, Lutherischer Katechismus ꝛc. Auch vgl. man die Schrift: Zur Geschichte des Katechismus, von Ehrenfeuchter, Göttingen 1857.) — Die üblichen Definitionen des Wortes Katechismus, wie sie in katechetischen Schriften sich vorfinden — z. B. „Katechismus ist ein kurzer Unterricht christl. Lehre und nichts anderes, als ein kurzer Begriff des Worts Gottes" (Alting, Bearbeitung des Heidelb. Katech.); „ein Auszug der Hauptstücke aller Lehre aus der ganzen heiligen Schrift zum Unterrichte der Kinder" (Stier, Luth. Kat.) u. a. m. — sind lediglich aus der gegenwärtigen Art, den Katechismus als Leitfaden zum christlichen Jugendunterricht zu gebrauchen, abstrahirt und treffen den ursprünglichen Sinn und Zweck der Sache nicht, lassen auch namentlich der Meinung Raum, daß solch ein Leitfaden ebensogut von Zeit zu Zeit mit einem neuen vertauscht werden könne, wie dies mit Lehrbüchern aller Art zu geschehen pflegt. Genauer, obwohl ebenfalls noch mangelhaft, ist Speners Definition (Einfache Erkl. der chr. L. ꝛc. Fr. 19): „ein kurzer Auszug der nöthigsten Lehrstücke in der Schrift, so einem Christen zu verstehen geziemen, in Frag' und Antwort gestellt, daß er durch lebendige Stimme vorgetragen würde;" bezeichnender noch Luthers eigene Definition (zweite Vorrede zum gr. Kat.) „die Kinderlehre, die ein jeglicher Christ zur Noth wissen soll, also daß, wer solches nicht weiß, nicht könne unter die Christen gezählt und zu dem Sakrament gelassen werden." Am vollständigsten sind die hergehörigen

Momente berücksichtigt, wenn der Katechismus mit Nitzsch (Syst. chr. L. §. 2.) ein „Text der öffentlichen Lehre und des öffentlichen Bekenntnisses, welchen die Kirchengemeinschaft anerkennt, eine Begründung des gemeinen Wissens vom Christenthume“ genannt wird. Dasjenige nämlich, worauf es bei einem Katechismus ankommt, ist, daß er 1) nach Inhalt und Form den Karakter eines kirchlichen Bekenntnisses trägt; daß er 2) als solches dem gesammten Volke nicht nur zugänglich und bekannt, sondern vollkommen geläufig, und daher, wo irgend im kirchlichen Leben ein Bekenntnißakt vorgeht, als Grundtext des Bekenntnisses im Gebrauch ist; und daß er 3) eben deßhalb auch die Grundlage des kirchlichen Jugendunterrichts bildet, da nur auf diesem Wege das unter Ziff. 2. Gesagte erreicht werden kann. Beleuchten wir diese drei Merkmale des Begriffs etwas näher. Durch Ziff. 1. wird gefordert, daß der Katechismus unter den symbolischen Büchern einer Kirche seinen Platz habe oder doch das Ansehen einer symbolischen Schrift genieße. Daß dies bei den Hauptkatechismen der evangelischen Kirche zutrifft, ebenso bei dem Catech. romanus, ist bekannt; für andere katholische Katechismen hat die kirchliche Approbation den symbolischen Karakter um so eher ersetzen können, je weniger die katholische Kirche überhaupt den Begriff eines symbolischen Buches in demselben Sinne kennt und nöthig hat, wie die evangelischen Kirchengenossenschaften. Indessen wird auch unter den Bekenntnißschriften einer Kirche der Katechismus wieder seine ganz eigenthümliche Stellung einnehmen, so daß nicht ebenso gut dieses oder jenes symbolische Buch auch als Katechismus gebraucht werden könnte. Erstlich muß zwar in demselben das Confessionelle selbstverständlich so bestimmt zu erkennen seyn, daß nicht zwei Kirchen denselben Katechismus haben können; würden sie sich auf Einen Katechismus einigen, so müßten sie auch aufhören, sich ferner als verschiedene Kirchen zu betrachten. Aber ebensowenig ist es Sache des Katechismus, die confessionellen Differenzpunkte geflissentlich in den Vordergrund zu stellen, ihnen da, wo sie in der positiven Darlegung des Glaubens ihren Platz haben, durch irgend ein Damnant oder Anathema als Gegensatz zur Lehre einer andern Kirche eine polemische Schärfe zu geben; sondern — gemäß dem ebenso oft mißbrauchten als vergessenen Satze, daß es in allen christlichen Kirchen noch ein ihnen Gemeinsames von christlicher Lebenswahrheit gebe, das durch die Differenzen nicht aufgehoben, in sie nicht aufgelöst werden kann, sondern sich in denselben nur in mehr oder weniger adäquater Weise zu concretem Daseyn ausgestaltet — muß der Katechismus auch jenes Gemeinsame als Basis enthalten; daher es von ganz richtigem Takte zeugt, daß z. B. der Brenz'sche Katechismus auf seine erste Frage: Welches Glaubens bist Du? einfach antworten läßt: Ich bin ein Christ, nicht aber: ich bin ein Lutheraner. Dies Verhältniß zwischen dem allgemein-Christlichen und dem spezifisch-Kirchlichen richtig zu treffen, d. h. weder das Letztere als dasjenige hervortreten zu lassen, in welchem der Schwerpunkt alles Heiles liege, noch auch Beides äußerlich an einander zu reihen, als ob das kirchlich-Confessionelle nur ein zum allgemein-Christlichen hinzukommendes Accidens wäre, das ebensogut auch davon wieder abgelöst werden könnte, — das ist die schwierige Aufgabe, zu deren Lösung eine seltene Vereinigung theologischer Bildung, kirchlichen Taktes und tiefer Frömmigkeit, dazu aber auch weiter eine hohe Gabe volksthümlicher Darstellung erforderlich ist. Denn für's zweite muß der Katechismus noch mehr, als die sonst populärsten symbolischen Schriften, populär gehalten seyn, da er neben Bibel und Gesangbuch in des Volkes Hände gehört; daher der Catechismus romanus schon aus dem Grunde, weil er ad parochos bestimmt ist, viel weniger ein Katechismus ist, als z. B. der des P. Canisius, und auch Luthers großer Katechismus, trotz seinem populären Styl, doch nie zum Volkseigenthum hat werden können, wie das Enchiridion, wie ja schon die Bestimmung, die Luther selbst ihm nachher gab, eine andere war. Dies aber führt uns auf den unter Ziffer 2 genannten spezielleren Punkt. Man kann sehr populär die christlichen Lehren zusammenstellen — in welch einer Legion von Leitfäden zum Unterricht in Schule und Haus ist das geschehen! — und es wird dennoch kein Katechismus daraus. Denn derselbe soll zu einem ganz bestimmten Zwecke in des Volkes Hand und Mund seyn, nämlich um wirklich als Be-

kenntniß von ihm überall da gesprochen zu werden, wo ein Bekenntnißakt vorzunehmen ist. Den Dienst, welchen die Augustana auf dem Reichstage gethan, welchen die schmalkaldischen Artikel zu Mantua thun sollten, muß der Katechismus fortwährend innerhalb der Kirche selbst thun, d. h. als wirkliches, ausgesprochenes Bekenntniß dienen und dazu wörtlich den Text bieten, — weniger zwar im Falle eines Uebertritts von einer andern Confession, da hiezu eine bestimmte Namhaftmachung der confessionellen Differenzpunkte nothwendig ist, als vielmehr bei den innerkirchlichen Bekenntnißakten, also vornehmlich bei der Confirmation. (Wo die Privatbeichte mehr den liturgischen als den seelsorgerlichen, individuellen Karakter angenommen hat, würde der Katechismus ebenso den Text bilden müssen, denn der Beichtende, zumal als Communikant, muß noch etwas Anderes als nur Sünden zu bekennen haben. Daß Luthers Enchiridion lange zum sogenannten Brautexamen benützt wurde, ist bekannt.) Eben deßhalb muß, was man bei der Auffassung des Katechismus als bloßen Leitfadens zum Unterricht gänzlich vergessen hat, der Text desselben so gefaßt seyn, daß er, wie wir kurz und bündig mit Löhe sagen, gebetet werden kann. — Allein ein solcher Text ließe sich immerhin auf mannigfache Weise abfassen; wenn aber Luther wünschte, daß, wer es besser machen könne, andere Katechismen schreiben solle, und seine Freunde selbst dazu aufmunterte, so setzte er dabei als selbstverständlich voraus, daß der Urtext, d. h. der Dekalog, der Glaube, das Vater Unser, mit Beifügung des Nöthigen über die Sakramente, überall den Kern des Katechismus ausmache. Und daran muß festgehalten werden; denn der einfachste, altkirchliche Ausdruck für das, was ein Christ zu bekennen hat, liegt in jenen Stücken fixirt vor uns; und wenn der Dekalog allerdings von der alten Kirche noch nicht hiezu verwendet wurde (s. des Verf. Katechetik S. 11 und oben den Artikel Katechese), auch als ein ursprünglich den Israeliten zugehöriges Stück religiösen Wissens nicht zu einem der in die disciplina arcani eingerechneten Bekenntnisse gemacht werden konnte, an welchen sich eben das spezifisch Christliche kund geben sollte, so fand er desto mehr in dem Beichtinstitut, zumal im späteren Mittelalter, seine eigenthümliche Verwendung zum Bekenntnisse, sofern die Sünden, welche zu bekennen sind, nach den zehn Geboten geordnet wurden, auch die Anweisungen für die Beichtväter, wornach sie fragen und wie sie urtheilen sollen, in der Form von Auslegungen des Dekalogs gegeben wurden. S. darüber das werthvolle Werk von Geffcken, der Bilderkatechismus des 15. Jahrh., S. 23 ff. Auf diesem Wege erhielten wir allerdings zunächst nur den einfachen Text derjenigen Stücke, die der Täufling oder sein Pathe recitiren mußte. Allein hier tritt nun ein Bedürfniß ein, das auf die Gestaltung des Katechismus selbst den bedeutendsten Einfluß ausübte, nämlich das einer Erklärung jener kurzen Formeln. Geschah dies in der alten morgenländischen Kirche, ganz ihrem Geiste gemäß, in rednerischer Form (Cyrill v. Jer.), und hat selbst die alte römische Kirche jenem Bedürfnisse Rechnung getragen (im Sacramentarium Gelasianum, s. Näheres bei Höfling, das Sakrament der Taufe I. S. 242 ff.): so hat schon das 8. Jahrhundert die Arbeit des Kero v. St. Gallen aufzuweisen, und sofort der von Karl d. Gr. mächtig angeregte Trieb zu allgemeiner Bildung weitere Erklärungen jener Stücke in deutscher Sprache hervorgerufen (Otfrid in Weißenburg um 840), denen bis auf Luther eine große Anzahl ähnlicher Arbeiten folgte. Nun ist vorerst ein Doppeltes möglich. Entweder gehen diese Erklärungen nur nebenher, sie vertreten bloß die Stelle der mündlichen Katechese über den einfachen Text; als Bekenntniß wird bloß der letztere fortwährend angesehen; oder aber werden die Erklärungen selber mit zum Katechismus gerechnet, in welchem Falle auch sie den oben bezeichneten Typus nothwendig an sich tragen müssen. So verfuhr Luther, und auf diesem Wege erst war es möglich, das Ganze nicht nur mehr abzurunden und die unzusammenhängenden Theile zu verbinden, sondern auch in dem oben bezeichneten Maße den individuelleren kirchlichen Karakter hervortreten zu lassen. Es war daher ein ganz richtiger Takt, dem man z. B. in Würtemberg folgte, als man dem Brenz'schen Katechismus Luther's Erklärungen (Was ist das? Wie geschieht das?) einverleibte. Allein dabei blieb man anderweitig nicht stehen;

was ursprünglich nur erklärende Zugabe zu den alten Textstücken war, das überwucherte diese so sehr, daß sie entweder ganz verschwanden, weil man nur den didaktischen, nicht den Bekenntnißzweck im Auge hatte, oder wenigstens bloß an passender Stelle eingereiht wurden, ohne mehr den Grundstock zu bilden. Letzteres ist im Heidelberger Katechismus geschehen, der in dieser Beziehung als Katechismus hinter dem Lutherischen zurücksteht, aber allerdings dem Karakter der reformirten Kirche entspricht, sofern er unabhängiger ist von der Tradition und mehr den Lehrzweck, daher auch mehr schulmäßige Systematik im Auge hat. Selbst der Genfer Katechismus (von Calvin) bleibt der Tradition noch conformer, sofern die Hauptstücke de fide, de lege, de oratione beibehalten sind, wofür aber freilich die Ausführung noch entschiedener den theologischen Karakter an sich trägt. Ganz verzettelt sind die alten Bekenntnißstücke in dem Hirscher'schen Katechismus, da doch die katholische Kirche ihrem Traditionsbegriffe gemäß jene Stücke viel mehr festhalten muß, wenn auch mit den spezifisch römischen Beigaben, wie sie die Katechismen von Canisius, von Bellarmin enthalten (Ave Maria; 5 Gebote der Kirche; consilia evangelica; die 3 theologischen, die 4 Cardinaltugenden; die 8 Seligkeiten; die 7 Todsünden; die 4 letzten Dinge u. s. w.). Katechismen aber, die den Text der alten Lehrstücke gar nicht mehr enthalten, sind lediglich Schulbücher, wie sie jede Zeit produciren kann; den Namen Katechismen verdienen sie nicht mehr. Aus demselben Grunde, daß nämlich der Katechismus wesentlich ein Bekenntniß vorstellen muß, fließt die Form der Frage und Antwort. Sie ist nicht aus dem didaktischen Grunde abzuleiten, auf welche sich die Sokratik stützt, sondern, wie insbesondere das Credo seinem Wesen nach die Antwort ist auf eine Frage (1 Petr. 3, 15.), und wie diese Frage bei der Taufe und Confirmation wirklich gemacht wird, so muß auch der Katechismus in seiner Form diesen Akt bereits darstellen. — Wenn endlich unter Ziff. 3. gesagt ist, der Katechismus habe zugleich die Bestimmung, dem kirchlichen Jugendunterricht zur Grundlage zu dienen, so ist dies einfach dadurch gefordert, daß, wenn das Bekenntniß ein wirkliches Bekennen seyn soll, was Erkennen und Glauben voraussetzt, dasselbe dem Bekennenden nach seinem ganzen Inhalt nicht bloß geläufig, sondern innerlich klar, also auch der Unterricht wesentlich Verständigung über das Bekenntniß, also Erläuterung des Katechismus seyn muß. Die Vertheidigung dieses Satzes, sowohl denen gegenüber, die überall nur Bibel wollen, als denen gegenüber, die um der fortgeschrittenen Ansprüche an Systematik willen wenigstens neue Katechismen fordern, ist Sache der Katechetik; wir citiren hiefür bloß einen Satz aus der Recension eines solchen Leitfadens in Tholucks lit. Anz. 1841. Nr. 11. S. 84: „den Katechumenen muß kurz und rund und bündig, in plastischer Sprache, in fester, gleichmäßiger, immer wiederkehrender Form gesagt und bezeugt werden, was sie glauben und worauf sie leben und sterben sollen und damit Basta! Wie Luther sprach, so lernet sprechen und dann schreibet Katechismen. Die Sprache sey rhythmisch, wie in Luthers Erklärung der drei Artikel; der Gedanke schäle sich rein heraus, wie das Ei aus der Schale; der Katechismus schließe sich von Anfang bis zu Ende in künstlerisch vollendeter Form rein ab, so daß Ein Grundton sich durch das Ganze hindurchziehe und in entsprechenden Wendungen wie ein rother Faden wiederkehre; *nicht nach der Logik, sondern nach der Mnemonik.* Es ist nicht auszusprechen, wie sehr in dieser Beziehung gegen den h. Geist in der Kirche und in den Kindern gesündigt wird und das auch in solchen Lehrbüchern, denen man evangelischen Glauben im Allgemeinen nicht absprechen kann."

Wir fügen Obigem noch einige geschichtliche Bemerkungen bei, soweit nicht schon in diesem und dem vorigen Artikel das geschichtliche Material, das die Katechismen im Allgemeinen betrifft, eingeflochten worden ist. — Der Name Katechismus datirt sich im jetzt üblichen Sinn erst von Luther her. Die dazu gerechneten Stücke finden sich zwar schon vor Luther hie und da von einem und demselben Verfasser bearbeitet (von Kero das Symbolum und Vaterunser, dasselbe von Otfried, von Notker Labeo; von Wiklef Symbolum, Vater Unser und Dekalog, außerdem aber noch verschiedenes andere, was

mit jenen Stücken den gemeinsamen Titel pauper rusticus führt): aber sowohl der Mangel eines allgemein recipirten Titels als die Ungleichheit in dem, was man selbst in solchen Gesammtschriften zusammenstellte, läßt erkennen, daß man wohl einige jener Stücke als zum christlichen Wissen eines Jeden unentbehrlich ansah, sie sich aber noch nicht als ein Ganzes dachte, das im Kleinen das Ganze der christlichen Lehre repräsentire. Dies war erst Luthers Gedanke; ihm genügte es nicht, um (wie der Name seiner 1520 erschienenen ersten katechetischen Hauptschrift lautet) „eine kurze Form der zehn Gebot; eine kurze Form des Glaubens; eine kurze Form des V. U.“ zu geben; diese drei erkannte er als nicht zufällig zusammengerathen, vielmehr als zusammengehörig: das erste Stück sage einem Christen, **was** er thun und lassen soll; das zweite, **wo** er's suchen und finden soll, da er aus eigenen Kräften jenes nicht vermag; das dritte **wie** er's suchen und holen soll. Statt der weitern Bestandtheile, die sich jenen Hauptstücken zuvor angehängt hatten, erschien es ihm sofort — nachdem seit 1525 die Sakramentslehre ohnehin zu einer neuen Wichtigkeit gelangt war — nothwendig, zwei Hauptstücke über Taufe und Abendmahl beizufügen; jedoch war es nicht die Sakramentsstreitigkeit, sondern eine rein objektive, durchaus begründete Rücksicht, was ihn dazu bewog, weil nämlich (s. den großen Kat., Vorwort zum 4. Hauptstück) „ohne die Sakramente kein Christ seyn kann, wiewohl man leider bisher nichts davon gelehrt hat.“ Diesem allem zusammen nun gab er den Namen Katechismus; ob er zu dieser Benennung durch eine Stelle Augustins veranlaßt worden ist, wie **Geffcken** (Bilderkat. S. 16. 19) vermuthet, oder einfach die Bezeichnung einer Handlung zum Titel des Buches machte, das diese Handlung — nämlich das Bekenntniß auf die vorgelegten Fragen — darstellt und feststellt (ähnlich wie Liturgie auch zuerst Name einer Handlung und dann erst auf das entsprechende Buch übergetragen ist), dürfte weniger von Belang seyn, als der Nachweis, daß Luther zuerst in Briefen vom J. 1525 den Namen Katechismus in unserm Sinn gebraucht. Zuvor nämlich, dies leidet keinen Zweifel, bezeichnet catechismus den Akt derjenigen Unterweisung, wodurch der Täufling zur Confession bei der Taufe vorbereitet wurde. Wie aber dies einerseits auf die unmittelbare Einübung des zu Recitirenden, ja sogar auf die Recitation, also den Bekenntnißakt selbst ausgedehnt wurde, daher (s. **Geffcken** S. 18) Katechismus sogar die Bedeutung Gevatterschaft annahm: so bezog sich das Wort auch auf die ganze vorangehende Unterweisung, sogar nach ihrer mehr pädagogischen Seite; wenn z. B. Augustin de fide et op. 13. davon redet, daß im Katechumenat solche Leute, deren vitia damnabilia apertis factis convinci redarguique non possunt, doch wenigstens praeceptis et catechismis validissime flagellantur, und dadurch gebessert werden, so kann dies nur eine der Erziehung der Katechumenen angehörige Belehrung, ja nicht unwahrscheinlich selbst ein Verhör zur Erzielung des Geständnisses bedeuten. — Wäre der Katechismus der Waldenser, den sie um 1100 schon gehabt zu haben behaupten, wirklich so alt und hätte er diesen Namen geführt, so würde Luther diesen von dorther empfangen haben; allein wie es sicher ist, daß der Name in diesem Sinn sich früher auch in den reformatorischen Kirchen des Mittelalters nicht findet, so ist nach den neueren Forschungen jener Waldenser Katechismus vielmehr eine Nachbildung des erst zur Reformationszeit auftretenden, möglicher Weise allerdings einer älteren unbekannten Schrift nachgebildeten Bekenntnisses der böhmischen Brüder. (S. **Dieckhoff**, die Waldenser im M. A. S. 98 ff. **Herzog**, die romanischen Waldenser S. 324 ff.; bei letzterem findet sich S. 458 der Katechismus der böhmischen Brüder abgedruckt, der die alten drei Stücke zwar enthält, aber nur an passendem Orte eingeschoben, nicht als Grundlage des Ganzen.) Indessen ist ebenso außer Zweifel, daß die alten Waldenser nicht nur bereits Auslegungen einzelner Hauptstücke in ihrer Sprache besaßen (**Herzog** S. 69. 215.), und die Vermuthung Dieckhoffs (S. 114) ist einleuchtend, daß die Waldenser, weil sie in Abwesenheit der wandernden Prediger sich untereinander selbst unterrichteten, dazu Bücher nöthig hatten, und zu diesem Zwecke solchen Unterricht in Frage- und Antwort abfaßten, wornach die gewöhnliche Annahme, daß von ihnen diese Katechismusform herrühre, wenn gleich

bis jetzt keinen geschichtlichen Beweis für sich, doch auch keine positiven Gründe gegen sich hat.

Die mittelalterlichen Schriften und Dokumente, die wir Katechismen nennen, sind bis jetzt vornehmlich von Sprachforschern (Grimm, Maßmann [die deutschen Abschwörungs-, Glaubens-, Beicht- und Betformeln ꝛc. 1839], R. v. Raumer [Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, 1845] Pischon [Denkmäler der deutschen Sprache], Wackernagel [Lesebuch I.]) einem größern Lesekreis zugänglich geworden; es wäre erwünscht, wenn, wie dies für liturgische und hymnologische Zwecke längst geschehen ist, eine kundige Hand alles Vorhandene zu einer diplomatisch genauen Sammlung der katechetischen Denkmale vor der Reformation vereinigte; mit den reformatorischen Katechismen ist dieß bereits versucht worden. (Hartmann, älteste kat. Denkmale der ev. K. Stuttg. 1844.)

Die einzige Kirche, die gar keinen Katechismus besitzt, ist die morgenländische. Eine Schrift von Christodulos, 1760—72, führt zwar den Titel Catechesis sacra, allein schon der Beisatz: sive sacrae divinaeque liturgiae explicatio et examen ordinandorum zeigt, daß dies kein Katechismus ist. Die katechetischen Versuche, welche im vorigen Artikel aus der neueren russischen Kirche erwähnt worden sind, haben zum Texte bloß die üblichsten Gebetsformeln; diese werden vor- und nachgesprochen und dazu kleine Erläuterungen gegeben. Noch weniger haben wir in der koptischen Kirche nach einem Katechismus zu suchen. In der armenischen (s. d. Art.) bleibt das Glaubensbekenntniß ebenfalls ein Theil der Liturgie ohne katechetische Verwendung; die Literatur dieser Kirche weist zwar Unterrichtswerke auf, die, von den Mechitaristen ausgehend, eine geistige Belebung zum Zweck hatten, aber ein Katechismus als Volksbuch wird darunter nicht genannt. Palmer.

Katerkamp, Johann Theodor Hermann, Domdechant und Professor an der theologischen Fakultät der Akademie zu Münster, wurde am 17. Januar 1764 zu Ochtrup, im Kreise Ahaus geboren. Seine Eltern waren wohlhabende Bürger. Er blieb nicht lange im elterlichen Hause, sondern kam schon früh, nachdem er von dem Caplan seines Geburtsortes die ersten Anfangsgründe der lateinischen Sprache gelernt hatte, auf das Gymnasium zu Rheine. Hier erhielt Katerkamp seine erste gelehrte Bildung, und zeichnete sich nicht allein durch Talent und Wißbegierde aus, sondern vorzüglich durch einen reinen, kindlich unschuldigen, liebenswürdigen Sinn gegen Lehrer und Mitschüler. Zu Rheine vollendete Katerkamp den Gymnasialkursus nicht vollständig, sondern wurde im Jahre 1781 nach Münster, in die vierte Klasse des dortigen Gymnasiums geschickt. Er machte hier auch nach damaliger Vorschrift den zweijährigen philosophischen Kursus durch und ging dann zum Studium der Theologie über. Zu dieser Zeit starb sein einziger, von ihm innigst geliebter Bruder. Katerkamp erhielt dadurch die Aussicht auf den alleinigen Besitz des elterlichen Vermögens. Was viele Andere, deren Beruf zum geistlichen Stande nicht so entschieden gewesen wäre, leicht in ihrem Entschlusse hätte wankend machen können, diente ihm nur noch zur größeren Befestigung in demselben; er blieb fest, ohne auf die Zureden Anderer zu achten. Während er mit vielem Fleiße sich dem Studium der Theologie widmete, erwarb er sich bald die Aufmerksamkeit seiner Lehrer, unter welchen damals Clemens Becker, Professor der Kirchengeschichte, ein geistreicher und fruchtbarer Schriftsteller und gründlicher Theolog, eine höchst ehrenvolle Stelle einnahm. Dieser lernte Katerkamp bald schätzen, zog ihn an sich und ließ ihn nebst noch einem seiner Mitschüler, nach Vollendung des theologischen Cursus unter seinem Vorsitze eine öffentliche Disputation über die gesammte Theologie halten: eine Auszeichnung, welche, da sie nur Wenigen zu Theil wurde, desto sicherer auf seine Fortschritte in der Wissenschaft schließen läßt. Durch den vertraulichen Umgang mit Professor Becker entwickelte sich gewiß Katerkamps vorherrschende Neigung für das Studium der Geschichte; weßhalb er denn auch so sehr zu Professor Sprickmann sich hingezogen fühlte und dessen eifriger Zuhörer ward. Auf Beckers Empfehlung kam Katerkamp, als er im Jahre 1787 zum Priester geweiht war,

als Hauslehrer in das Haus des Reichsfreiherrn von Droste-Vischering. Diese Stelle sagte ihm besonders deßhalb zu, weil er hier eine günstige Gelegenheit zu seiner eigenen Fortbildung zu finden hoffen durfte. Zwischen Katerkamp und seinen beiden Zöglingen, Franz Otto und Clemens August Freiherrn Droste-Vischering, welche damals schon beide Domcapitularen waren, schloß sich bald die innigste, treueste Freundschaft. Mit diesen beiden Zöglingen machte Katerkamp eine zwei Jahre dauernde Reise durch Deutschland, die Schweiz, Italien und Sicilien, welche auf die Fortbildung seines Geistes nur vortheilhaft einwirken konnte, wie sich das aus mannigfachen Aeußerungen auch sattsam ergab. Auf dieser Reise hatte er Lavater kennen gelernt, auf welchen er einen ganz besondern Eindruck gemacht haben muß, weil derselbe in verschiedenen Briefen seiner ruhmvoll erwähnt. Noch vor dieser Reise war er theils mit seinen Zöglingen, theils auch allein in das Haus der Fürstin Gallitzin gekommen, welche mit dem Droste-Vischeringschen Hause in sehr enger Verbindung stand. Die Fürstin hatte ihn liebgewonnen und lud ihn, als er im Jahre 1797 von der Reise zurückgekehrt war und die Erziehung seiner Zöglinge vollendet hatte, ein, zu ihr in's Haus zu ziehen, welches er mit inniger Freudigkeit des Herzens annahm. Er verlebte hier einige genußreiche Jahre, welche für seine religiöse Entwickelung von höchst wichtigem Einflusse waren. Im Hause der Fürstin war der Sammelplatz so vieler gelehrter und geistreicher Männer aus der Nähe und Ferne. Katerkamp hatte auf seinen Reisen Gelegenheit gehabt, die ausgezeichnetsten Menschen kennen zu lernen, bekannte aber offen, er habe während der Reise, auf welcher überall den berühmtesten Männern, sowohl Protestanten als Katholiken, Besuche abgestattet seyen, nirgends größere Männer gefunden, als damals in Münster gelebt hätten. Er blieb im Hause der Fürstin bis zu ihrem Tode. Bis dahin hatte Katerkamp nur im Stillen gesammelt und noch nicht im Oeffentlichen gewirkt. Seine öffentliche Wirksamkeit beginnt mit dem Jahre 1809, in welchem ihm das Lehramt der Kirchengeschichte bei der theologischen Fakultät in Münster in provisorischer Eigenschaft übertragen wurde. Erst nach zehn Jahren, im Jahre 1819 wurde Katerkamp zum ordentlichen Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts, später auch der Patrologie, ernannt. Die Universität zu Landshut verlieh Katerkamp im Jahre 1820 das Doctordiplom der Theologie. Im Jahre 1821 wurde er zum Examinator synodalis befördert. Als akademischer Lehrer zeichnete sich Katerkamp durch gründliche Forschung und umfassende Kenntniß seines Lehrfaches aus, und war nicht minder als theologischer Schriftsteller geschätzt. Mit anerkennender Rücksicht auf seine Verdienste wurde Katerkamp bei der Wiederherstellung des Münsterschen Domcapitels im Jahre 1823 zum Domcapitular ernannt, uud 1831 zum Dombechant befördert. Nach einer Krankheit von etwa acht Tagen starb Katerkamp am 8. Juli 1834 in seinem 71. Lebensjahre. Da in seiner Krankheit die Gefahr plötzlich eintrat, durfte man nicht zögern, es ihm anzukündigen, und ihm zugleich zu rathen, sich mit den Heilmitteln der katholischen Religion versehen zu lassen. Er antwortete, ohne im Mindesten erschüttert zu werden: „Herzlich gern“ und empfing den Priester im Beiseyn seiner Hausgenossen mit den laut und kräftig ausgesprochenen Worten: „Als ein katholischer Christ habe ich gelebt, als ein katholischer Christ will ich sterben.“ Diese seine letzten mit voller Ueberzeugung ausgesprochenen Worte hat er während seines ganzen Lebens bewährt durch Reinheit und Unschuld des Sinnes, durch geläuterte Religiösität und herzliche Frömmigkeit, durch gewissenhafte Treue in Erfüllung der Berufspflicht, durch Wohlwollen und Wohlthun gegen die Menschen. — Seine schriftstellerischen Leistungen sind: 1) Anleitung zur Selbstprüfung für Weltgeistliche. Nach dem französischen Miroir du Clergé von Th. Katerkamp, Weltpriester. Münster 1816. 2 Bde. 3. Aufl. 1844. 2) Friedrich Leopold's Grafen zu Stolberg histor. Glaubwürdigkeit im Gegensatze mit des Herrn Dr. Paulus kritischer Beurtheilung seiner Geschichte. Zweiter Titel: Ueber den Primat des Apostels Petrus und seiner Nachfolger. Zur Widerlegung der dritten Beilage im dritten Hefte des Sophronizon von Theodor Katerkamp, ordentl. Professor an der theologischen Fa-

kultät zu Münster. Münster 1820. 3) Von seinem Hauptwerke, der Kirchengeschichte, erschien 1819, Münster, die Einleitung: Geschichte der Religion bis zur Stiftung einer allgemeinen Kirche. Auch unter dem Titel: „Universalhistorische Darstellung des Lebens nach der irdischen und überidischen Beziehung des Menschen.“ In Münster erschienen von 1823—1834 fünf Bände der Kirchengeschichte, welche die Geschichte der Kirche bis zum Jahre 1153 darstellen. Diese Kirchengeschichte fand nicht bloß in katholischen, sondern auch in protestantischen gelehrten Zeitschriften den größten Beifall. Eine holländische Uebersetzung erschien von J. G. Wennekendonk in Utrecht. — 4) Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin Amalia von Gallitzin, geborenen Gräfin von Schmettau, mit besonderer Rücksicht auf ihre nächsten Verbindungen, Hemsterhuys, Fürstenberg, Overberg und Stolberg. Mit den Bildnissen der Fürstin, Fürstenbergs und Overbergs. Münster 1828. 5) Drei Synodalreden in lateinischer Sprache, welche Katerkamp in seiner Eigenschaft als Examinator synodalis hielt. Die erste vom 31. März 1829 handelt vom Ursprunge und Zweck der Synodalreden; die zweite vom 12. Oktober 1830 von der Würde des Priesterthums; die dritte vom 11. März 1834, vom priesterlichen Eifer. — Vgl. Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, Köln 1832 ff. Hft. 10. S. 212. 11. S. 123 ff. 17. S. 235. Meusel's gelehrtes Deutschland, Bd. 18. S. 311. — Trauerrede auf den Tod des verstorbenen Dombechants und Professors der Theologie Dr. Katerkamp, gehalten in der akademischen Aula zu Münster am 17. Juli 1834 von Dr. H. Brockmann. Münster 1834.

Katharer, Cathari, so hieß eine im Mittelalter in ganz Europa, besonders in den südlichen Ländern, weitverbreitete dualistische Sekte, über deren Ursprung noch nichts Bestimmtes ausgesagt werden kann; nur ihre spätere Geschichte ist genügend bekannt, und ihr Lehrsystem läßt sich auf eine Weise zusammenstellen, daß sie nicht mehr, wie früher so oft geschah, aus Unkenntniß oder dogmatischem Vorurtheil mit andern häretischen Parteien verwechselt werden kann. Im Folgenden werden wir zuerst die Lehre kurz auseinandersetzen, worauf die Hauptmomente der Geschichte folgen sollen, so weit es der Raum zuläßt; schließlich einige Bemerkungen über die Verhältnisse der Katharer zu andern Sekten.

1) Die Lehre. Der Ausgangspunkt des katharischen Systems ist eine unvollkommene Spekulation über den Ursprung und die Natur des physischen und des sittlichen Uebels; damit vermischte die mittelalterliche Phantasie mancherlei mythologische Elemente über die Kosmogonie, während das sittliche Bedürfniß und das Bedürfniß der Ordnung und des Zusammenhalts eine Reihe ascetischer Uebungen und eine wohlgegliederte Hierarchie in der Sekte einführten. Ihre Ansichten stützten die Katharer auf das Neue Testament, von dem sie Uebersetzungen besaßen, die, von dem Text der Vulgata abweichend, auf den Orient zurückweisen, und das sie bald willkührlich allegorisch, bald streng buchstäblich auslegten, je nach den Bedürfnissen des Systems. Auch hielten sie mehrere apokryphische Schriften in Ehren, besonders die Visio Jesaiae und ein sogenanntes Evangelium Johannis, unter dem Titel Narratio de interrogationibus S. Johannis et responsionibus Christi Domini. Von den eigenen Schriften der Sekte sind bis jetzt keine wiedergefunden worden, ein kurzes Ritual ausgenommen, in der romanischen Sprache der Troubadours des 13. Jahrhunderts, das Dr. Cunitz aus einem Lyoner Manuskript herausgegeben hat (in den Straßburger Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften, auch besonders abgedruckt, Jena, 1852).

Die Grundlehre aller Katharer war die aus der Unmöglichkeit, den Ursprung des Uebels Gott zuzuschreiben, gefolgerte Annahme eines bösen Prinzips neben dem guten; der ältesten und verbreitetsten Ansicht zufolge war das böse Wesen ebenso absolut und ewig wie das gute. Dieser schroffe Dualismus wurde jedoch frühe von einigen katharischen Lehrern dahin gemildert, daß man behauptete, der böse Geist, ursprünglich ein reines Geschöpf des guten, habe sich erst durch einen Akt seines freien Willens von diesem getrennt. Beide Systeme haben lange neben einander bestanden; die Verschiedenheit be-

traf vorzugsweise nur den metaphysischen Theil, die Theologie, die Kosmogonie und die Anthropogonie; Moral, Ascetik, Organisation waren in beiden Parteien größtentheils die nämlichen.

Die Anhänger des absoluten Dualismus lehrten folgende Sätze: Jedes der beiden ewigen Prinzipien hat seine eigene Welt; das gute ist Schöpfer der Geister, des unsichtbaren Reichs; das böse hat die Materie, überhaupt alles Sinnliche und Sichtbare geschaffen, denn in der Materie liegt der Grund nicht nur des physischen, sondern auch des sittlichen Uebels, und dieses kann den guten Gott nicht zum Urheber haben. Die Erde und der menschliche Körper sind das Werk des bösen Gottes; die sichtbare Welt ist sein Reich, welchem der gute Gott durchaus fremd ist, er hat keinen Antheil an dessen Schöpfung und Regierung; auf der Erde sind nur die menschlichen Seelen sein Werk. Jeder der beiden Götter hat seine Offenbarung, der böse im alten Testament, der gute im Neuen; Jehovah ist der böse Gott, er hat das Gesetz gegeben; nur die Propheten und die Psalmen gehören der guten Ordnung an. Wenn nun aber der gute Gott die Seelen geschaffen hat, wie kamen diese auf die Erde herab in die vom bösen geschaffenen Leiber? Dies wird durch den Mythus erklärt, das böse Prinzip habe sich in die himmlische Welt eingeschlichen und die Seelen verführt, mit ihm auf die Erde herabzusteigen; hier habe er sie in irdische Körper eingeschlossen, um, durch Verbindung mit der zur Sünde reizenden Materie, ihre Rückkehr zum Himmel unmöglich zu machen. Da ihr erstes Vergehen im Himmel selbst geschah, indem sie dem Bösen folgten, willigte der gute Gott in ihr Herabsteigen auf die Erde; diese ist der Ort der Strafe und der Buße. Aus diesem sollen sie aber wieder erlöst werden, denn ursprünglich gut geschaffen, können sie ihre Natur nicht verlieren, das Gute kann sich nicht in Böses verwandeln, sie müssen zu Gott zurückkehren, ihre Rettung ist nothwendige Folge ihres Wesens. Da jedoch Jahrtausende lang die Menschheit in der Sünde verharrte, beschloß endlich der gute Gott Maßregeln zu ihrer Erlösung zu nehmen; er schickte seinen Sohn Jesus, seine vollkommenste Kreatur. Jesus nahm aber auf Erden nicht einen wirklichen Körper an, da er mit den Werken des bösen Wesens nichts gemein haben konnte; er kam mit dem verklärten Leib, den die himmlischen Geister im Lichtreich haben; nur für die Augen der Menschen schien er einen wirklichen Körper zu besitzen; er hat nichts Sinnliches verrichtet, seine Wunder sind nur in geistigem Sinn zu nehmen; seine ganze sichtbare Erscheinung war nichts als Schein. Was seinen Vorläufer, Johannes den Täufer betrifft, so hielt man ihn für einen Gesandten des bösen Gottes, um der Geistestaufe Jesu die sinnliche Wassertaufe entgegenzustellen und so sein Werk zu hindern. Maria dagegen war einer der himmlischen Geister; um den reinen Jesus scheinbar gebären zu können, mußte sie selbst rein, das heißt körperlos seyn; so wurde der Doketismus auch auf Christi Mutter übergetragen. Viele nahmen an, Jesus, das Wort, der Logos, sey insofern geistig von ihr empfangen worden, als er durch's Gehör in sie einging und ebenso wieder heraustrat; Andere sagten Anderes von ihr aus; Einige, weniger consequent, hielten sie für wirklich zur Menschheit gehörend.

Der Zweck der Sendung Jesu war, den Menschen, und zunächst denen, die unter dem Gesetz Jehovah's lebten, ihre wahre Natur und Bestimmung zu offenbaren, so wie ihnen den Weg zu zeigen, um in den Himmel zurückzukehren; dieser Weg geht durch die katharische Kirche. Da aber die Rückkehr der Seelen eine nothwendige ist, und vor und nach Christo Viele gestorben sind, ohne etwas von der katharischen Kirche zu wissen, so nahm man eine Wanderung der Seelen durch eine Reihe von Leibern von Menschen und selbst von Thieren an, die erst zum Ziele kommt mit der Aufnahme in die Sekte. Der Tod hat nicht für Alle dieselbe Bedeutung; für die Einen ist er der Eingang zum Himmel, die Befreiung aus dem Reich der Materie und des bösen Gottes, für die Andern der Eintritt in einen neuen Körper, um die unvollendete Buße fortzusetzen. Im dem Himmel angelangt, nehmen die Seelen ihre Lichtkörper wieder an und erlangen ihre verlorene Reinheit wieder; darin besteht ihre Erlösung und Seligkeit.

Die Grundprinzipien dieses Systems wurden, zu Anfang des 13. Jahrhunderts, von einem italienischen katharischen Lehrer, Johannes de Lugio, dahin abgeändert, daß er, von einer willkührlichen Bestimmung des Begriffs Schaffen ausgehend, behauptete, die beiden Reiche, das böse und das gute, Himmel und Erde, seyen gleich ewig, und es bestehe zwischen beiden ein ewiger Antagonismus; der gute Gott sey ewig von dem bösen gehindert, indem dieser von Ewigkeit her seinen Einfluß auf die Geister ausübe, also diese nicht erst zu einer gewissen Zeit verführt und in Leiber eingeschlossen habe. Aus dieser Ansicht zog Johannes de Lugio noch einige andere Consequenzen, die indessen von Reinerius, dem einzigen, der davon spricht, nur unvollständig und unklar dargestellt sind.

Um dem Ditheismus zu entgehen, wurde, wie oben bemerkt, schon frühe dem absoluten ein gemilderter Dualismus entgegengestellt. Diesen Karakter trägt die Lehre der Bogomilen in Thrazien, und die der Concorezenser in der Bulgarei und in Italien. Beide Parteien nahmen nur ein ewiges Prinzip an, das gute; das böse Wesen war zuerst gut, als Geschöpf Gottes; es hat sich erst durch Uebermuth von diesem getrennt. Nach den Bogomilen hatte Gott zwei Söhne, Satanael und Jesus; der erste, der ältere, war mit der Regierung des himmlischen Reichs beauftragt, Gott hatte ihm selbst die schaffende Macht verliehen. Aus Hochmuth verführte er mehrere himmlische Geister, um sich gegen seinen Vater zu empören; daher wurde er aus dem Himmel verstoßen. Da schuf er sich eine eigene Welt und einen Menschen, Adam; der böse Geist, den er diesem einflößen wollte, ging aber in die Schlange über, so daß der getäuschte Satanael sich an Gott wandte, um von ihm eine Seele zu erbitten; Gott gab sie ihm. Auf ähnliche Weise wurde Eva geschaffen, mit welcher Satanael selbst den Kain zeugte. Hierauf nahm Gott dem Satanael die schaffende Kraft, überließ ihm aber die Regierung der irdischen Welt, in der Erwartung, die Menschen, der himmlischen Natur der Seele getreu, würden dem Bösen widerstehen. Da dies jedoch nicht geschah, sandte Gott seinen zweiten Sohn Jesus, von welchem die Bogomilen den nämlichen Doketismus lehrten, wie die übrigen Katharer, und der auch ihnen zufolge durch das Gehör in Maria einging. Jesus besiegte Satanael, der nun nicht mehr regieren, sondern nur noch schaden kann, weßhalb die Bogomilen, aus Furcht vor seiner Rache und einem Gebrauche der heidnischen Slaven folgend, ihm Ehre erwiesen. Von dem Alten Testament nahmen sie auch nur die Propheten und die Psalmen an; Jehovah hielten sie für Satanael. Daß sich in diesem Systeme gnostische Reminiszenzen finden, begreift sich durch die Berührung mit der alten Sekte der Eucheten in Thrazien, mit denen die Bogomilen zuweilen geradezu verwechselt worden sind.

Eine andere Modifikation des Dualismus ist die, welche man bei den sogenannten Katharern von Concorezo findet. Es gibt nur einen ewigen Gott, Schöpfer der Geister und der Ur-Elemente; Schaffen heißt aus dem Nichts in's Daseyn rufen, dies vermochte nur Gott; er hat aber nichts gethan als die Materie erschaffen; die Form, die verschiedenartige Verbindung der Elemente ist nicht sein Werk. Der Ordner der Materie, und in diesem beschränkten Sinne der Urheber der sinnlichen Welt ist ein ursprünglich guter, aber aus Stolz gefallener Geist; er ist der Gott des alten Testaments; dieses ist seinem ganzen Inhalte nach zu verwerfen, die Propheten waren Diener des Bösen um die Menschen zu täuschen. Ueber die Menschenerschaffung wurde gelehrt: der Böse bildete die Körper Adams und Eva's, Gott gab die Seelen dazu; dies ist der Sinn mehrerer Fabeln, die in dieser Partei in Umlauf waren. Es liegt hierin ein wesentlicher Unterschied zwischen dem absoluten und dem gemilderten Dualismus: nach jenem kamen alle Seelen zu gleicher Zeit mit einander auf die Erde, und es gäbe deren heute nicht mehr als an dem ersten Tag, ja durch die successive Rückkehr der Vollkommenen in den Himmel würde die Zahl derselben fortwährend vermindert; nach diesem waren es ursprünglich nur zwei, aus denen die Uebrigen hervorgegangen sind; daher wurde im absoluten Systeme die Seelenwanderung gelehrt, während das gemilderte den auch von mehrern ältern Kirchenlehrern behaupteten Traducianismus annahm, im Gegensatz zu dem von den Scho-

lastikern aufgestellten Creatianismus. Um Adam und Eva und die aus ihnen gezeugten Seelen zum Himmel zurückzuführen, sandte Gott seinen Sohn Jesus, der nach Einigen einen wirklichen, nach den Meisten aber nur einen Scheinkörper annahm. Er sollte den Menschen die Bedingung ihres Heils verkündigen, nämlich auch wieder den Eintritt in die katharische Kirche; es wird eine Zeit kommen, wo alle Seelen von Gott gerichtet werden, die einen zur Seligkeit, die andern zur Verdammniß; in diesem System ist die Rückkehr zum Himmel nicht eine nothwendige, wie in dem der absoluten Dualisten.

Wie bedeutend auch diese Lehrunterschiede unter den Haupt-Parteien der Sekte seyn mochten, so stimmten doch alle in dem ethischen Theile des Systems, so wie in den Gebräuchen und der Organisation, geringe Abweichungen ausgenommen, völlig mit einander überein. Die Sünde, so lehrten alle Katharer, ist die Lust an dem Geschaffenen als dem Werk des bösen Prinzips. Jede Berührung mit der Materie, jede Neigung zu ihr ist Sünde, und zwar Todsünde, die nur durch den Eintritt in die Sekte vergeben werden kann; nach den milderen Dualisten konnte die Todsünde zu ewiger Verdammniß führen, nach den absoluten wurde dadurch die Rückkehr zum Himmel nur verzögert. Unter die Todsünden wurde gerechnet: Besitz irdischen Guts, Umgang mit Weltmenschen, Lüge (nur bei den Bogomilen erlaubt, als Mittel der Verfolgung zu entgehen, durch Täuschung der Bösen), Krieg, Tödten irgend eines Thiers, die kriechenden ausgenommen, Genuß von animalischen Speisen, Fische ausgenommen. Grund der beiden letzten Verbote war, bei den absoluten Dualisten, die Lehre von der Seelenwanderung, und in Bezug auf das Fleischessen, überhaupt die Behauptung, die Thiere seyen noch unreiner als die Gewächse, da sie ex coïtu entstünden; von den Fischen glaubte man dies nicht. Die größte Sünde im Sinne des Katharismus war gerade die geschlechtliche Verbindung, sowohl außer als in der Ehe; für die Concorezenser ist die Ehe die wahre Erbsünde, da sie dazu diene, die Zahl der dem Bösen verfallenen Seelen zu vermehren.

Vergebung der Sünden und Erlösung vom Uebel wird erlangt durch Entsagung der Welt (der Materie) und durch Eintritt in die Gemeinschaft der Katharer, das heißt der Reinen (*Κάθαροι*), außer welcher kein Heil ist. Die Aufnahme geschah durch eine feierliche Handlung, welche die Geistestaufe ertheilen sollte; die Wassertaufe, als durch sinnliche Mittel verrichtet, war dem Systeme zuwider. Die Geistestaufe, vermittelst des einfachen Auflegens der Hände, trug den Namen Consolamentum, weil durch sie der Tröster auf den Menschen kam, das heißt, nach den gemäßigten Dualisten, der heilige Geist, eine Kraft Gottes, nach den absoluten, einer der himmlischen Geister, die im Himmel den Seelen zum Schutze beigegeben sind, und von denen sich diese, im Moment ihres Falles, getrennt haben. Nach empfangenem Consolamentum war man ein Vollkommener, perfectus; diesen allein gebührte der Name Cathari; in Frankreich nannten sie sich die guten Leute, bons hommes; bei den Bogomilen sollen sie *θεότοκοι* geheißen haben, weil sie die Macht hatten, den göttlichen Geist gleichsam von Neuem zu gebären. Die Katholiken nannten sie schlechthin die Haeretici, die Ketzer, welches Wort aus Cathari entstanden ist.

Die Vollkommenen, sich als Nachfolger der Apostel ansehend, waren die Lehrer, die Verwalter der Gebräuche; sie allein hatten das Recht, das Consolamentum zu ertheilen; sie mußten sich alles dessen enthalten, was als Todsünde angesehen war, lebten ohne Besitz und ehelos, genossen nur vegetabilische Nahrung oder Fische, und fasteten streng zu gewissen Zeiten des Jahrs. Sie hatten die Regel, immer zu Zwei zu seyn, der Socius konnte indessen auch ein bloßer Glaubiger seyn. Sie erkannten sich an bestimmten Zeichen; selbst die Häuser, wo sie wohnten, waren durch solche geheime Zeichen für fremde Brüder erkennbar. Auch unter den Frauen gab es Vollkommene, sie lehrten jedoch nicht und reisten nicht herum, sie lebten einsam in Hütten oder gaben sich mit Erziehung junger Mädchen ab; auch hatten sie das Recht, in Nothfällen das Consolamentum zu ertheilen.

Wegen der Strenge des Lebens, dem sie sich unterziehen mußten, war die Zahl der

Vollkommenen nie sehr groß; doch zählt Reinerius um 1240 deren bei 4000 in ganz Europa. Dagegen gab es unendlich viele Glaubige, credentes, denen Manches erlaubt war, was die Vollkommenen sich untersagen mußten, namentlich Güterbesitz, Ehe, Genuß aller Art Speisen, mit der Bedingung jedoch, diese Sünden den Geistlichen der Sekte zu beichten und jedenfalls vor dem Tode das Consolamentum, als unerläßliches Heilmittel, zu erlangen. Manche Glaubige schlossen einen Art Vertrag, convenenza, dem zufolge man ihnen erlaubte, in der Welt zu leben, unter dem Versprechen, in Gefahr oder Krankheit das Consolamentum sich geben zu lassen. Da man durch jede nach diesem Akt begangene Sünde des heiligen Geistes verlustig wurde, was eine Reconsolatio nöthig machte, geschah es häufig, daß Kranke alle Hülfe und Nahrung ausschlugen, um das erwünschte „gute Ende" nicht zu verzögern; man nannte dies sich in Endura setzen; einzelne Schwärmer entleibten sich gewaltsam.

Die Vollkommenen bildeten zusammen die katharische Kirche, die sie die allein wahre und reine nannten; wie alle Sekten, behaupteten sie das Ideal der unsichtbaren Kirche zu verwirklichen; es versteht sich daher, daß sie die katholische Gemeinschaft nicht als Kirche ansahen; ihnen zufolge konnte kein Sünder zur Kirche gehören; selbst ihre eigenen Glaubigen traten erst durch das Consolamentum in die Kirche ein.

Ihre religiösen Gebräuche waren höchst einfach; obgleich sie, ihren Grundlehren zufolge, alles Aeußerliche entfernen wollten, hatten sie doch einige symbolische Handlungen für die Glaubigen beibehalten. Da wo sie mächtig genug waren, um öffentlich aufzutreten, wie in Südfrankreich und in Bosnien, hatten sie eigene Bethäuser, aber ohne Bilder, Kreuze und Glocken; man sah nichts darin als einen mit einem weißen Tuch bedeckten Tisch, auf welchem das beim Evangelium Johannis aufgeschlagene Neue Testament lag. Vorlesung einer Stelle und Erklärung derselben bildeten den Haupttheil des Gottesdienstes; hierauf folgte der von dem Geistlichen ertheilte und von den Gläubigen knieend begehrte und empfangene Segen: eine Handlung, in welcher die katholischen Schriftsteller fälschlich eine den Vollkommenen erwiesene Adoratio zu sehen meinten. Den Schluß bildete das gemeinsam gesprochene Vater Unser, mit den Worten: gib uns heute unser übersinnliches Brod, panem supersubstantialem, und mit der Doxologie; zuletzt noch einmal der Segen, auf den man große Stücke hielt und der überhaupt bei vielen Gelegenheiten wiederholt wurde. Der wichtigste der katharischen liturgischen Akte war das Consolamentum, das bloß durch Händeauflegen, aber mit großer Feierlichkeit ertheilt wurde. Außer dem der Taufe entsprechenden Consolamentum hatten die Katharer eine Handlung, die das Abendmahl ersetzen sollte, und zwar mit Erinnerung an die Agapen; es war das Brechen und Segnen des Brodes durch die Vollkommenen, bei jeder Mahlzeit, welcher solche beiwohnten; dieses geweihte Brod wurde durch die Glaubigen sorgfältig aufbewahrt; es sollte täglich ein Stück davon genossen werden, obgleich man jede Beziehung auf den Leib Christi dabei verwarf. Ebenso hatten sie einen der katholischen Beichte entsprechenden Gebrauch, in Frankreich Appareillamentum genannt, ein öffentliches, von den Glaubigen wie von den Vollkommenen abgelegtes Sündenbekenntniß, das entweder die Reconsolatio oder für geringere Vergehen Fasten und dergleichen nach sich zog. Die Sekte feierte endlich, in katharischem Sinn sie interpretirend, Weihnachten, Ostern und Pfingsten; sonst machten sie keinen Unterschied der Tage; nur beobachteten die Vollkommenen drei längere Fastenzeiten im Jahr. Einem deutschen Berichterstatter zu Folge feierte die Sekte im Herbst ein Fest, Malilosa genannt; was dies Wort bedeute, haben wir noch nicht in Erfahrung gebracht.

Ihre kirchliche Organisation führten die Katharer zum Theil auf die der ursprünglichen christlichen Kirche zurück; sie hatten nur Bischöfe und Diakonen; jedem Bischof waren zwei Gehülfen oder Stellvertreter beigegeben, Filius major und Filius minor genannt. Die von der Sekte bewohnten Provinzen waren regelmäßig in Diöcesen abgetheilt; größere oder kleinere Synoden waren nichts Seltenes. Aus vereinzelten Zeugnissen scheint hervorzugehen, die Sekte habe ein gemeinschaftliches Oberhaupt gehabt; da

aber die Schriftsteller, die sie am besten gekannt haben, hierüber schweigen, so ist dieser Behauptung schwer zu glauben; bei den Einen, die davon reden, ist es wohl aus bloßer Hypothese geschehen, anderswo ist das Wort Papa offenbar nur im Sinne von Bischof zu nehmen.

2) Die Geschichte. Ueber den Ursprung der Katharer wissen wir immer noch nichts Bestimmteres anzugeben, als die Vermuthung, die wir in unsern hierauf bezüglichen Arbeiten ausgesprochen haben, und die wir theils auf die in der Sekte erhaltenen dunklen Erinnerungen, theils auf die Combination historischer Thatsachen und auf die Vergleichung der Lehren stützen. Soviel halten wir für sicher, daß der Katharismus unabhängig von dem Manichäismus und dem Paulicianismus, und früher als der Bogomilismus entstanden ist; am wahrscheinlichsten scheint es uns, seinen Ursprung unter die Slaven, und zwar in irgend ein griechisch-slavisches Kloster der Bulgarei zu versetzen. Schaffarik, der gelehrte Kenner des slavischen Alterthums, bestätigt den slavischen Ursprung, gibt aber als Ort der Entstehung das Land der Dragowitschen an, das heißt das südliche Macedonien (s. dessen Denkmäler der glagolitischen Literatur, in böhmischer Sprache, Prag 1853). In Macedonien wird allerdings schon im 12. Jahrhundert ein katharisches Bisthum angeführt; die Zeit seiner Gründung ist jedoch kaum zu bestimmen. Wie dem auch sey, aus den Untersuchungen Schaffariks geht hervor, daß es als gewiß anzunehmen ist, der Katharismus sey nicht nur überhaupt in den östlichen Ländern Europa's, sondern speziell unter Slaven entstanden. In Thrazien verbreitete er sich, durch die Paulicianer begünstigt, unter der Form des Bogomilismus. Die erste Erscheinung dieses letztern setzte man bisher, nach griechischen Quellen, in die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts und erklärte den Namen im Sinne von Freunden Gottes. Schaffarik führt aber, aus alten slavischen Urkunden, einen bulgarischen Popen Bogomil an, der in der Mitte des 10. Jahrhunderts gelebt hat und sich bereits zu häretischen Lehren bekannt haben soll. In den ersten Jahren des 12. Jahrhunderts wurde die Partei der Bogomilen, die hauptsächlich in Philipopel und Constantinopel zahlreich war, entdeckt und deren Haupt Basilius verbrannt; dies hinderte die Sekte nicht, sich zu verbreiten und noch längere Zeit in jenen Gegenden mit ihrer eigenthümlichen Lehre fortzubestehen. Zu den frühesten Sitzen des Katharismus gehörte ferner Dalmatien. Wir glaubten in diese Provinz das Bisthum von Tragurium oder Trogir (Trau), eines der ältesten und bedeutendsten der Sekte, versetzen zu können; Schaffarik, auf die Variante Drogometia sich stützend, liest Drogowetia und verlegt so dieses Bisthum unter die Dragowitschen am Flusse Dragowiza. Ist es indessen nicht möglich, daß beide Lesarten ihre Richtigkeit haben? ein Abschreiber, der von Tragurium nichts wußte, aber das Bisthum an der Dragowiza kannte, konnte letzteren Namen statt jenem schreiben; da es sicher ist, daß in Macedonien und Dalmatien katharische Gemeinden waren, so ist die Annahme der zwei Bisthümer Tragurium und Dragowiza nicht unwahrscheinlich. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts waren auch die Bulgarei (woher der Ordo Bulgariae, und der in Frankreich von zurückkehrenden Kreuzfahrern den Katharern gegebene Name Bulgari oder Bougres), Albanien (woher der den absoluten Dualisten gegebene Name Albanenser) und Slavonien (Ordo Slavoniae) von zahlreichen Katharern bewohnt, die ihr geordnetes Kirchenwesen hatten. Hier fand um diese Zeit die Spaltung zwischen schroffen und mildern Dualisten statt; erstere erhielten den Namen Albanenser, letztere nannte man Concorezenser, von Coriza in Dalmatien, oder nach Schaffarik, von Goriza in Albanien. In den slavischen Ländern erhielt sich der Katharismus mehrere Jahrhunderte hindurch, besonders in Bosnien, wo er mit großer Freiheit und trotz aller Verfolgung bis in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts herrschend war, bis er zuletzt in den Mahometismus aufging.

Handeltreibende Slaven brachten die Häresie frühe nach Italien, wo der alte Manichäismus bis in das 6. Jahrhundert herab Anhänger gezählt hatte. Die ersten Zeugnisse vom Vorhandenseyn occidentalischer Katharer weisen zwar auf Frankreich und

Flandern hin; es wird aber bestimmt gesagt, daß die neue Lehre von Italien aus in diese Gegenden gebracht worden ist. In Italien selbst wurden die ersten Katharer im Schloß Monteforte bei Turin entdeckt, um's Jahr 1035; ihr Haupt Girardus wurde nebst andern verbrannt. Hundert Jahre später ist die Sekte bereits weit verbreitet in Oberitalien, zumal in der Lombardei; unter ihrem Bischof Marcus brach das Schisma zwischen Concorezensern und Albanensern aus, das im Jahr 1167 den katharischen Bischof von Constantinopel, Nicetas, nach der Lombardei führte, um die Sekte im Bekenntniß des alten absoluten Dualismus zu befestigen. In Mailand, in Florenz, selbst in dem Kirchenstaate, bis in Kalabrien und Sicilien, findet man lange Zeit katharische Kirchen, die zuletzt mehrere Diöcesen bildeten und, von den politischen Umständen so wie direkt von vielen Großen beschützt, allen Mächten der Kirche und allem Eifer der Inquisitoren Trotz boten *). Daß jedoch auch Dante zur Sekte gehörte, daß er sogar Prediger der katharischen Gemeinde zu Florenz war, und daß die Divina Comedia nichts ist als ein allegorisches, häretisch-socialistisches Schmählibell gegen den Katholicismus, dies ist nur ein seltsames, im Kopfe eines französischen Katholiken entstandenes Hirngespinst (s. *Aroux*, Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste, révélations d'un catholique sur le moyen-âge; Paris 1854; und von dems., Clef de la comédie anti-catholique de Dante Alighieri, pasteur de l'Eglise albigeoise dans la ville de Florence; Paris 1856; u. d. Art. Dante). Dagegen war in den letzten Jahren des 13. Jahrhunderts eines der thätigsten Mitglieder der Sekte, Armanno Pungilovo, von Ferrara, im Begriff, wegen der während seines Lebens bewiesenen Wohlthätigkeit und Frömmigkeit unter die römischen Heiligen aufgenommen zu werden. Selbst im 14. Jahrhundert findet die Inquisition noch italienische Katharer zu verfolgen; von da an verschwindet aber ihre Spur. In Italien waren sie vorzugsweise unter dem Namen Patarener bekannt, dessen Ursprung ohne Zweifel in dem Namen einer abgelegenen Straße Mailands zu suchen ist, wo sie 1058 ihre geheimen Zusammenkünfte hielten; die Pataria war das Revier der Lumpensammler; auch in andern Städten kommen dieser Name und der der Zunft der Patari vor.

Am mächtigsten waren die Katharer in Südfrankreich. Zwar findet man sie auch frühe und lange Zeit hindurch in andern französischen Provinzen, sogar in den nördlichsten, wo sie zu verschiedenen Zeiten eine bedeutende, manchmal selbst politische Rolle spielen; man trifft sie um 1020 zu Orleans; sie waren zahlreich in Flandern, im Nivernais, in der Champagne, wo sie im uralten Schlosse Montwimer eine ihrer frühesten und wichtigsten Niederlassungen hatten; auch Tanchelin und Eudo von Stella scheinen ihnen angehört zu haben. Im Süden indessen herrschten sie im weitesten Sinne des Worts, seitdem sie in den ersten Jahren des 11. Jahrhunderts über die Alpen herübergekommen. Vergebens durchreiste 1147 der heilige Bernhard das Land, um sie zu bekehren; Fürsten und Adel beschützten sie, so daß sie sich frei und weithin entwickeln konnten. Das südliche Frankreich erscheint frühe in mehrere Bisthümer getheilt, worunter die von Toulouse und Alby die bedeutendsten waren; von letzterm wurden sie gemeinlich Albigenser genannt; zuweilen nannte man sie auch Publicants, nach der Französirung des von den Kreuzfahrern aus Constantinopel mitgebrachten Namens der Paulicianer, mit welchen sie die Katharer verwechselt hatten; 1165 hielten die katholischen Bischöfe im Schlosse Lombers, bei Alby, ein öffentliches Religionsgespräch mit den katharischen Geistlichen des Landes; diese gingen frei aus, man mußte sich begnügen, nur ihre Lehre zu verdammen. Zwei Jahre später hielten sie selbst zu S. Felix de Caraman, bei Toulouse, eine große Synode, zu welcher der Bischof Nicetas von Constantinopel und italienische Bischöfe kamen, um die Gemeindeverfassung zu ordnen und

*) Als Nebenzweig der gemilderten Dualisten werden von Reinerius Sachoni (bei Martene et Dur. T. V. f. 1761) auch die Bagnolenses aufgeführt, deren Ursprung wahrscheinlich in der lombardischen Stadt Bagnolo gesucht werden muß. S. Schmidt, histoire etc. I. 165. II. 285. Anm. d. Red.

die, durch das concorezensische Schisma bedrohte Lehreinheit zu sichern. 1178 hoffte der von Prälaten und Mönchen begleitete Legat Cardinal Peter glücklicher zu seyn als der heil. Bernhard; aber auch sein Bemühen fruchtete nichts; weder Predigten noch Urtheilssprüche konnten das den Bons hommes anhängende Volk abwendig machen. Daher sandte 1180 Alexander III. den Cardinal Heinrich, früher Abt von Clairvaux, in's Land, um den ersten Kreuzzug gegen die albigensischen Ketzer zu predigen; es zogen Truppen aus, man eroberte einige feste Plätze, tödtete oder bekehrte gewaltsam einige Vollkommne, aber die Ketzerei blieb mächtig wie zuvor. Der politische und kirchliche Zustand des Landes, die Sittenlosigkeit der Geistlichkeit, die freiern Sitten und die höhere Bildung der Provenzalen, Alles vereinigte sich, um die Sekte zu kühnem Widerstande aufzumuntern. Zu Anfang des 13. Jahrhunderts gehörten beinahe sämmtliche Fürsten und Barone des Südens zu den Glaubigen; in Schlössern und in Städten hielten die allgemein verehrten Bons hommes öffentlich ihre Versammlungen, in vielen hatten sie Bethäuser und Schulen für Knaben und Mädchen; die katholische Kirche war zum Gespötte geworden, sie war herabgesunken zu einer mit Verachtung geduldeten Anstalt. Da bestieg Innocenz III. den päbstlichen Thron; er beschloß, der gefährlichen Ketzerei durch alle, selbst die schrecklichsten und blutigsten Mittel ein Ende zu machen. Die oft beschriebene tragische Geschichte der Kreuzzüge, die, von ihm angeregt, von nun an den Süden verheerten, braucht hier nicht wiederholt zu werden, ebensowenig die Gründung des Dominikanerordens und der Inquisition, in ihren Beziehungen zum Albigenserkrieg, die dem Pabstthum wie dem französischen Königthum zu ewiger Schande gereicht. Nur so viel sey gesagt, daß weder Kreuzzüge noch Mönchspredigten noch Inquisitionsurtheile mit der gehofften Schnelligkeit ihr Ziel erreichten; viele der katharischen Vollkommnen flohen zwar nach Italien, wo sie ein eigenes Bisthum von Flüchtlingen stifteten, andere blieben aber in Wäldern und einsamen Thälern zurück, unerschütterlich genährt und beschützt von zahlreichen Glaubigen, welche die von glühender Vaterlandsliebe durchdrungenen Lieder der Troubadours zum Widerstand gegen die verhaßten katholischen Nordfranzosen entflammten. Doch wurden durch politische und kirchliche Maßregeln der freie Geist und die glänzende Bildung des Südens nach und nach unterdrückt; die französische Krone überkam das Land, und auf einen mächtigen weltlichen Arm gestützt konnte von nun an die Kirche ihre Herrschaft sicher stellen. Die blutigen Verfolgungen der Vollkommnen minderten beträchlich ihre Zahl; der größte Theil der übrig Gebliebenen flüchtete sich zuletzt in das feste, auf hohen Felsen gelegene Schloß Montségur; 1244 wurde dieses nach harter Belagerung und kühner Vertheidigung von dem mit der Kirche versöhnten und tief von ihr gedemüthigten Grafen von Toulouse mit Sturm erobert; über 200 Vollkommne wurden verbrannt. Selbst nach diesem Ereignisse hörte die Sekte nicht auf; eine lange Reihe von actus fidei, bis in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts sich fortziehend, beweist, wie hartnäckig sie den zu ihrem Untergang verbundenen Mächten widerstand. Später findet man im Süden noch zahlreiche Waldenser, aber keine Katharer mehr; die Reste dieser Letztern waren vielleicht die unglücklichen Cagots, die, durch rothe Kreuze ausgezeichnet, an die aus Schrecken bekehrten Glaubigen erinnerten, welche durch dieses Bußzeichen gleichsam gebrandmarkt, von allem Antheil am öffentlichen Leben ausgeschlossen waren. In jüngster Zeit hat man auch die Behauptung aufgestellt, die Tempelritter haben sich zu dem katharischen Dualismus bekannt; allein wie geistreich man sie auch vertheidigt hat, so konnte man sie doch nur auf vereinzelte äußerliche Analogieen stützen; der wahren Geschichte des Ordens, so weit man sie jetzt kennt, ist sie offenbar zuwider. (S. *Mignard*, Preuves du manichéisme de l'ordre du Temple; Paris 1853, 4.)

Aus Südfrankreich war der Katharismus auch in die nördlichen Provinzen Spaniens eingedrungen, wo er das ganze 13. Jahrhundert hindurch Anhänger zählte. Nach Deutschland kam er theils von Osten her, aus den slavischen Ländern, theils aus Flandern und der Champagne. Schon 1052 wurden zu Goslar Katharer zum Tode

verurtheilt. 1146 disputirte Evervin, Propst von Steinfelden, mit mehrern Häuptern der Sekte zu Köln, konnte sie jedoch nicht vor der Wuth des Pöbels retten. Die Sekte bestand am Rheine fort, besonders zu Köln und zu Bonn; 1163 wurden abermals mehrere verbrannt, nachdem der Kanonikus Eckbert vergebens sich bemüht hatte, sie zu bekehren. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts finden sich katharische Gemeinden in Bayern, in Oestreich, am Rhein hinab. In letztern Gegenden entbrannte die Verfolgung im Jahre 1231; der Dominikaner Konrad von Marburg machte sich durch seinen fanatischen Eifer berühmt, durch den er sich den Tod zuzog. Später ist in Deutschland nicht mehr von Katharern die Rede; nur Waldenser und Brüder des freien Geistes, beide dem deutschen Geiste angemessener, erhalten sich beinahe das ganze Mittelalter hindurch. In England scheinen die Katharer wenig Anklang gefunden zu haben; die Häresie wurde 1159 durch Niederländer eingebracht, die jedoch im Elend verdarben; 1210 sollen indessen in London Katharer entdeckt worden seyn.

3) Zum Schlusse fügen wir noch einige Bemerkungen bei über die Verhältnisse der Katharer zu andern Sekten.

Daß sie von den Waldensern durchaus getrennt werden müssen, geht heutzutage aus der Darstellung der Lehren beider Sekten deutlich genug hervor. Früher haben katholische Schriftsteller die Waldenser mit den Katharern zusammengethan, um Jenen den evangelischen Karakter abzusprechen; protestantische dagegen haben die Katharer mit den Waldensern verwechselt, um die Schaar der Reformatoren vor der Reformation zu vermehren; selbst heute gibt es noch, aber nur in Frankreich und England, Theologen, welche diesen Irrthum, sowie auch den von dem hohen Alter der Waldenser, mit selbstgefälliger Hartnäckigkeit vertheidigen. (Vgl. *Jas*, de Waldensium secta ab Albigensibus bene distinguenda; Leyden 1834, 4.; — und Herzog, die romanischen Waldenser, Halle 1853, S. 222 u. f.)

Mehr Beachtung verdient die Ansicht, daß die Katharer direkte, oder doch nur theilweise modifizirte Nachkommen der Manichäer sind. Auf das Zeugniß der mittelalterlichen Schriftsteller, welche die Katharer schlechthin Manichäer nennen, ist hier keine Rücksicht zu nehmen; das Urtheil kann sich nur auf eine Vergleichung der Systeme gründen. Da fallen nun allerdings die, beiden Häresieen gemeinsamen Punkte zuerst in die Augen: die Lehre von den zwei Prinzipien, die Verwerfung des Alten Testaments, die Verwerfung der Ehe, der Doketismus in Bezug auf die Person Christi, der Traducianismus und die Metempsychose finden sich gleichfalls im manichäischen System; endlich erinnert die Eintheilung in Perfecti und Credentes an den von Manes gemachten Unterschied der Electi und der Auditores. Auf diese Analogieen stützten sich diejenigen neuern Gelehrten, welche wie Baur (das manichäische Religionssystem, Tübingen 1831, S. 402 u. f.), Hahn (Geschichte der Ketzer im Mittelalter, Stuttg. 1850, B. I. S. 146) und Andere, der Meinung sind, die Lehre der Katharer stamme wesentlich vom alten Manichäismus ab. Daneben treten aber Verschiedenheiten auf, die von nicht geringem Belange sind. Vor Allem ist der Katharismus weit einfacher und populärer als das System des Manes, von dessen persischen Reminiszenzen und gnostischen Philosophemen er nichts weiß; es bedarf keiner tiefern metaphysischen Spekulation, um auf dualistische Ideen zu kommen; die Annahme zweier Prinzipien ist eine Folgerung, zu der sich eine unvollkommene Reflexion über das Verhältniß Gottes zur Welt leicht verleiten lassen kann; auf einer niedern Stufe des philosophischen Denkens scheint sie die einfachste Lösung der anscheinenden Widersprüche, die dem Geiste entgegentreten; mit einem Worte, der Dualismus scheint uns viel zu natürlich, als daß es nöthig seyn sollte, alle dualistischen Erscheinungen auf einen und denselben Grundstamm zurückzuführen, wenn nicht klare historische Thatsachen es erfordern. Ist einmal der Dualismus angenommen, so ergeben sich die theoretischen Consequenzen und die praktischen Anwendungen von selbst. Wir machen ferner auf Folgendes aufmerksam: die Lehre von der Mittheilung des heiligen Geistes durch das Consolamentum scheint bloß den Katharern eigen gewesen zu

seyn; es ist durchaus nicht gewiß, daß die Manichäer, obgleich sie die Wassertaufe verwarfen, einen dem Consolamentum ähnlichen Einweihungsritus hatten (vgl. Baur a. a. O. S. 273 u. f.); das Consolamentum ist dem Katharismus so inhärirend, daß es nicht eine spätere Zuthat zu einem modifizirten Manichäismus seyn kann; es muß mit dem Systeme selbst, dessen Gipfel es bildet, entstanden seyn, und deutet somit auf einen selbständigen Ursprung hin. Dagegen findet sich nirgends eine wahrhaft sichere Spur von einer Verehrung, welche die Katharer dem Andenken des Manes gewidmet hätten. Nur zwei Zeugnisse, das eine aus dem 11., das andere aus dem 12. Jahrhundert, weisen darauf hin; aber weder die Schriftsteller, die über die Sekte am besten berichtet waren, Reinerius, der selber lange Zeit Katharer gewesen, und Moneta, der ihre eigenen Schriften benutzt hatte, noch die zahlreichen handschriftlichen Inquisitionsprotokolle, die wir durchgemustert haben, noch das von Cunitz herausgegebene Ritual haben auch nur die geringste Andeutung darüber. Oder sollte die Sekte später ihren Stifter vergessen haben? Dies ist um so weniger glaublich, je höher die Stelle war, die Manes selbst im Manichäismus einnahm; er war für seine Anhänger nicht bloß eine historische Person, sondern der Glaube an ihn, als den von Christo verheißenen Paraklet, als den Vollender der Offenbarung, war eines ihrer vorzüglichsten Dogmen. Eine Person kann man vergessen, aber nicht leicht ein solches Dogma. Auch Gieseler (Bd. II. Th. I. S. 355) sagt, es sey unmöglich, auf eine genügende Art einen geschichtlichen, thatsächlichen Zusammenhang zwischen Manichäern und Katharern nachzuweisen.

Ebenso unterscheiden sich diese Letztern von den Paulicianern. Der einzige Berührungspunkt beider ist der Dualismus; im Uebrigen herrschen die entschiedensten Differenzen: die Paulicianer verwarfen jede Art von Cultus, nicht bloß die sinnlichen Elemente, sondern auch die symbolischen Handlungen; sie hatten, so viel bekannt ist, weder kirchliche Organisation noch geistlichen Stand; endlich war ihnen die katharische Ascese fremd, sie gestatteten sowohl die Ehe als den Genuß des Fleisches. Ebensowenig hängen die Katharer mit den Gnostikern zusammen; die Bogomilen allein mögen einige gnostische Elemente sich angeeignet haben; im Ganzen ist aber der Unterschied der Lehren viel zu bedeutend, als daß man an eine Verwandtschaft denken könnte. Der Katharismus war, mit einem Worte, ein selbständiger, mehr populärer als metaphysischer, halb christlicher, halb heidnischer Versuch, das Problem vom Ursprung des Uebels zu lösen, die gefundene Lösung durch willkürliche Interpretation der Bibel zu begründen und das Leben darnach einzurichten.

Für die Darstellung der Lehre und der Geschichte der Katharer dürfen wir auf unser Werk verweisen: Histoire et doctrine de la secte des Cathares, 2 Bde. Paris 1849; man findet darin die Angabe der Quellen und überhaupt der hieher gehörigen Literatur. Die auf den Ursprung der Sekte bezüglichen Fragen haben wir in einem besondern Aufsatze behandelt, in der Zeitschrift für historische Theologie, 1847, 4. Heft, S. 564 u. f. Ferner sind zu vergleichen: die betreffenden Kapitel in Gieselers Kirchengeschichte; die treffliche Entwickelung des katharischen Systems bei Neander, Bd. V. S. 760 u. f.; und der erste Band von Hahns Gesch. d. Ketzer im Mittelalter. C. Schmidt.

Katharina, Heilige dieses Namens. Unter den vielen Katharinen, welche in alter und neuerer Zeit den Heiligenschein um sich verbreiteten, heben wir in chronologischer Ordnung folgende aus:

Katharina, von den Griechen Ἀεικαθαρινα, d. h. die Allezeitreine genannt, nach Andern Hecateria. So soll nach J. Assemani das durch Reichthümer und hohe Geburt ausgezeichnete christliche Weib geheißen haben, welches nach Euseb. H. E. VIII, 14. den schamlosen Zudringlichkeiten Maximins Widerstand leistete, und deßwegen ihrer Güter beraubt und in die Verbannung geschickt wurde. So willkürlich dieser Name gewählt ist, so unhistorisch ist das in ihren Akten Erzählte. Nach denselben wäre sie von königlichem Geschlecht abgestammt, hätte seltene Kenntnisse besessen und mit denselben eine Versammlung heidnischer Philosophen beschämt, mit denen sie sich auf Maximins Befehl

in eine Disputation eingelassen haben soll. Ja, die geschlagenen Philosophen hätten sich gar von ihr zum Christenthum bekehren lassen, worauf sie, im Bekenntniß Christi beharrend, alle mit einander verbrannt worden seyen! Außerdem erzählen die Akten der Märtyrer, Katharina sey auf eine Maschine gebunden worden, die aus mehreren mit spitzigen Stacheln besetzten Rädern bestanden habe; als man aber die Räder in Bewegung habe setzen wollen, seyen die Stricke wunderbar zerrissen und der befreiten Heiligen sey nach dem darauf gefällten Urtheile das Haupt abgeschlagen worden. Ihr Andenken wird am 25. November gefeiert. Ihr Todesjahr soll 307 seyn. Gegen das 8. Jahrh. wollten ägyptische Christen ihren Leib aufgefunden haben, und derselbe wurde dann in das von der hl. Helena auf dem Berge Sinai gegründete und vom Kaiser Justinian ansehnlich beschenkte Kloster gebracht. Träger des hl. Leichnams sollen Engel gewesen seyn. Im 11. Jahrh. brachte Simeon, ein Ordensmann von Sinai, einen Theil von den Reliquien der hl. Katharina nach Rouen, und ließ sie in jener Stadt zurück. Nach der Angabe Pococke's (Reisen I. 140) würde sich jetzt noch der größere Theil ihrer sterblichen Hülle im Kloster des Berges Sinai befinden. Die philosophische Fakultät in Paris hat sich Katharina zur Patronin auserkoren und begeht jährlich ihren Gedächtnißtag. Vgl. A. Buttler, Leben der Väter und Märtyrer, bearbeitet von Räß und Weis, Bd. 17. S. 254—259.

Katharina von Siena wurde im J. 1347 in Siena geboren. Ihre Eltern, der Tüncher Jakob Benincasa, und dessen Ehegattin Lapa, werden als fromme Christen geschildert, bevorzugten aber schon frühzeitig die durch Eigenschaften des Körpers und Geistes gleich ausgezeichnete Katharina, welcher sie darum auch den Beinamen Euphrosina ertheilten. Die Tochter zeigte bald einen Hang zur Einsamkeit und versuchte sich von Zeit zu Zeit in der Nachahmung der Lebensart der alten Einsiedler. Von ihrer Kindheit an legte sie das Gelübde der Jungfrauschaft ab und übte sich in strenger Ascese. Als sie jedoch in's zwölfte Lebensjahr eingetreten war, gedachten ihre Eltern sie zu vermählen, und da sie die Abneigung des Mädchens nur der Einsamkeit zuschrieben, suchten sie ihr dieselbe auf jegliche Weise zu verleiden, übertrugen ihr die Führung des Hauswesens und forderten von ihr die geringsten Dienstleistungen. Katharina unterzog sich dem Allem in stiller Geduld, ertrug standhaft die Verachtung und die Neckereien ihrer Schwestern und entschädigte sich für den Verlust des äußeren Stilllebens durch inneren Umgang mit Gott. „Der Herr,“ sagt sie in der ihr zugeschriebenen Abhandlung über die Vorsehung, „der Herr hat mich gelehrt, in meiner Seele eine Abgeschiedenheit zu erbauen, auf daß ich mich stets in dieselbe einschließe; zugleich versprach er mir darin den Genuß eines Friedens oder einer Ruhe, die nie ein Ungemach zu stören vermögen werde.“ Eine gefährliche Schlinge legten ihr nun ihre Schwestern, die sie in die Lustbarkeiten der Welt hineinzuziehen und ihr allmählig Geschmack für die Welteitelkeiten einzuflößen suchten. Katharina ging arglos zuerst darauf ein und schmückte sich etwas mehr als früher; allein bald erkannte sie die ihr drohende Gefahr und durch den bald darauf erfolgten Tod ihrer Schwester Bonaventura ward sie vollends in der Verachtung aller irdischen Güter bestärkt. Durch ihre stille Geduld gelang es ihr endlich auch, das Herz ihres Vaters umzustimmen, welcher von nun an ihren Wünschen kein Hinderniß mehr entgegenstellte. Sie gab sich nun seit ihrem 15. Lebensjahre der strengsten Ascese hin, trug ein Bußkleid nebst einem eisernen, mit Stacheln besetzten Gürtel, schlief auf nacktem Boden und legte im Jahr 1365 das Kleid des dritten Ordens des Dominikus in einem an das der Dominikaner anstoßenden Kloster an. Hier kannte nun ihre Selbsttödtung keine Grenzen mehr: drei Jahre hindurch beobachtete sie ein stetes Stillschweigen und widmete den größeren Theil des Tages und der Nacht frommer Betrachtung. Bei diesen Uebungen wurde sie von schweren Versuchungen bedrängt, welche sie öfters an den Rand der Verzweiflung führten, bis ihre Seele endlich sich zu tiefem inneren Frieden hindurchrang. Als besonders hervorstechende Eigenschaften werden ihre unbegrenzte Liebe zu den Armen und die Gelassenheit, mit welcher sie Undank ertrug, ge-

rühmt. Erstere soll durch die Wundergabe belohnt worden seyn, wie sich denn in ihren Händen des Oeftern die dem Unterhalte der Armen bestimmten Vorräthe vermehrt haben sollen. Dabei übte sie eine geheime Anziehungskraft auf die Gemüther, so daß Pabst Pius II. von ihr sagte, man könne sich ihr nicht nahen, ohne besser zu werden. Während im J. 1374 die Pest wüthete, widmete sich Katharina großmüthig dem Dienste der Kranken und drang zugleich auf die Nothwendigkeit, den Zorn Gottes durch würdige Früchte der Buße zu besänftigen. Neben dieser stillen Wirksamkeit war der frommen Jungfrau aber auch ein öffentliches Auftreten in den Wirren ihrer Zeit beschieden. Im J. 1376 war sie bemüht, die Florentiner mit Pabst Gregor XI. zu versöhnen. Der Pabst empfing sie in Avignon mit hoher Achtung und erklärte ihr: „der Friede ist der einzige Gegenstand meiner Wünsche. Ich überlasse die ganze Sache Deinem Ermessen; nur empfehle ich Dir die Ehre der Kirche an.“ Doch scheiterten ihre Bemühungen an der Treulosigkeit der Florentiner. Ebenso verwandte sich Katharina für die Rückverlegung des päbstlichen Stuhles von Avignon nach Rom, und zwar dieses Mal mit Erfolg. Drei Bischöfe, die mit Unwillen sahen, daß Katharina auf den Pabst so mächtigen Einfluß hatte, legten ihr sehr verfängliche Fragen über das geistliche Leben und verschiedene andere Gegenstände vor, sie wurden aber durch ihre Antworten so betroffen, daß sie dem Pabste eingestanden, sie hätten noch nie Jemand gefunden, der in den Wegen Gottes so erleuchtet und in der Demuth so fest gegründet gewesen wäre, wie Katharina. Sie hatte eine Menge Jünger und Jüngerinnen, unter denen Einer der Ausgezeichnetsten ein Senator Stephan von Siena war, ihr späterer Biograph. Nochmals ward Katharina in die Unruhen Italiens verwickelt: der Pabst schickte sie nach Florenz, daß sie dort den Abschluß eines Vertrags befürworte. Im Jahr 1378 gelang ihr auch wirklich das Werk der Versöhnung. Nun kehrte sie von Florenz nach Siena zurück, vergrub sich in die Einsamkeit und machte das Gebet zu ihrer Hauptbeschäftigung. „Ihr Leben, sagt ihr Biograph, schien ein ununterbrochenes Wunder zu seyn; sie war so von der Welt losgerissen, daß ihre Seele stets auf die innigste Weise mit Gott vereinigt war. Einmal geschah es ihr, daß sie vom Aschermittwoch bis zur Auffahrt Christi fastete, und während dieser ganzen Zeit nur das h. Abendmahl genoß.“ Als ihr einst Gott in einem Gesicht die Wahl zwischen einer goldenen und einer Dornen-Krone ließ, nahm sie die letztere und drückte sie in ihr Haupt mit den Worten: „Herr, ich will immer so leben, daß ich an mir das Bild Deines Kreuzes sehe, und ich meinen Ruhm und meine Wonne in den Leiden und Drangsalen finde.“ Die neue kirchliche Spaltung durch Pabst und Gegenpabst seit 1378 nahm auf's Neue ihre Kraft in Anspruch. Sie nahm entschieden für Urban IV. Partei, verwandte sich für ihn bei den schwankenden Kardinälen wie bei mehreren Fürsten, wie sie andrerseits auch an Urban selbst mit edler Freimüthigkeit sich wandte und ihm rieth, er müsse das Uebel an seiner Wurzel angreifen durch Milderung jener Gemüthshärte, die ihm so viele Feinde zugezogen, so viele Freunde von ihm abgewandt und noch die Ursache sey, daß ein beträchtlicher Theil der Christenheit ihn nicht anerkennen wolle. Urban nahm ihre Vorstellungen willig auf, ließ sie nach Rom kommen, um desto leichter ihrem Rath folgen zu können, und gedachte sogar, sie mit der h. Katharina von Schweden an Johanna, Königin von Sicilien, die sich für Clemens erklärt hatte, abzusenden. Allein die Gesandtschaft zerschlug sich, und Katharina erlag den Anstrengungen zur Herstellung des Kirchenfriedens am 29. April 1380 zu Rom in einem Alter von 33 Jahren. Sie ward in der Minervakirche beigesetzt; ihre Hirnschale befindet sich bei den Dominikanern zu Siena. Nachdem Pabst Pius II. im J. 1461 sie heilig gesprochen hatte, verlegte Urban VIII. ihr Fest auf den 30. April. Sie hinterließ sechs Tractate, in Gesprächsform lateinisch geschrieben (dialogi de providentia Dei), eine Rede über Mariä Verkündigung und 364 italienisch geschriebene Briefe. Graf v. Stolberg hat ein kleines Gespräch von ihr über die höchste Vollkommenheit aus dem Italienischen übersetzt und seinem Leben des h. Vincentius von Paula (Münst. 1818) am Schluß beigefügt. Vgl. A. Buttler, Leben &c. V. S. 429—448.

Katharina von Schweden war eine Tochter der h. Brigitta und des frommen Alphon's, Fürsten von Nericien in Schweden. Nachdem sie im Kloster Risberg vom siebenten Jahr an erzogen worden war, wurde sie an einen jungen Edelmann, Namens Egard, vermählt. Die beiden Eheleute gelobten mit einander in der Enthaltsamkeit zu leben. Nach ihres Gatten Tod begleitete Katharina ihre Mutter auf den Wallfahrten nach Palästina; nach ihrer Mutter Tod zu Rom kehrte sie nach Schweden zurück und begab sich in das Kloster des göttlichen Erlösers zu Wastein oder Watzen im Bisthum Lincopen, wo sie als Aebtissin den 24. März 1381 starb. Von ihr soll eine Schrift unter dem Titel: *Sielinna Troëst,* d. h. Trost der Seele in Handschriften vorhanden seyn, in deren Vorrede sie nach Stiermann angibt, ihr Brief sey nur eine Kette von Lehren aus den h. Schriften und anderen Erbauungsbüchern; sich selbst vergleicht sie der Biene, die ihren Honig aus dem Saft verschiedener Blumen bereitet. Im J. 1474 wurde sie kanonisirt. In den römischen Märtyrerakten wird sie unter dem 22. März erwähnt. Vgl. A. Butler, Leben &c. IV. S. 194 fg.

Katharina von Bononien wurde nach Einigen in Bononien, nach Anderen zu Verona im J. 1413 aus einer hochangesehenen Familie geboren. Als zwölfjähriges Mädchen wurde sie als Ehrendame der Prinzessin Margaretha an die Seite gegeben. Als diejenige, deren Ehrendame sie gewesen war, sich verheirathete, zog sich Katharina nach Ferrara in eine Gemeinde von Frauen des dritten Ordens des h. Franziskus zurück. Da diese Genossenschaft in der Folge zu einem Kloster umgeschaffen wurde, welches mit dem Namen des Leibes Christi die Regel der h. Clara annahm, legte Katharina die feierlichen Gelübde ab und blieb darin bis zur Stiftung des Klosters der Clarissen von Bologna, dessen erste Vorsteherin sie ward. Sie beschloß ihr dem Gebet und den Werken demüthigster Nächstenliebe geweihtes Leben am 9. März 1463. Ihr Name wurde von Clemens VIII. im J. 1592 in das römische Martyrologium aufgenommen. Der Proceß ihrer Heiligsprechung wurde unter Clemens XI. geführt, allein die Bulle ward erst unter Benedikt XIII. im J. 1724 ausgefertigt. Erst zu Bologna 1511 und 1536, dann zu Venedig 1583 erschien ein Buch mit dem Titel: Revelationes Catharinae Bononiensi factae; dasselbe ist nicht von ihr selbst verfaßt und enthält die abenteuerlichste Dichtung. Sie selbst schrieb einige Abhandlungen in lateinischer und italienischer Sprache; das berühmteste aller ihrer Werke ist das Buch von den sieben geistlichen Waffen. Vgl. A. Butler, Leben &c. III. S. 517—519.

Katharina von Genua wurde um's J. 1447 geboren und war die Tochter des Jakobus von Fieschi, Vicekönigs von Neapel, Sohnes des Robert von Fieschi, eines Bruders von Innocenz IV. Sie mußte gegen ihren Willen, der zum Klosterleben stand, einen vornehmen Edelmann von Genua, Namens Julian Adorno, heirathen, welcher nach zehn Jahren (1474) starb, nachdem er sich durch Wohlleben in Armuth gestürzt hatte. Der stille Einfluß seiner frommen Gattin brachte ihn noch vor seinem Tode zur Buße, so daß er sich in den dritten Orden des h. Franziskus aufnehmen ließ. Katharina führte nun einen 36jährigen heiligen Wittwenstand und starb am 14. Sept. 1510. Nach dem Tode ihres Gatten bis zu ihrem eigenen widmete sie sich der Krankenpflege im Spital zu Genua und der Unterstützung der Armen, wozu ihr besonders die furchtbare Pest, die 1497 u. 1501 zu Genua wüthete, reiche Gelegenheit bot. In der Ascese ging sie so weit, daß sie je 23 Oster- und Adventfasten ohne alle Nahrung hielt, wobei sie täglich das Abendmahl empfing und etwas Wasser mit Essig und Salz zu sich nahm. Auch ihr Andenken ist durch die Sage von Wundern verherrlicht. Pabst Clemens XII. sprach sie 1737 heilig. Benedikt XIV. reihte ihren Namen unter dem 22. März in's römische Martyrologium ein. Wir besitzen von ihr eine Abhandlung über das Fegfeuer und einen Dialog über die reine Liebe zu Gott. Im J. 1551 erschien ihre Lebensbeschreibung, von ihrem Beichtvater Maralotti geschrieben, im Druck.

Katharina von Ricci wurde 1522 zu Florenz geboren. Ihr Vater, Peter von Ricci, und ihre Mutter, Katharina Borza, stammten aus einem erlauchten toskanischen

Geschlechte. Bei ihrer Taufe hatte sie den Namen Alexandrina erhalten, bei der Ablegung der feierlichen Klostergelübde nahm sie den Namen Katharina an. Nach dem frühzeitigen Tod ihrer Mutter ward sie von einer Muhme, Ludovica von Ricci, welche Nonne zu Monticelli war, in diesem Kloster erzogen. Nachdem sie ihr Vater einige Jahre später in die Welt zurückgerufen hatte, befolgte sie auch da noch, so gut möglich, die im Kloster vorgeschriebene Lebensweise, und wußte es endlich bei ihrem Vater auszuwirken, daß sie in's Kloster treten durfte. So nahm sie denn schon mit 14 Jahren im Kloster der Dominikanerinnen der Stadt Prato im Toskanischen, wo ihr Oheim Timotheus Beichtvater war, den Schleier. Sie unterzog sich nun den strengsten Bußübungen, fastete zwei bis drei Tage in der Woche bei Wasser und Brod, peinigte ihren Leib durch harte Geißelungen und trug eine schwere eiserne Kette um ihre Lenden. Obgleich noch sehr jung, ward sie erst zur Novizenmeisterin, dann zur Unterpriorin gewählt, endlich machte man sie in einem Alter von 25 Jahren zur beständigen Priorin. Der Ruf ihrer Frömmigkeit und Geschäftsgewandtheit zog eine große Anzahl Fürsten, Bischöfe und Kardinäle in ihr Kloster. Namentlich stand sie mit dem h. Philipp von Neri in Briefwechsel und angeblich in solch einem geistigen Rapport, daß nach der Angabe des Letzteren Gott den räumlich Getrennten ein Gesicht gestattete, wodurch sie sich lange Zeit mit einander unterhielten. Nach langer Krankheit starb sie am 2. Februar 1589 in einem Alter von 67 Jahren. Sie wurde 1732 von Clemens XII. selig und von Benedikt XIV. heilig gesprochen, der ihr Fest auf den 13. Februar ansetzte. Ihr Leben hat der Dominikaner Seraphin Razzi, dann ihr Beichtvater Philipp Guidi geschrieben. Im J. 1848 erschienen zu Prato Cinquante lettere inedite di S. Caterina de Ricci, con illustrazione di Ces. Guasti. Vgl. Butler, Leben 2c. III. S. 37—41. Von nicht heiligen Katharinen kommt in Betracht:

Katharina von Medicis hat sich mit Verbrechen und Blutvergießen in die Kirchengeschichte eingekauft und den Psychologen ein schweres Stück Arbeit hinterlassen, nachzuweisen, wie das schrecklichste der Schrecken der Mensch in seinem Wahne ist. Ehrgeiz und Herrschsucht, gekränkter weiblicher Stolz und italienische Tücke vereinigten sich in ihr, um sie zu einer der unheimlichsten, grauenerregendsten Personen der Geschichte zu stempeln. Umsonst hat Capefigue in neuester Zeit versucht, diese von der Geschichte gebrandmarkte Verbrecherin in dem Lichte einer edlen Frau darzustellen, die nur den Fluch der ihr geschichtlich angewiesenen Rolle, die Versöhnerin unversöhnlicher Extreme zu seyn, auf sich lasten habe; eine unparteiische Geschichtsforschung kann in ihr nichts Anderes als selbst ein Extrem menschlicher Leidenschaft und Verworfenheit erkennen, und wird eben an ihrem Beispiel sich gestehen müssen, wie die Sünde in ihrer zeitlichen Erscheinung das Unerklärliche selber ist, die reine Willkür, welche aller logischen Nachentwicklung spottet und sie zu Schanden macht. Sie wurde den 30. April 1519 geboren; ihr Vater Lorenz II. war vor, ihre Mutter, Madeleine de la Tour d'Auvergne, an ihrer Geburt gestorben, so daß die vater- und mutterlose Waise von ihrem Oheim, dem Pabste Clemens VII. adoptirt und erzogen wurde. Katharina's älteste Erinnerungen führten ihr nicht wie den meisten anderen Fürstinnen eine ruhige, unter fürsorgender Pflege gedeihende Jugend, sondern Scenen der heftigsten religiös-politischen Parteiungen vor Augen. Sie war in dem Kloster delle Murate zu Florenz untergebracht worden; aber die Nonnen nahmen Partei für und wider sie, so daß sie aus dem Kloster weggenommen werden mußte. Sie verließ es unter heftigem Weinen, denn sie fürchtete, getödtet zu werden. Franz I. warb für seinen zweiten Sohn, den Herzog von Orleans um ihre Hand bei Clemens VII. Katharina sagte zu und erhielt eine Summe von hunderttausend Goldthalern als Aussteuer unter der Bedingung, daß sie auf die Nachfolge ihres Vaters verzichte. Die Braut behielt sich nur ihre Rechte auf das Herzogthum Urbino vor. Die Hochzeit wurde 1533 in Marseille vollzogen, nachdem die Braut kaum das vierzehnte Lebensjahr zurückgelegt hatte. Die junge Herzogin wurde in ihrer neuen Heimath allenthalben freundlich empfangen und wußte sich insbesondere bei Franz I. in

Gunst zu setzen. In ihrem äußeren Auftreten war sie weniger eine schöne, als eine imposante Erscheinung. Mit ihren etwas hervorstehenden Augen und aufgeworfenen Lippen erinnerte sie an ihren Großoheim, den Pabst Leo; ihre Gesichtsfarbe war das gewöhnliche Olivendunkel der Italiener. Ihr starker, in späteren Jahren sehr fleischiger Körper fühlte sich allen Anstrengungen gewachsen, ohne der Grazie des Benehmens Eintrag zu thun. Sie aß viel und zwar vielerlei durcheinander, was ihr mehr als einmal heftige Krankheiten zuzog. Von allen Geschäften ausgeschlossen, schien sie nur ihrem Gemahl, ihrer Umgebung und einigen persönlichen Liebhabereien zu leben. Auch sie ließ die in ihrer Familie gleichsam erbliche Vorliebe für Kunst und Pracht nicht vermissen: das ihr bewilligte nicht unbedeutende Jahrgeld reichte doch für ihre Freigebigkeit niemals aus. Etwas recht eigentlich Französisches glaubte sie zu thun, wenn sie den Hof so glänzend erhalte, wie er unter Franz I. gewesen sey. Der Tod des Letztern, dem der des älteren Bruders ihres Gemahls vorangegangen war, hatte ihr die nächste Aussicht zum Thron eröffnet. Um so mehr aber machten ihr ihre Freunde einen Vorwurf daraus, daß sie lange Zeit ohne Kinder blieb; aber auch dieses Unglück wurde beseitigt: sie bekam Kinder, und als Gemahlin des Königs und Mutter künftiger Könige nahm sie eine hohe Stellung ein. Aber auch diese bot ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten: an der Diana von Poitiers, die zur Herzogin von Valentinois erhoben wurde, hatte sie eine durch Schönheit übermächtige Nebenbuhlerin. Katharina mußte dieser eine Hingebung heucheln, die sie weit entfernt war zu fühlen, um nur je und je eine kleine Befriedigung ihres Ehrgeizes zu erlangen. Da ihr der Einfluß auf die Politik verwehrt war, setzte sie ihren Ruhm vorerst darein, die Seele aller Festlichkeiten am Hofe zu seyn; wie sie denn für Aufzüge, Tänze und Spiele eine angeborene Erfindungsgabe besaß. Nach der Sitte der Zeit nahm sie auch an männlichen Vergnügungen Theil. Sie galt für liebenswürdig, geistreich, angenehm, und wenn man sie hörte, fühlte sie sich glücklich und befriedigt. Sie sagte später in einem Schreiben an Elisabeth von Spanien, es habe ihr damals nichts so sehr am Herzen gelegen als die Liebe ihres Gemahls, sie habe keine andere Sorge gehabt, als daß sie einmal nicht ganz, wie sie wünschte, von ihm geliebt werden könne. Wenn er während der Feldzüge vom Hofe abwesend war, erschien sie in Trauer. Sie behauptete den unerklärlichen, immer geläugneten und immer wieder vorkommenden Zug des gemeinschaftlichen Familienbewußtseyns zu besitzen, dem das in Raum und Zeit Entfernte als gegenwärtig erscheint; sie behauptete nämlich, von jedem Unfall, der ein Glied der Familie traf, durch eine Erscheinung oder einen Traum im Voraus unterrichtet zu seyn. Auch den Unfall ihres Gemahls in jenem Tournier mit Montgomery (7. Juli 1559) wollte sie geahnt haben; niemals mochte sie den Platz wieder betreten, wo es abgehalten worden war: ihr Wagen nahm einen Umweg, wenn er in die Nähe desselben kam. Unter der Regierung ihres Sohnes Franz II. zog man sie etwas mehr zu den Geschäften heran, schon um durch ihren Namen die öffentlichen Erlasse zu autorisiren. Einen durchgreifenden Einfluß vermochte sie nicht auszuüben, da die Guisen, als Repräsentanten der öffentlichen Meinung und des französischen Nationalbewußtseyns, die Oberhand hatten. Maria Stuart hatte den Vortritt vor ihr. Um diese Zeit hatte Katharina zu intimen Rathgebern zwei überaus gemäßigte Männer: Michel l'Hospital und den Präsidenten Thou. Doch die Regierung von Franz II. hatte kaum über ein Jahr gedauert; sein Tod traf die Macht der Guisen und den Einfluß der Maria Stuart empfindlich, denn nun ergriff die Königin Mutter die Zügel der Regierung während der Minderjährigkeit des Königs Karl IX., der bei seiner Thronbesteigung erst zehn Jahre alt war. Die Förderung der dynastischen Interessen war ihr erstes Augenmerk. Den Guisen rechnete sie es als ein Vergehen an, daß sie unmittelbar nach dem Tode von Franz II. daran dachten, Maria Stuart mit dem Prinzen Don Karlos von Spanien zu vermählen, während sie ihre jüngste Tochter für diesen Prinzen bestimmt hatte. Sie fand es unerträglich, daß Unterthanen sich mit dem Hause von Frankreich in einen Wettstreit einlassen wollten. Wenn sie aber in dem Gewirre der Parteien umher sah, fand sie

auch keine andere zuverlässige Stütze, wie sie in einem ihrer Briefe sagt, Gott habe ihr ihren Gemahl genommen, ihren ältesten Sohn, und sie mit drei kleinen Knaben zurückgelassen, in einem Reiche voll Entzweiungen, ohne daß sie einen Menschen wisse, auf den sie sich verlassen könne, der nicht sein eigenes Interesse leidenschaftlich verfolge. „Aber ich will trachten (fügte sie hinzu), meine Macht zu behaupten zur Erhaltung meiner Kinder.“ In der That war ihr eine schwere Aufgabe zugefallen: unter den verwickeltsten Umständen zur Lenkung eines gährenden, durch Parteien zerrütteten, von Finanzen entblößten, von spanischen Anmaßungen bedrohten Staates berufen, sollte sie fortwährend die Hüterin zweier bis zum Tod unmündiger Könige seyn. Die ganze Stärke eines Mannes, und zwar eines ungewöhnlichen, hätte mitten in diesem Parteigetümmel Noth gethan. Als Weib, als Fremde, als Unebenbürtige hatte Katharina den schwersten Stand. Keiner Partei durfte sie sich hingeben, keine vernichten wollen; sie sah sich, was das Schwierigste ist, darauf hingewiesen, von beiden Parteien die Mittel zu entlehnen, um zwischen beiden hindurch ihren Weg nehmen zu können, während jede von beiden alle Anziehungskraft entwickelte, um sie ganz zu sich herüberzuziehen. Was aber bei dieser Stellung das Schlimmste war, war, daß Katharina selbst keine Grundsätze hatte, sich ganz von dem leiten ließ, was ihr und den Interessen der Dynastie augenblicklich zuträglich zu seyn schien, ohne dabei irgend welchen sittlichen Karakter in die Wagschale zu legen. Wir haben hier bloß in's Auge zu fassen, welch furchtbare Folgen ihr Schaukelsystem in dem Conflikt der römischen und protestantischen Kirchen trug.

Katharina war nichts weniger als eine fanatische Natur: dem römischen Katholicismus, in dem sie geboren und erzogen war, nicht aus Grundsatz abtrünnig, aber eben so wenig dem allgemeinen Reformzug der Zeit feindlich, fühlte sie in religiösen Dingen sich immer dasjenige am Nächsten gestellt, was die geringsten Erschütterungen im Staate nach sich zu ziehen schien. Wie sie vom römischen Katholicismus dachte, mag folgende Erzählung zeigen. Als sie einst am Fronleichnamsfeste mit dem jungen Könige zur Procession ging, bemerkte sie diesem, er möge allerdings dem Sakramente seine Ehrfurcht beweisen, doch nicht so buchstäblich glauben, daß das Brod, welches da herumgetragen werde, derselbe Leib Christi sey, welcher am Kreuze gehangen habe. Der König erwiderte: „das haben mir auch schon Andere gesagt, aber ich solle das gegen Niemanden äußern.“ „Freilich — fügte die Königin mit Lachen hinzu — mußt Du Dich auch wohl hüten, von der Religion der Vorfahren abzugehen, sonst möchte Dein Reich in Verwirrung kommen und Du selber vom Throne gestürzt werden.“ Rasch antwortete der Knabe: „Aber die Königin von England hat ja auch in ihrem Lande die Religion geändert, und es hat doch Niemand etwas wider sie!“ — Ihre Verbindung mit dem römischen Stuhle selber mußte sie gelehrt haben, in der Religion noch etwas Anderes als nur die Religion zu sehen. Das einzige Dogma, von dem sie sich leiten ließ, war die Meinung, daß der Katholicismus die Religion des Königs und des Staats seyn müsse. Mit ihrem Unglauben in der Theorie verband sich bei ihr eine starke Dosis von Aberglauben in der Praxis. Auf einem der Thürme des Schlosses zu Blois zeigt man einen Pavillon, der ihrem Astrologen zu seinen Beobachtungen und Berechnungen diente, denn sie liebte die Astrologie, wie einst ihr Oheim Clemens VII. Auch Amulette zeigt man, welche Katharina getragen haben soll, aus Menschenblut, Thierblut und allerlei Metallen, mit Namen der Dämonen und magischen Figuren; eines ihrer Armbänder mit talismanischen Karakteren und dazwischen den Namen Gottes. Mit diesen Zügen stimmt der furchtsame, unentschlossene Karakter, wie ihn alle ihr Näherstehende bezeugt haben: lieber zögerte sie und griff zu halben Maßregeln, als daß sie etwas wagte. Ihr sehnlichster Wunsch ging auf Ruhe und Frieden für sich, die Ihrigen und das Reich; Krieg und Gewalt liebte sie nicht einmal als Mittel zum Frieden. Sie beförderte die schwächere Partei, so lange sie ihr dienen konnte, doch mit Vorsicht; der stärkeren, selbständig werdenden setzte sie die andere entgegen, ohne sich ihr doch vollkommen anzuschließen; sie wollte sie beide brauchen, beherrschen, ohne sich von ihnen brauchen und

beherrschen zu lassen. Niemand traute ihr; sie traute Niemandem. In der Kunst der Verstellung und glatter Worte hatte sie es zu seltener Meisterschaft gebracht: in ihrem Cabinet war sie voll Aerger und Schmerz; wenn der Augenblick der Audienz kam, trocknete sie ihre Thränen und erschien mit heiterem Antlitz. Ihr Grundsatz war, Jedermann äußerlich zufriedengestellt von sich zu lassen. Den Takt ihrer Lage besaß sie in jedem Augenblicke. Ihr Ehrgeiz galt ihr für mütterliche Pflicht; ihr Stolz war, daß sie sich behauptete; sie sagte, habe sie die Last der Regierung nicht immer auf ihrem Kopfe getragen, so habe sie dieselbe doch immer hinter sich hergezogen, d. h. nie aus den Händen gelassen. Sittliche Gebote waren für sie nicht da, wenn sie auch an dem Laster kein Vergnügen fand; geschlechtliche Ausschweifungen mögen ihr persönlich weit weniger mit Grund vorzuwerfen seyn, als daß sie unter ihren zahlreichen Hofdamen die Kuppelei als Mittel gebrauchte, um einflußreiche Höflinge auszuholen und für ihre Zwecke zu gewinnen. Menschenleben galt ihr nichts; sie bekannte sich zu der italienischen Moral, der Moral ihres Hauses, daß zur Behauptung der Gewalt Alles erlaubt sey!

Zuerst schlug Katharina die Politik der Toleranz ein und berief eine Art von Concil oder Nationalcolloquium, welches zwischen Protestanten und Katholiken zur Verständigung über verschiedene Punkte der Religion abgehalten werden sollte. Die eigene Nichte von Clemens VII. schrieb an den Pabst, nicht nur in der Absicht, das Colloquium zu rechtfertigen, sondern auch den Pabst zu bestimmen, gewisse häretische Sätze gut zu heißen. „Ich möchte Ihnen vorschlagen, Allerheiligster Vater, den Bildercultus zu unterdrücken, die Taufe nur mit dem Wasser und mit dem Wort zu vollziehen, die Communion in beiderlei Gestalt auszutheilen, die Psalmen in der Landessprache bei der Feier des Abendmahls zu singen, endlich das Fronleichnamsfest mit seinen Processionen abzubestellen, da diese Feier eine alltägliche ist.“ Als sich Beza zum Colloquium von Poissy einstellte, empfing ihn die Königin Mutter sehr gnädig und mit dem Wunsch, daß durch ihn die Ruhe im Reiche wiederkehren möge. Beza predigte öffentlich am Hofe, die Protestanten hofften, die Zeit sey gekommen, wo ihr Wort in der politischen Wagschaale Gewicht habe. Bei der Eröffnung des Colloquiums (9. Sept. 1561) ermahnte der Kanzler l'Hospital zur Demuth als dem sichersten Mittel, das zur Verständigung führe: „Wir brauchen nicht mehrere Bücher; noth thut uns, daß wir das Wort Gottes verstehen und ihm möglichst nachkommen. Haltet die Protestanten nicht für Feinde; sie sind Christen und getauft wie wir; verurtheilt sie nicht aus bloßem Vorurtheile. Nehmet sie auf, wie der Vater seine Kinder.“ Einen Monat später wurde das Colloquium beschlossen, ohne zu irgend welchem Resultate geführt zu haben. Da aber die Protestanten immer beherzter wurden, öffentliche Gottesdienste selbst in Paris hielten, ja der Admiral Coligny der Königin Mutter eine Bittschrift von 2150 Kirchen überreichte, welche die Freiheit der Religion sich erbaten, so glaubte Katharina nachgeben zu müssen, und es erfolgte 1562 das Januaredikt, welches die öffentlichen Versammlungen der Calvinisten legalisirte. Bald aber drehte sich der Wind der Politik. Der König von Navarra schwur den protestantischen Glauben ab, Coligny und seine Brüder verließen den Hof, wo man sie mit Mißtrauen behandelte, die Guisen hatten gewonnenes Spiel, schloßen mit dem Könige von Spanien und dem Herzog von Savoyen ein Bündniß und machten sich verbindlich, ihnen zur Vertilgung der Häretiker die Thore des Reiches zu öffnen. Zu gleicher Zeit hoben sie in dem Gemetzel von Vassy das Januaredikt auf. Der Herzog von Guise zog im Triumph in Paris ein, wurde mit Judas Makkabäus verglichen und der „Vertheidiger des Glaubens“ genannt. Katharina fühlte sich über diesen Triumph in ihrem mütterlichen Stolz und ihren Regentenrechten schwer gekränkt, aber der Herzog ließ ihr nicht die nöthige Zeit, um sich mit den Calvinisten zu verbinden. Er ließ Karl IX. und Katharina von Fontainebleau nach Melun, von Melun nach Vincennes, und von da nach Paris bringen. Man wußte nicht mehr, in wessen Händen die gesetzliche Gewalt sey, und die Protestanten eilten zu den Waffen. Die Königin Mutter schien den Schritt der Hugenotten nicht bloß zu begünstigen, sondern sogar im

Namen des Königs zu fördern. Beide Parteien riefen Fremde in das Land; die Protestanten schloßen den Vertrag vom 20. Sept. 1562. Der Religionskrieg schien immer weitere Ausdehnungen zu nehmen: aber der Tod des Herzogs von Guise änderte mit Einem Male die Lage (18. Febr. 1563); auf seinem Sterbelager soll er der Königin-Mutter gerathen haben, den Frieden so schnell als möglich abzuschließen. Diese folgte und am 19. März kam der Friedensschluß von Amboise zu Stande, welcher viel weniger als das Januaredikt den Protestanten gewährte. Katharina ließ jetzt ihren Sohn, der eben sein vierzehntes Lebensjahr erreichte, für mündig erklären, obgleich sie nach wie vor die Regierung in Händen behielt. Sie hegte nun den Gedanken, eine Zusammenkunft der vornehmsten Fürsten zu Stande zu bringen, um den Pabst zu mancherlei Dingen zu nöthigen, in denen er sich bisher unbeugsam zeigte. So weit wir authentische Kunde von ihren Gesinnungen in dieser Zeit haben, können wir nicht bezweifeln, daß es ihr mit Erhaltung des Friedens wirklich ernst war. Durch das Unglück des letzten Krieges, sagte sie in einem Schreiben an ihren Gesandten in Wien, habe man gelernt, daß die Religion nicht mit Gewalt der Waffen herzustellen sey. Welche Haltung aber auch der Hof annehmen mochte, der in der Tiefe wirksame, nie beschwichtigte Geist der Parteiung, verbunden mit der religiösen Agitation, besonders der jesuitischen Predigt und Lehre, die sich trotz allen Widerspruchs in Frankreich befestigten, brachten eine entgegengesetzte Bewegung in der Nation hervor. Man vernahm aus der Menge Aeußerungen von Blutgier, die in Erstaunen setzten. Bei der Zusammenkunft der Königin Mutter und ihrer Tochter von Spanien im J. 1565 zu Bayonne ließ Herzog Alba nichts unversucht, um den französischen Hof zu stärkerem Vorschreiten gegen die Hugenotten zu veranlassen; aber noch wies Katharina alle diese Zumuthungen ab, ebenso die Forderung, l'Hospital abzusetzen; sie sprach sogar noch einmal von einer kirchlichen Nationalversammlung, wo man die Annehmbarkeit der Dekrete von Trient prüfen werde. Der durch den Frieden von Vincennes nur kurz unterbrochene Krieg dauerte fort; die Schlachten von Jarnac und Moncontour fielen für die Protestanten ungünstig aus; der Prinz von Condé blieb auf dem Schlachtfelde und an seine Stelle trat Heinrich von Béarn, Sohn des Königs von Navarra. Die beiden Schlachten hatte der Herzog von Anjou, der dritte Sohn von Katharina, gewonnen: so hatte die Königin Mutter nun einen bewaffneten Arm zu ihrer Verfügung, und an Versöhnung der streitenden Parteien war ihr von nun an weniger gelegen, da sie mit dem Schwert durchzudringen vertraute. Gleichwohl kam noch einmal (8. August) ein für die Calvinisten eben nicht ungünstiger Friede zu Stande: Freiheit des Gewissens und der Predigt wurde ihnen mit gleichem Anspruch auf öffentliche Stellen bewilligt. Zudem erhielten sie Sicherheitsplätze: la Rochelle, Cognac, Montauban und la Charité. Man dachte an eine Vermählung des Oberhauptes der Hugenotten, des Prinzen Heinrich von Navarra mit der jüngsten Tochter Katharina's, Margarethe von Valois. Admiral Coligny wagte es, sich selbst an den Hof zu begeben, und die Königin empfing ihn mit Zeichen von Freundschaft und Gnade, der König mit der Erklärung, er sey so willkommen, wie irgend Jemand seit vielen Jahren am Hofe gewesen sey. Aber nun erwachte auch die Eifersucht der Königin Mutter; sie fürchtete die Vertraulichkeit ihres Sohnes mit dem Admiral, der um jeden Preis auf Kriegführung mit Spanien drang. Auf ihre Bitten wurde über den Krieg nochmals Rath gehalten, und die Mehrzahl entschied sich gegen den Plan Coligny's. Dieser bemerkte jetzt, er hoffe, daß der König nichts dawider haben werde, wenn er mit seinen Freunden und vielleicht in Person dem Prinzen von Oranien Hülfe leiste. Diese Erklärung erregte großes Aufsehen, und ein Wort gab das andere. Endlich sagte Coligny: „Madame, der König weicht jetzt einem Kriege aus, der ihm Vortheil verheißt; verhüte Gott, daß nicht ein anderer ausbricht, dem er nicht ausweichen kann.“ Wiewohl sich diese Worte auf den flandrischen Krieg beziehen sollten, so sah doch die Königin darin eine Drohung, als wäre der Admiral gesonnen, neue Unruhen zu erregen und zu abermaligem Bürgerkrieg zu schreiten. Von nun an erwachte in Katharina, welche sich schon

lange gern an dem unabhängigen Mann gerächt hätte, der Gedanke, sich seiner zu entledigen. Als sich der Admiral am 22. August aus dem Louvre nach seiner Wohnung begeben wollte, ward aus dem Fenster eines Hauses, an dem er vorüberritt, und das einem Anhänger der Guisen gehörte, auf ihn geschossen. Wäre der Admiral getödtet worden, so behaupten die Eingeweihten, wäre Katharina mit ihrem Opfer zufrieden gewesen; allein Dank einer zufälligen Bewegung des Leibes war er am Leben geblieben und konnte nun erst recht gefährlich werden. Die Hugenotten schaarten sich jetzt mit verdoppeltem Eifer um ihr Haupt, und der Verdacht wandte sich auf die wahre und vornehmste Urheberin des Mordplans. In ihrem Rath führten besonders einige Italiener das Wort; sie waren sämmtlich der Ansicht, die Sicherheit der Königin und des Königs fordere, daß man sich der Anführer der Hugenotten durch Mord entledige. Der Herzog von Anjou und ein natürlicher Bruder des Königs, Angoulême, sowie Marschall Tavannes nahmen an der Berathung Theil und erklärten sich einverstanden. Es galt nur noch, des Königs Einwilligung zu erlangen. Dieser erfuhr jetzt erst, daß das Attentat gegen den Admiral von seiner Mutter ausgegangen war. Als dem Könige das Vorhaben grausam erschien, antwortete seine Mutter mit einem italienischen Spruch: Zuweilen sey die Milde Grausamkeit und Grausamkeit Milde. Er wollte sich nicht entschließen, die Freunde aufzuopfern, aber Katharina bestand darauf und drohte sich vom Hofe zu entfernen, da sie nicht länger einem Verderben zusehen wolle, dem doch so leicht gesteuert werden könne; am Ende wurde dem Widerstrebenden Feigheit vorgeworfen. Nun gab der schwache König nach und ergriff den Gedanken sogar mit der ganzen angebornen Hitze seines Temperaments. In Eile wurden die nöthigen Vorkehrungen getroffen, der Racheburst der Königin-Mutter wurde in der Bartholomäusnacht gestillt, die Rachegeister wurden auf das königliche Haus herabbeschworen. Die Rache hatte Katharina erst den Mordplan gegen Coligny fassen, dann nach dessen Mißlingen denselben auf alle Häupter der Protestanten in Paris ausdehnen lassen: die Sünde hat eine furchtbare Consequenz! Von nun an hatte Katharina nur noch Eine Sorge: die Guisen an der ausschließlichen Leitung der katholischen Partei zu hindern, und hiezu mußte sie eben die siegreiche Partei in Schranken halten. Darum meinte sie auch noch nach der Bluthochzeit eine vermittelnde Haltung behaupten zu können. Am 30. Mai 1574 starb Karl IX., und Heinrich III. ließ seiner Mutter auch nachher die Regierungssorgen. Diese versuchte vergeblich, mit glatten Worten die Ruhe herzustellen: nachdem der Mord den Protestantismus in Frankreich nicht auszurotten vermocht hatte, degradirte sich die Mörderin zur Kupplerin und durchzog mit einer großen Menge feiler Mädchen die Provinzen, um die protestantischen Edelleute, die man mit den Waffen nicht zu besiegen vermocht hatte, durch Ausschweifung zu Grunde zu richten! Daneben studirte Katharina biblische Phrasen, mit denen sie die Hugenotten zu fangen hoffte. Gegen fünf Jahre verstrichen ohne offenen Krieg, aber auch ohne Sicherheit und Ruhe. Wir übergehen die weiteren Bemühungen der Königin, zwischen beiden extremen Parteien das Schiff des Staates hindurchzuführen; sie stieß rechts und links auf Klippen, ward von beiden Parteien eben so oft abgestoßen als wieder angezogen. Sie starb, 71 Jahre alt, zu Anfang des Jahres 1588 und hinterließ ihrem Sohne nebst einer halb zerbrochenen Krone ein von Unzufriedenheit und Parteiung glühendes Reich. In's Grab folgte ihr die Verwünschung der Calvinisten, die Verachtung der Katholiken. Das war der Dank für das Spiel von Verrath, Intrigue und Verbrechen, das sie dreißig Jahre hindurch getrieben hatte! Im folgenden Jahre starb auch Heinrich III. und mit ihm starb das Geschlecht der Valois aus. Franz I. starb eines schimpflichen Todes; Heinrich II. wurde bei einem Tournier tödtlich verwundet; Franz II. erreichte nicht das Mannesalter; Karl IX. starb unter den Zuckungen einer unbekannten Krankheit; Heinrich III. wurde ermordet: die Valois tragen das unauslöschliche Kennzeichen der Bartholomäusnacht an der Stirne! Katharina mußte sich, wenn sie auch für alle Vorwürfe des Gewissens sich längst verhärtet hatte, doch am Ende ihres Lebens gestehen, daß sie ihre Rolle schlecht gespielt habe,

daß das Verbrechen immer auch Thorheit sey. — Vgl. Soldan, Gesch. des Protest. in Frankreich. Ranke, franz. Gesch. I. *Capefigue,* Catherine de Médicis (Paris 1856.).

Katharinus, Ambrosius, Dominikaner und zuletzt Erzbischof von Conza (Compsa) in der Provinz Terra di Lavoro, im Königreiche Neapel. Er wurde 1487 zu Siena geboren aus einer adeligen Familie, und hieß ursprünglich Lancelottus Politus. Nachdem er mit sechszehn Jahren bereits Doctor beider Rechte geworden war, besuchte er die hauptsächlichsten Akademieen Italiens und Frankreichs und erwarb sich durch öffentliche Vorlesungen und Disputationen den Namen eines großen Gelehrten. Nach seiner Heimkehr wurde er in Siena Professor des bürgerlichen Rechts und hatte den spätern Pabst Julius III. zu seinem Zuhörer. Von Leo X. wurde er unter die Zahl der Consistorialadvokaten aufgenommen und begleitete den Pabst nach Bologna zu der Zusammenkunft mit Franz I. von Frankreich. Des Hoflebens überdrüssig trat er in seinem dreißigsten Lebensjahre zu Florenz in den Dominikanerorden ein, und empfing aus den Händen des Schülers von Savonarola, des Priors Strozzi das Ordensgewand und den neuen Namen zu Ehren der Katharina von Siena und des Ambrosius de Sansedonio. Einen besondern Einfluß auf seine geistige Richtung erkannte er selbst der Lektüre des Triumphs des Kreuzes von Savonarola zu. Auf den Rath seines Vorgesetzten schrieb er noch während seines Noviziats fünf Bücher gegen Luther unter dem Titel; Ad Carolum Max. imperatorem et Hispaniarum regem F. Ambrosii Catharini Apologia pro veritate catholicae ac apostolicae fidei ac doctrinae adversus impia ac valde pestiferá Martini Lutheri dogmata." Flor. fol. 1520. Ein Jahr darauf folgte seine Excusatio disputationis contra Lutherum ad universas ecclesias, Flor. 1521. Nun hielt er sich 11 Jahre hindurch ruhig, bis er 1532 sein Speculum haereticorum contra Bernardinum Ochinum (Rom. 1532) schrieb, das 1541 in Lyon verbessert und vermehrt mit zwei Abhandlungen de peccato originali und de perfecta iustificatione a fide et operibus erschien. Letztere Ausgabe veranstaltete er selbst während eines längeren fast zehnjährigen Aufenthalts in Frankreich, hauptsächlich in Lyon. In Paris erwirkte er sich die Erlaubniß, seine Streitschrift gegen Cajetan drucken zu lassen, und 1535 gab er „sechs Bücher Invectiven" unter dem Titel: adnotationes in excerpta quaedam de commentariis Cardinalis Cajetani dogmata (Paris) heraus; dann 1537 eine Synodalrede bei einer Diöcesansynode zu Lyon, und 1542 eine Sammlung theils zwischen 1532 und 1541 zu Siena, Paris und Lyon gedruckter, theils bis dahin unveröffentlichter Abhandlungen: de praescientia et providentia dei, quod rerum contingentiam non tollat; de praedestinatione dei libri tres; de eximia praedestinatione Christi libri duo; de angelorum bonorum gloria et lapsu malorum; de lapsu hominis et peccato originali; disputationis pro immaculata divae virginis conceptione libri tres; de consummata gloria solius Christi et divae virginis; de universali omnium morte et omnium resurrectione futura ac iudicio aeterno; de veritate purgatorii; de bonorum praemio ac supplicio malorum aeterno et vero igne inferni; de statu futuro puerorum sine sacramento decedentium; de certa gloria, invocatione ac veneratione sanctorum disputationes atque assertiones catholicae adversus impios. Im folgenden Jahre gab er folgende Streitschrift heraus (Lugd. 1543): Claves duae ad aperiendas intelligendasve s. scripturas perquam necessariae. Hierauf kehrte er nach Italien zurück und schrieb in italienischer Sprache das Buch: della dottrina di Fra Bern. Ochino und Compendio d'errori et inganni Luterani contenuti in un libreto intitolato: Trattato utilissimo del beneficio di Cristo crocifisso. Zu dem mittlerweile in Trient eröffneten Concil wurde Katharinus von seinem ehemaligen Schüler, dem nunmehrigen Cardinal Joannes Maria mitgenommen und hielt daselbst am 4. Febr. 1546 die geistliche Rede. Hier verwickelte er sich bald mit den ausgezeichnetsten Theologen seines Ordens, einem Barth. Caranza de Miranda, einem Dom. Sotus und Barth. Spina in Streit und schrieb aus diesem Anlaß mehrere Streitschriften: quo iure episcoporum residentia debeatur; defensio catholicorum pro possibili certitudine gratiae; interpretatio noni capitis synodalis decreti de iustificatione; defensio

contra schedulam a Fr. Barth. Spina summo pontifici oblatam. Unterdessen war Katharinus von Pabst Paul III. am 27. August 1546 zum Bischofe von Minori, einem Städtchen in principato citeriore ernannt und zu Trient am Schluß des gleichen Jahres consecrirt worden trotz aller Verdächtigungen von Spina, dem Magister sacri palatii, da sich die Legaten für Katharinus verwendet und sein Leben wie seine Lehre in Schutz genommen hatten. Er wohnte nun in seiner Eigenschaft als Bischof dem Concil noch ferner an, und schrieb daneben folgende Schriften: Expurgatio adversus apologiam F. Dom. Soto; Confirmatio defensionis catholicorum pro possibili certitudine gratiae adversus eundem; Resolutio objectorum circa tractationem de episcoporum debita residentia; De consideratione et iudicio praesentium temporum a supersatis zizaniis in agro Domini ad universos christiani gregis episcopos et catholicas eorum ecclesias, libri quatuor (Venet. 1547); Summa doctrinae de praedestinatione (Rom. 1550). Da Soto fortfuhr, die Lehre des Katharinus de certitudine gratiae zu verdächtigen, so gab Letzterer eine neue Schrift heraus, in welcher er sich noch entschiedener als bisher zum Augustinismus bekennt, unter dem Titel: Disceptationum R. P. F. Ambrosii Catharini episcopi Minorensis ad R. P. F. et S. T. professorem F. Dom. Soto super quinque articulis liber (Rom. 1551.). Im gleichen Jahre erschienen seine Commentaria in omnes D. Pauli epistolas et alias septem canonicas (Ven. 1551.) und Tractatus theologici plures. Außer diesen Schriften gab der fruchtbare Autor noch viele andere theils in lateinischer, theils in italienischer Sprache heraus, in letzterer insbesondere Discorsi contre la dottrina e le profetie di Frà Gir. Savonarola (Ven. 1548.), worüber er von Razzius des Undanks beschuldigt ward. Einen Hauptgegner fand er in Bellarmin. Katharinus selbst soll später die Heftigkeit bereut haben, mit welcher er in seinen Streitschriften gegen Freund und Feind auftrat. Von Julius III. nach Rom berufen, vermuthlich um den Kardinalshut zu holen, starb er unterwegs in Neapel am 8. Nov. 1553 im 70. Lebensjahre. Ueber sein Leben berichtet er theilweise selbst in seiner Expurgatio adversus apologiam Dominici a Soto; außerdem am genausten *Jac. Quétif* et *Jac. Echard*, Scriptores ordinis praedicatorum, Bd. II. (Paris, 1721) p. 144—151, 332, 825. Th. Pressel.

Katholicismus. Katholicismus bezeichnet den Gesetzen der Sprachbildung gemäß die herrschende Richtung auf das Katholische oder auf Katholicität, also auf das Allgemeine, das Ganze, im Gegensatze gegen Besonderheit und Individualität. Der Ausdruck gehört in dieser Form dem Gebiete des Christenthums an und hat seine Beziehung zunächst auf die christliche Kirche. Diese nennt sich von den ersten Jahrhunderten an die katholische, die allgemeine; und zwar vor allem 1) im Hinblick auf ihre Bestimmung, alle Völker oder Gläubige aus allen Völkern zu umfassen; im Gegensatz gegen den religiösen Partikularismus der vorchristlichen Zeiten, insbesondere die jüdische Weise, die Religionsgemeinschaft mit der Volksgemeinschaft zu verknüpfen, so daß nur geborne oder durch Beschneidung gewordene Juden Genossen des Bundes, der religiösen Gemeinschaft mit allen ihren Rechten, Verpflichtungen und Hoffnungen seyn sollten. Aber auch 2) in Hinsicht auf ihr Innehaben und Festhalten der ganzen Wahrheit oder Gottesoffenbarung, wie dieselbe in den Lehren und Ordnungen des religiösen Gemeinlebens von den Aposteln her in den Gemeinden fortgepflanzt und vorhanden war, wie sie durch geordnete Organe, die Inhaber des kirchlichen Amtes, die von den Aposteln oder deren Bevollmächtigten eingesetzten und in das apostolische Amt der Gemeindeleitung eingetretenen Bischöfe überliefert wurde, und in allen Gemeinden in wesentlicher Uebereinstimmung sich erhielt. Die Anhänglichkeit an dieses Ganze der Wahrheit, an diese heilige Ueberlieferung, war der Katholicismus jener Zeit; und die so gesinnten und sich also erweisenden nannte man und sie nannten sich selbst Katholiker — im Gegensatz gegen solche, die aus der Gesammtströmung der Ueberlieferung heraustraten, die in ihrem Denken und Handeln sich nicht durch die Glaubensregel der Gemeinde bestimmen ließen, die besonderen, selbsterwählten, vom Gesammtsinn der Kirche abweichenden Ansichten sich

hingaben; sey es nun, daß sie nach fremdartigen Lehren und Prinzipien, von denen sie ausgingen, die aus der christlichen Offenbarung herausgerissenen Gedanken gestalteten und damit verflochten, und so grundstürzende Irrthümer und Systeme des Irrthums aufstellten — die eigentlichen Häretiker —; oder daß sie, bei wesentlich christlicher Grundüberzeugung, mehr nur an einzelnen Punkten die Auffassung der christlichen Wahrheit beeinträchtigten — Heterodoxe; oder daß sie in einer falsch gesetzlichen oder falsch evangelischen Sinnesart befangen, das wahre ursprüngliche oder ein vollkommeneres Christenthum herzustellen und zu verwirklichen suchten und mit Geringschätzung oder Verneinung der apostolischen Ueberlieferung, oder der Gestaltung der Offenbarungswahrheit in den apostolischen Gemeinden, in Sitte, Zucht oder Lehre eine Reinheit anstrebten oder zu haben behaupteten, wogegen die katholischen Gemeinden irgendwie als befleckte erschienen, und daher von ihnen nicht als die wahre Kirche anerkannt wurden. — Hiernach stellt sich eine dreifache Reihe von Gegensätzen des Katholicismus dar: 1) Häretische, wie die Ebioniten, Gnostiker, Manichäer, welche dem apostolischen Christenthum ein christlich gefärbtes Judenthum oder Heidenthum substituirten, oder, wenn dieser Ausdruck zu stark seyn sollte, das Christenthum durch jüdische oder heidnische Ingredienzien gründlich entstellten, oder in jüdische oder heidnische Form zurückbildeten; 2) Heterodoxe, welche bei christlicher Grundlage im Ganzen, einzelne Lehren auf eine der Ueberlieferung (der schriftmäßigen Glaubensregel) nicht entsprechende Weise darstellten, wie die Monarchianer in ihren mancherlei Phasen, später die Arianer, die Nestorianer, die Eutychianer und die Pelagianer. Denkweisen, welche freilich der Häresie sich mehr oder weniger nähern, oder in ihre Consequenzen verfolgt als häretisch erscheinen konnten, aber in ihrem wirklichen Bestande sich bestimmt davon unterscheiden; endlich 3) Schismatische, welche höherer Vollkommenheit und Reinheit in der Theorie oder Praxis sich rühmend, auf die katholische Kirche als eine zurückgebliebene oder ausgeartetete und verunreinigte herabsahen; wie die Montanisten, Novatianer, Donatisten u. a. — In diesen antikatholischen Bewegungen stellt sich übrigens mitunter ein Zurückbleiben in einer zu überwindenden Unklarheit und Unbestimmtheit dar, mitunter auch ein unrichtiges Voraneilen, theilweise aber waren es wirkliche Mängel und Gebrechen, denen sie entgegentraten, oder wodurch sie zum Hervortreten gereizt wurden, und es war die Aufgabe der katholischen Kirche, mit Ablegung solcher Gebrechen das Wahre und Richtige darin sich anzueignen, oder wie Christus die zerstreuten Elemente des λόγος σπερματικός (der Gotteswahrheit in der Menschheit) in sich zusammenfaßte, so die zerstreuten Wahrheitselemente in diesen Bestrebungen in sich zu sammeln und so als die katholische sich zu bewähren, welche das Eine und Ganze der christlichen Wahrheit in sich trägt und immer weiter entwickelt und zu Tage fördert, und welche die von Gott gegebenen Mittel und Anstalten besitzt und den von Gott gewirkten Willen hat, um eben so von der Macht der Wahrheit, wie von der Heiligkeit des Gottesreichs sich immer völliger durchdringen zu lassen. Wo demnach die Richtung auf wahrhafte Katholicität ist, da findet sich 1) das Streben nach jener allumfassenden Verbreitung des Christenthums oder der christlichen Kirche und die Freude daran, und die treue Mitwirkung zur Verwirklichung des Christenthums als des alle Partikularität aufhebenden, Alles in seiner Einheit umschließenden Complexes der erlösten und zu erneuernden Menschheit; 2) die über alle Besonderheiten der Meinung und Satzung sich erhebende Tendenz, von der ganzen Offenbarungswahrheit und von der vollen Heiligkeit des Gottesreichs sich durchdringen zu lassen. Man könnte jenes die Richtung auf extensive, dieses die Richtung auf intensive Katholicität nennen. Weil aber die Aneignung der Menschheit durch das Christenthum oder die Aneignung des christlichen Prinzips von Seiten der Menschheit und ihr Sich-durchdringenlassen von demselben etwas im Verlaufe dieses Aeon niemals Fertiges ist, weil immer noch, wie in Bezug auf die extensive Allgemeinheit, so in Ansehung der intensiven Vollkommenheit des Erkennens und Handelns ein Mangel zurückbleibt, eine höhere Stufe zu ersteigen ist, so gehört zum wahren Katholicismus auch ein immer Sich-

vorwärtsstrecken, ein nie Stehenbleibenwollen in der Entwicklung; und man könnte dies die protensive Seite des Katholicismus nennen.

Daß ein solcher Katholicismus, wie er im Vorangehenden angedeutet ist, in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche vorhanden gewesen, ist keinem Zweifel unterworfen, und kann bei genauerer Einsicht in die Zustände und in die Bewegungen des kirchlichen Lebens nicht wohl verkannt werden. Aber auch in der zweiten Hälfte der alten Zeit der Kirche — vom 4. Jahrhundert an — ist derselbe wahrzunehmen. Zwar tritt immerhin, nachdem der römische Weltkreis (οἰκουμένη) bis auf unbedeutende Reste der Kirche einverleibt ist, eine relative Sättigung des Ausbreitungstriebs ein; dennoch aber strebt der ächte Katholicismus in seinen ausgezeichnetsten Repräsentanten über jenes Gebiet hinaus und nach der großen Völkermasse hin, welche außerhalb des Weltreichs und mehr oder weniger im Gegensatz gegen dasselbe steht; theilweise in der Ueberzeugung, daß das Christenthum in diesen unverdorbenen Stämmen einen besseren Boden finden werde, als in den verbildeten, für die wahrhafte sittlich-religiöse Umbildung unempfänglich gewordenen Massen der römischen Welt (vgl. W. Krafft, die Kirchengeschichte der german. Völker I. 1. Einl. Th. Stud. u. Krit. 1856, 1. S. 142 ff.). Schon aus dem zuletzt Bemerkten erhellt, daß es in dieser Periode an fortgehender Bezeugung der Aufgabe der Heiligung der Kirche nicht fehlt, wenn gleich bei der Aufnahme der Massen in die zur Reichskirche gewordene große Christengemeinde die darauf hinarbeitende Zucht merklich nachläßt. Was aber die Aneignung der Wahrheitsfülle des Christenthums betrifft, so ist zwar nach Ablehnung partikularistischer Denkweisen die christliche Lehre ihren Hauptdogmen nach in festen allgemeinen Bekenntnissen zusammengefaßt und insofern zu einem gewissen Abschluß und Ruhepunkt gelangt; aber dennoch ist fortwährend ein reges Streben vorhanden, des Offenbarungsinhalts bis in seine feinsten Bestimmungen hinaus sich zu bemächtigen und aus der Unbestimmtheit sich immer völliger herauszuarbeiten; wie die trinitarischen, christologischen und anthropologischen Bewegungen und Arbeiten der Kirche beweisen. — Aehnliches läßt sich unbedenklich auch von der mittelalterlichen Periode sagen. Der Expansionstrieb ist überaus rege in dem Bereiche des germanisch-slavischen Völkergebiets, und ruht nicht, bis dasselbe ganz in den Schooß des Christenthums aufgenommen ist; und nachdem dieses Ziel erreicht ist, so strebt er, wenn gleich mit verhältnißmäßig geringem Erfolge, auch weiterhin nach den fernen Gegenden, welche mehr oder weniger außerhalb des geschichtlichen Kreises dieser Zeit liegen. — Eine Menge von Bemühungen aber sind mit großem Eifer darauf gerichtet, die Heiligkeit der Kirche darzustellen und herzustellen, oder die Aufgabe der intensiven Katholicität nach dieser Seite hin in immer höherem Maße und weiterem Umfang zu lösen. Dahin gehören die mächtigen Gegenwirkungen der Kirche und einzelner Kreise derselben (Mönchsorden) gegen unheiliges, unsittliches, rohes und zügelloses Wesen und Treiben, in mancherlei energischen Bezeugungen durch Wort und That. — In Ansehung der Wahrheit aber und ihrer Aneignung zeigt sich großer Eifer und eine ausnehmende Sorgfalt, nicht nur den ganzen Schatz des früher Errungenen für die gegenwärtige und die künftigen Generationen zu heben und zu bewahren, sondern auch in kräftiger und angestrengter Selbstthätigkeit zu völligerem Verständniß und zu einer jeden etwa aufsteigenden Zweifel überwindenden, allen Schein inneren Widerspruchs beseitigenden festeren Ueberzeugung von der christlichen Offenbarungswahrheit sich zu erheben. In allem diesem ist ein starker Entwicklungstrieb, ein mächtiges Vorwärtsstreben. Ein Fortschritt zeigt sich aber auch darin, daß der Katholicismus nicht ein bloßer Instinkt bleibt, sondern zu klarem theoretischem Bewußtseyn kommt, zu einer Theorie der Katholicität, welche das Wesen derselben in jeder Hinsicht in's Licht zu stellen sucht. Eine klassische Darstellung derselben bietet dar die berühmte kleine Schrift des Vincentius von Lerinum: Commonitorium, s. tractatus Peregrini pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium novitates haereticorum, ein Produkt der im südlichen Gallien während des 5. Jahrhunderts eifrig gepflegten theologischen Bildung, her-

vorgegangen aus dem Bedürfniß der Feststellung sicherer Grundsätze zur Unterscheidung der Wahrheit des katholischen Glaubens von der Falschheit der Häresie. Als wesentliche Erforderniße zur Befestigung des Glaubens werden hier bezeichnet: zuvörderst das Ansehen des göttlichen Gesetzes (der Schriftkanon), sodann die Ueberlieferung der katholischen Kirche. Weil nämlich die in sich vollkommene und für Alles ganz zureichende h. Schrift vermöge ihrer Tiefe so sehr verschieden aufgefaßt werde, so müsse das Ansehen des kirchlichen Verstandes (intelligentia) mit ihr verbunden, ihre Auslegung vornehmlich in den Grundfragen des katholischen Dogma der Norm des kirchlichen und katholischen Sinnes gemäß gehalten werden. Hiebei aber komme es auf das an, was überall, was immer, was von Allen geglaubt sey. Denn das sey das wahrhaft und eigentlich katholische, was Alles auf allgemeine Weise in sich begreife. Darin liege aber ein Dreifaches: Allgemeinheit, Alterthum, Uebereinstimmung. Diesem schließen wir uns an, wenn wir als den wahren Glauben den anerkennen, den die ganze Kirche auf Erden bekennt, wenn wir von dem offen vorliegenden Sinn der Väter nicht abweichen, und in der alten Zeit selbst dem, was von allen oder fast allen Priestern und Lehrern ausgesprochen ist, folgen. Gegenüber einem von der Gemeinschaft des allgemeinen Glaubens sich trennenden Theil der Kirche hält sich der katholische Christ an die Gesundheit des Leibs im Allgemeinen, gegenüber einer neuen Ansteckung, welche die ganze Kirche zu beflecken strebt, an das Alterthum, und, wenn etwa im Alterthum selbst bei Einigen Irrthum angetroffen werden sollte, an die alten allgemeinen Beschlüsse der Kirche, oder wo dergleichen sich nicht findet, an die durch Vergleichung gewonnenen einstimmigen, offenkundigen, häufig und beharrlich ausgesprochenen Ansichten der Lehrer verschiedener Zeiten und Orte, welche im Glauben und in der Gemeinschaft der einen katholischen Kirche geblieben sind. — Während aber Vincentius den Zusammenhang mit der kirchlichen Vergangenheit als Merkmal der Katholicität behauptet, gemäß dem „göttlichen Beschluß“ der ephesischen Synode, dem Urtheil der Bischöfe fast des ganzen Orients, den Nachkommen nichts Anderes zum Glauben zu verordnen, als was das geheiligte und mit sich in Christo einstimmige Alterthum der heiligen Väter festgehalten; so will er doch andererseits kein träges Stillestehen, keinen fortschrittlosen Traditionalismus. Nur soll es ein Fortschritt des Glaubens seyn, keine Veränderung. Der Unterschied zwischen beiden aber bestehe darin, daß der Fortschritt eine Selbstentwicklung der Sache sey, die Veränderung Verkehrung in ein Anderes. Verstand, Wissenschaft, Weisheit der Einzelnen und der ganzen Kirche mögen in periodischer Reihenfolge wachsen und zunehmen, aber nur in ihrer Art, in demselben Dogma, demselben Sinn, derselben Meinung (sententia); wie ja auch die Körper (Organismen), bei aller Entwickelung im Fortgang der Jahre, doch dieselbigen bleiben. Diesem richtigen Entwicklungsgesetze müsse auch das christliche Dogma folgen, daß es zwar mit den Jahren befestigt, erweitert, in die Höhe gebracht werde, aber unverdorben und unversehrt bleibe, und in allen Maßen seiner Theile und gleichsam in allen seinen eigenthümlichen Gliedern und Sinnen vollständig und vollkommen sey, und keinen Verlust seiner Eigenthümlichkeit, keinen Wechsel seiner Bestimmtheit (definitionis) erleide. „Was der Väter Glaube in der Kirche Gottes gesäet, das werde durch der Kinder Fleiß ausgebildet und in Acht genommen (observetur), das blühe und reife u. s. f. Wird ein Theil des Dogma abgethan, so geht es fort von einem zum andern, bis das Ganze verworfen wird. Wird Altes mit Neuem, Eigenes mit Fremdem, Heiliges mit Profanem gemischt, so bleibt zuletzt nichts unbefleckt.“ — Hierin ist wesentlich das Richtige gesagt. Es ist ein profectus, ein quantitatives und qualitatives immer Völligerwerden, worin die ursprüngliche Wahrheitsfülle sich immer mehr heraussetzt, eine allmählige Selbstverwirklichung, so daß das Frühere Voraussetzung des Späteren ist, und nichts hinzugefügt wird, was nicht in jenem prinzipiell schon mitgesetzt wäre, nichts hinweggenommen, was wesentlich dazu gehört. Aber eine gewisse Einseitigkeit, welche, näher betrachtet, von weitgreifenden Folgen ist, läßt sich in dieser Theorie nicht verkennen. Die kirchliche Gesammtauffassung, wie sie in der Uebereinstimmung des rechtgläubigen Klerus und Lehrstandes, dem concilium

sacerdotum und concilium magistrorum, sich ausspricht, ist ihr das schlechthin maßgebende, und nur in Bezug auf die noch unbestimmt gebliebenen, noch nicht zur festen kirchlichen Gestaltung gekommenen Punkte wird eine fortgehende bildende Thätigkeit, in Ansehung der schon bestimmten und befestigten eine bloß bewahrende zugelassen. Die empirische Kirche in jenem zweifachen Concilium erscheint als die unfehlbare, in Betreff der dogmatischen Schriftauslegung bis zur Ausschließung jedes Irrthums und Mißgriffs inspirirte, so daß eine Lehrformulirung, welche zu einer gewissen Zeit von einer die Kirche amtlich repräsentirenden Versammlung für gut befunden worden, oder einer großen Uebereinstimmung der für rechtgläubig geltenden Lehrer sich erfreut, nimmermehr eine unvollkommene, berichtigender Vervollkommnung bedürftige seyn kann, also eine reinere und adäquatere Fassung in Folge neuer Vertiefung in das Schriftwort nicht stattfindet. — Es fehlt da einerseits die tiefere Erkenntniß der das allgemeine kirchliche Leben wie das individuelle in seiner zeitlichen Entwicklung trübenden menschlichen Verderbniß, welche Irrthumlosigkeit wie Sündlosigkeit ausschließt; andererseits das Verständniß der evangelischen Freiheit, kraft deren durch lautere Hingebung an den allein Sünd- und Irrthumlosen, und treues Eingehen in das reine Zeugniß von ihm, auch die Fähigkeit und das Recht reinigender Fortbildung der bisherigen Lehrbestimmungen gewonnen wird. — Die katholische Entwicklung ist eben keine einfache Fortbewegung zur Heraussetzung oder Entfaltung der ursprünglichen Wahrheit nach allen ihren Seiten oder Momenten. Sie ist, wenn auch göttlichen Ursprungs und vom göttlichen Geiste regiert, doch zugleich eine menschliche; und zwar nicht eine gottmenschliche, wie die persönliche des Erlösers, nicht das Ergebniß der Vereinigung des göttlichen Wesens mit einer reinen menschlichen Natur, welche in sündloser Entfaltung sich zu einem Leben lauterer Wahrheit und Heiligkeit gestaltet; sondern eine göttlich-menschliche, hervorgehend aus der Vereinigung des h. Geistes mit der sündigen, durch ihn erst wiederzubärenden und allmählig zu reinigenden und zu heiligenden Menschennatur, aus welcher, so lange sie nicht durchgängig erneuert und geheiligt ist, was innerhalb dieses Aeon nicht eintritt, fortwährend sündliche Bewegungen sich ergeben, durch welche die Wirkungen des h. Geistes gestört und verunreinigt werden; obgleich derselbe durch alle diese Hemmungen und Trübungen siegreich hindurchdringt, und sein Werk zuletzt in reiner Vollendung darstellen wird, und zwar so, daß das Hemmende und Trübende selbst seinem Werke dienen, die Erreichung des Ziels fördern muß. — Zunächst aber und bis dahin hat die Entwicklung auch durch Verwicklungen sich hindurchzuringen, die Tradition durch Entstellungen, so daß eine kritische, reinigende, reformatorische Thätigkeit angezeigt ist. Diese kann aber nur ausgehen von solchen Gliedern der kirchlichen Gemeinschaft, welche in einer verhältnißmäßigen Selbständigkeit, Unabhängigkeit, Unbefangenheit in Bezug auf die Ueberlieferung sich bewegen, so daß sie, obwohl von ihrem Strom getragen, doch auch wiederum reinigend darauf zurückwirken können. Dies beruht darin, daß die Christenheit (oder Kirche) aus Gliedern besteht, welche den Karakter der Persönlichkeit haben, also einer Individualität, welche die Allgemeinheit in sich trägt, und zwar nicht als ein bloßes Exemplar der Gattung, sondern als eine ethische Totalität, die in freier Selbstbestimmung das Allgemeine sich aneignet, und mit dem Gesammtleben in solcher Wechselwirkung steht, daß sie, aus demselben Nahrung ziehend, hinwiederum auch dasselbe mitbestimmt. Daß aber dies auch in einer reinigenden und reformatorischen Weise geschehen kann, das hat darin seinen Grund, daß dieses Ganze nicht ein in sich, oder in seiner empirischen Gegebenheit abgeschlossenes ist, daß dieses göttlich-menschliche Gemeinleben in einer stetigen, unauflöslichen und wirksamen Abhängigkeit steht von der gottmenschlichen Persönlichkeit, von Christus, als dem Haupte der Gemeinde, daß mittelst des Worts und der Sakramente diese stets gegenwärtige Persönlichkeit, wie auf das Ganze, so auf die einzelnen Glieder desselben ihren erleuchtenden und belebenden Einfluß übt, also daß die Einzelnen zu solchen werden, in denen Christus lebt, und von denen aus er ebenso in die Gemeinde Licht und Leben bringt, wie er denselben aus ihr

Nahrung ihres Lebens darreicht, und die als persönliche Träger seines Lebens ebenso ihre Berechtigung im Ganzen haben, wie ihre Verpflichtung für dasselbe. Diese Macht und dieses Recht der Persönlichkeit im christlichen Gemeinleben ist wesentlich darin begründet, daß der dreieinige Gott durch und durch (schlechthin) Persönlichkeit ist und sein Werk in Seinesgleichen hat, daß sein allgemeines Wirken, Schaffen, Erlösen, Heiligen sein Ziel hat in der persönlichen Zueignung, im persönlichen göttlich-menschlichen Leben, und daß er, wie er das von ihm erfüllte, von seinem Wort und Geist getragene und beseelte Gemeinleben als solches zum mütterlichen Boden macht, woraus das persönliche Leben hervorgeht und sich nährt, so hinwiederum dieses dem Allgemeinen zur Läuterung, Stärkung und Erhöhung gereichen läßt, indem gerade in ihm die Idee der Erlösung ihre reinste und höchste Ausprägung erhält. — Hiermit kommen wir auf den positiven Gegensatz des Katholicismus, auf den Protestantismus, welcher zwar dem Namen und dem vollen geschichtlichen Bewußtseyn und Selbstbestand nach aus dem Zeitalter der Reformation des 16. Jahrhunderts stammt, übrigens aber so alt ist, als der Katholicismus, nur von vorne herein mit ihm noch verschmolzen und erst allmählig als solcher hervortretend, in dem Maße als der Katholicismus ausartet und die Kirche verderbt. — Diese Ausartung aber ist zu begreifen aus der näher bestimmten Idee des Katholicismus, welche in der Ausartung endlich zur Karrikatur wird. — Im Allgemeinen wird im Katholicismus das Ganze in's Auge gefaßt als der Bereich der Wirksamkeit des göttlich-menschlichen Geistes, als das die Wirksamkeit desselben erfahrende und vermittelnde Gebiet, als Gefäß und Organ seiner Wirksamkeit. Seine Ausartung aber wird herbeigeführt durch ein dreifaches Mißverhalten: 1) Wenn vor dem Träger das Prinzip, das Haupt zurücktritt, vor der Kirche Christus. 2) Wenn das Ganze auf abstrakte Weise gefaßt wird, das heißt so, daß von den einzelnen Subjekten oder persönlichen Gliedern mehr oder weniger abgesehen wird. 3) Wenn in Bezug auf die Durchdringung und Entwicklung oder den Fortschritt eine falsche Beruhigung eintritt, ein Sichgenügenlassen an dem Daseyenden. Mit diesem Dreifachen aber ist es so, daß immer das Eine mit dem Andern zusammenhängt. Das Erstere liegt noch nicht, wenigstens nicht nothwendig, darin, daß die Kirche als die Vermittlerin der Entstehung und des Bestands des geistlichen Lebens der Einzelnen, als gebärende, nährende und pflegende Mutter, betrachtet und bezeichnet wird. Darin ist ja eine Wahrheit, und der Irrthum beginnt erst da, wo man die Wirksamkeit Christi in der der Kirche rein aufgehen läßt, und nun nicht mehr unterscheiden mag zwischen böswillig Häretischen oder Schismatischen und zwischen solchen, die über das bisher Geltende in kirchlichen Lehren und Ordnungen hinausstreben nach einem Vollkommeneren, demnach gegen Bestehendes sich kritisch verhalten, sey es auch mit einem gewissen Ungestüm, mit einem das billige Maß überschreitenden Eifer, die also eine höhere Selbständigkeit gewonnen haben, und nach ihrer Einsicht und Ueberzeugung, nicht die Grundwahrheit und Grundordnung der mütterlichen Kirche angreifen, wohl aber einzelne Flecken und Gebrechen an ihr tadeln und zu bessern beflissen sind, oder auch nur eine gewisse Unabhängigkeit als mündige Christen zu behaupten suchen und in der einen oder andern Hinsicht von dem kirchlich Gewordenen, von der empirischen Gestaltung der Kirche Christi als einer unvollkommenen auf Christum, den Vollkommenen, zurückgehen, und der ursprünglichen Wahrheit und Heiligkeit eine energische Geltung zur Erneuerung und Besserung des Bestehenden vindiciren. — Je mehr die Kirche in ihren empirischen Organen dergleichen als durchaus unberechtigt zurückstößt und durch Excommunikation, statt durch prüfendes Eingehen und Behalten des Guten, sich damit auseinandersetzt, desto mehr stellt sie sich selbst als absolut hin, mit Zurücksetzung und Ignorirung des Hauptes. Und dieser Mißstand wird um so leichter überhandnehmen, je mehr es die Kirche zu einer abgeschlossenen einheitlichen Organisation bringt, in der sie sich selbst genügt, und je mehr in einer solchen Organisation der Wille der mächtigeren Träger der Kirchengewalt sich durchzusetzen weiß, sey es durch Majoritäten, die ihm zu Gebote stehen, oder durch ein

despotisches Durchgreifen. Die Gefahr wird aber am höchsten steigen, wenn es zu einer kirchlichen Monarchie kommt, so daß Ein persönlicher Wille der allgebietende ist, alle übrigen kirchlichen Machthaber nur als Mandatare dieses Einen erscheinen. Dieser wird dann zum Stellvertreter (Statthalter) Christi in der Weise, daß, ob auch Alles der Form nach im Namen Christi geschieht, dieser Name doch nur ein Mittel wird für die Durchführung der Zwecke dieses gegenwärtigen allbeherrschenden Hauptes. — Daß es im mittelalterlichen Katholicismus dahin gekommen, daß das Pabstthum in seiner Absolutheit diese Wirkung gehabt, das liegt am Tage. — Es ist hier eine Ausartung des Katholicismus, die ihre Wurzel nur darin haben kann, daß die Kirche das Sündige und Irrthümliche, welches ihr stets anhaftet, weil in ihr der h. Geist mit der sündigen Menschheit sich vereinigt hat, und welches nur nach einem langen Läuterungsprozeß im Zustand der Vollendung ausgeschieden seyn wird, ignorirt oder vergißt, daß sie in Bezug auf Heiligkeit und Irrthumslosigkeit sich Christo gleichsetzt, daß sie also die Natur fromm und heilig macht — das pelagianische Element, das dem falschen Katholicismus stets einwohnt und das zu seiner wahren Consequenz die Menschenvergötterung hat. Dies stellt sich denn auch dar in der Menschenverehrung, in dem die Anbetung und Anrufung Christi zurückdrängenden Heiligen- und Marien-Cultus, in welchem unter christlicher Form Heidnischartiges wieder eingeführt worden ist, und zwar so, daß zuletzt Maria an Christi Stelle gesetzt wird als die eigentliche Mittlerin, mit Aufhebung der Gottmenschheit als der stetig vermittelnden Macht**); ja gewissermaßen über ihn, als seiner mächtig, ihn bestimmend, als Mutter das Kind; endlich als Gottesmutter in die Absolutheit erhoben, indem sie nicht mehr als von seiner Erlösungswirksamkeit abhängig, als in Kraft der auch rückwärts wirkenden, oder auf alles Menschliche aller Zeiten und Orte sich schlechthin erstreckenden Versühnungs- und Heiligungsmacht gereinigt und zum reinen Empfangen des heiligen Gottes-Sohnes befähigt, sondern als ursprünglich, in ihrem ersten Werden selbst rein, von der allgemeinen Beflecktheit der menschlichen Natur schlechthin frei, also auch darin dem Gottmenschen gleich-, ja insofern, als seine reine Empfängniß von der ihrigen abhängig gedacht wird, über ihn gesetzt ist. Die Voraussetzung der unbefleckten (passiven) Empfängniß der Maria, zum kirchlichen Dogma erhoben, ist die Culmination der Ausartung des Katholicismus*); man möchte sagen: ein würdiges Produkt des Jesuitismus, der von Jesu den Namen tragend, ihn in der That verläugnet und zu verdrängen strebt, und ein sprechendes Symbol jener Abirrung, welche dem Priesterthum der Kirche die Macht zuschreibt, „den Herrgott zu machen," und insofern es über Christum setzt, obgleich dies im Namen Christi und mit seinem Worte geschieht, welches aber auch hier nur als Mittel der „heiligen Magie" sich darstellt, als eine Art Zauberformel. Dieser Christus, den die Kirche durch ihre Diener producirt, dieser gemachte Herrgott, ist nun das Höchste, seine Darbringung oder Opferung schließt die vollkommenste Heilsenergie in sich, sein Fest ist das Fest aller Feste der Kirche, der ausgezeichnete Höhepunkt derselben.

Dieses afterkatholische Wesen, welches sonach in der Zurücksetzung Christi hinter die Kirche, oder in dem Hervortreten derselben als der gegenwärtigen Heilsmacht vor die der Vergangenheit angehörige erlösende Gotteserscheinung sich darstellt, macht aber auch 2) darin sich geltend, daß das Ganze in abstrakter Weise gefaßt wird, mit Absehen von den einzelnen persönlichen Gliedern, oder mit Zurückdrängung derselben und ihrer Berechtigung. Das Ganze oder Allgemeine soll Alles gelten und Alles machen (thun,

---

*) Nicht in ausdrücklicher Lehrbestimmung oder durch eine Veränderung der dieselbe bezeugenden Symbole; aber in der kirchlichen Praxis, indem Christus eben der Herrgott heißt und als der angesehen wird, der durch Maria versöhnt, gnädig gestimmt werden muß.

**) Schon in der Art, wie Duns Scotus, im Gegensatz gegen den diese Annahme auf treffende Weise bekämpfenden Thomas von Aquino, die Annehmlichkeit derselben begründet, weil sie zu höherer Ehre der h. Jungfrau gereiche, leuchtet der ganze pseudokatholische Sinn hervor.

wirken). Dieses Ganze aber ist die Kirche als Anstalt oder in ihren objektiven Institutionen, hauptsächlich den Sakramenten und deren Trägern, den Priestern. Das Priesterthum oder die Priesterschaft ist die eigentliche Kirche, die Substanz der Kirche. Ihr allein kommt Aktivität zu; sie ist die ausschließliche Vermittlerin alles Heils durch die von ihr verwalteten sakramentlichen Handlungen. Diese in ihrer Objektivität sind das Heilschaffende, sie wirken ex opere operato. Wer in der Gemeinschaft der Kirche ist, erfährt diese Wirkung, wie es auch mit der subjektiven Empfänglichkeit sich verhalte. Nicht deren positives Vorhandenseyn in einem höheren oder niederen Grade bedingt die Gnadenmittheilung. Wenn nur nicht eine unbereute und ungebeichtete, kirchlich nicht absolvirte Todsünde als Riegel sich vorschiebt, so findet eine Mittheilung übernatürlicher Heilskräfte und Segnungen statt. — Während aber so im Verhältniß zur Priesterschaft als der Repräsentation der das Heil darreichenden Kirche die Persönlichkeit der empfangenden Glieder in die Passivität zurücktritt, so wird sie dagegen im Verhältniß zur göttlichen Gnade selbst in einer Weise zur Aktivität erhoben, daß die Reinheit der Gnade selbst dadurch aufgehoben wird, indem sich die Vorstellung der Verdienstlichkeit einmischt, welche der in göttlicher Wirkung begründeten Angemessenheit des Verhaltens und der Person zur empfangenen Gnade („der Gnade würdig wandeln“) und zu dem durch sie vorgesteckten Ziele (Kol. 1, 12.) ein der Gesetzlichkeit und Aeußerlichkeit des ganzen Standpunkts entsprechendes Lohnverhältniß substituirt, oder an die Stelle des Kindes, das in Christo von Gott geliebt ist und diese göttliche Liebe zur bestimmenden Macht seines Lebens werden läßt, und also, indem Christus in ihm lebt und dadurch seine Gottgefälligkeit auch subjektiv sich mehr und mehr verwirklicht, endlich zur vollen Gemeinschaft der göttlichen Liebe und ihrer Güter geeignet wird, den Knecht setzt, der durch Erfüllung seiner Schuldigkeit je nach dem Maß derselben ein geringeres oder höheres Wohlergehen sich erwirbt, Alles in Kraft dessen, was die Kirche ihm gegeben hat und fortwährend gibt, in Kraft ihrer sakramentlichen Mittheilungen, von der Taufe an durch Firmung, Absolution, Kommunion bis zur letzten Oelung. — Der so von ihr zum Verdienen Ausgerüstete bleibt aber immer in ihrer Gewalt, in völliger Abhängigkeit von ihr; denn immer wieder kommen auch Verfehlungen vor, die sie zu sühnen und zu vergeben hat. Und wenn auch die verdammende, von der Seligkeit ausschließende Schuld aufgehoben und der Zugang zur Seligkeit wieder eröffnet ist, so bleiben noch zeitliche Strafen zurück, womit der Absolvirte der Kirche als der von ihm beleidigten genugzuthun hat. Und damit wird er nicht fertig; ja es geht ihm dies auch in's jenseitige Leben nach, welches dadurch ein Zustand peinlicher Büßung wird. Da ist es denn allein die Kirche, welche helfen kann. Sie hat außer dem Opfer der Messe, welches sich auch hierauf mit seiner Wirksamkeit erstreckt, einen Schatz von Verdiensten, der allen diesen Strafen, so viel ihrer seyn mögen, das Gleichgewicht hält, ja sie übersteigt: außer den Verdiensten Christi die der Mutter Gottes und aller Heiligen, welche einestheils mehr gelitten, als ihre Sünden erforderten (Märtyrer); anderntheils mehr als ihre Schuldigkeit gethan, welche nicht nur das Gebotene vollbracht, sondern auch dem, was Gott nur gerathen und so dem freien Willen anheimgegeben hat (consilia evangelica), sich unterzogen haben. Das sind aber solche Handlungen, welche die Kirche zu dem gestempelt hat, was sie nun gelten sollen: theils Handlungen, welche in Wahrheit unter gewissen Umständen und Verhältnissen als etwas, was Gott vom Menschen fordert, was er also Gott schuldig ist, als pflichtmäßiges Verhalten sich darstellen, wie die Enthaltung vom Ehestand oder vom geschlechtlichen Umgang in der Ehe (Keuschheit), oder die völlige Entäußerung des Eigenthums (Armuth); theils aber auch Handlungen, in welchen kirchlichen Autoritäten dieselbe Unterordnung oder Unterwerfung geleistet wird, wie sie der schlechthin göttlichen Autorität und nur ihr gebührt, — Akte unbedingten Gehorsams in Bezug auf nicht göttlich geordnete, sondern aus menschlichem Wollen und Gutmeinen hervorgegangene Institutionen, wie das Mönchthum mit seinen Gelübden und Satzungen. Ein solches Verhalten also soll ein über die Pflicht gegen Gott hinausgehendes

Thun seyn, wodurch der Mensch sich mehr verdienen könne, als er zu seiner eigenen Seligkeit bedürfe, so daß ein Ueberschuß von Verdiensten sich ergebe, welcher andern, dessen Bedürftigen, zu gute komme zur Ausgleichung ihrer Mängel und zu ihrer Erledigung von den Strafen dieser und jener Welt. Ueber diesen Schatz der Kirche hat nun mit absoluter Vollmacht zu verfügen ihr sichtbares Oberhaupt, der Pabst, so daß derselbe nicht nur insofern, als er die Spitze der Priesterschaft ist, ja derjenige, von welchem alle Befähigung zu priesterlichen Funktionen, also die Fülle aller kirchlichen Gnaden ausgeht, sondern auch insofern, als er mit solcher Vollmacht über diesen unerschöpflichen Schatz zu verfügen hat, als derjenige dasteht, in dessen Gemeinschaft und durch dessen Willen allein die Menschen zur Seligkeit gelangen und von allen Hemmungen derselben befreit werden können. — So drängt sich dem ausgearteten Katholicismus, welcher in Bezug auf die Heilserlangung die gemeinen Kirchenglieder (Laien) gleichsam zu unpersönlichen Anhängseln des die eigentliche Kirche konstituirenden Klerus herabgesetzt hat und so alle Einzelpersönlichkeit in der Strömung des Ganzen so gut wie untergehen läßt, die Persönlichkeit doch wieder auf. Alle kirchliche Herrlichkeit, Wahrheit, Heiligkeit concentrirt sich ihm in einer zur Absolutheit potenzirten Person: was diese für wahr erklärt, muß gelten; was diese gebietet, muß geschehen; was diese schenkt, macht selig; in ihren Abläßen, in ihren Jubeljahren ergießen sich immer neue reiche Gnadenströme, und ihr Wohlgefallen bestimmt Zeit, Maß und Bedingungen der Theilnahme daran. — Das Absehen von der wahren Geltung der Persönlichkeit, als der freien Trägerin des christlichen Lebens, als des mit dem kirchlichen Ganzen in freier Wechselwirkung stehenden, in der Kraft des kirchlich vermittelten Lebens sich aus sich selbst bestimmenden Gliedes, und das Zurücksetzen Christi als des schlechthin gegenwärtigen, in den kirchlich geordneten Gnadenmitteln durch seinen darin waltenden Geist sich stets den Einzelnen wie dem Ganzen mittheilenden lebendigen Hauptes — dieses Absehen und Zurücksetzen schlägt in eine falsche überspannte Geltung der Persönlichkeit um, nämlich 1) in eine Art Vergötterung des zwar durch eine geschichtliche (relative) Nothwendigkeit an die Spitze des Priesterthums (der Hierarchie) gekommenen, aber nur durch eine ungeheure Usurpation die absolute Gewalt über alles Geistliche und Weltliche, über das Diesseits und Jenseits sich vindicirenden, und über Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit nach Gutbefinden verfügenden Pabstes; 2) in eine widerchristliche Erhebung der einzelnen Priester als solcher, von deren Intention die Wirksamkeit der Gnadenmittel abhängig seyn soll, und die durch ein Wort, das sie aussprechen, den Leib Christi, den im Sakrament gegenwärtigen Herrgott zu produciren vermögen, die durch das Opfer, das sie darbringen, eine reiche Gnadenfülle verschaffen, durch die Absolution, die sie ertheilen oder versagen, den Himmel auf- oder zuschließen. Und wie da Personen, welche in der Wirklichkeit nicht selten aller höhern Persönlichkeit, alles wahren, religiös-sittlichen Werthes ermangeln, die höchste religiöse Geltung zugeschrieben wird; so wird das Ganze zuletzt zu einem schlechten persönlichen Handel. Die höchsten priesterlichen Handlungen werden zu einer Erwerbsquelle für die Priester (Seelenmessen), und die Ausübung der höchsten Vollmacht des Pabstes, sein Verfügen über den Schatz der Kirche, darin die Herrlichkeit derselben als einer Gemeinschaft der Liebe sich ausprägen soll, wird zu einem Mittel irdischen Erwerbs für ihn und seine Ober- und Unterpächter des Ablasses. — Daß zunächst gegen diese Spitze der Ausartung die Gegenwirkung des die wahre Geltung der Persönlichkeit wiederherstellenden evangelischen Protestantismus sich kehrte, ist gewiß ein höchst bedeutsamer Vorgang; und es konnte nicht anders seyn, als daß von hier aus das ganze Gebäude dieses verunstalteten Katholicismus der Kritik, dem Gericht des in der Kirche Christi waltenden Geistes der Wahrheit und der Freiheit anheimfiel.

Wie aber aus der ersten Abirrung die zweite entsprungen ist: aus der Zurückdrängung derjenigen Persönlichkeit, von welcher alles Leben der Kirche als ein in Persönlichkeit ausgehendes herkommt, die Zurücksetzung der einzelnen Glieder als freier Persön-

lichkeiten, so wurde auch die zweite Abirrung die Quelle weiterer Ausartung; und hiermit kommen wir auf die dritte Art des Mißverhaltens, wodurch der Katholicismus je mehr und mehr ausarten mußte, das Sichgenügenlassen an dem Daseyenden. Fassen wir hierbei die verschiedenen Momente des Begriffs des Katholicismus in's Auge. Vor Allem das extensive. Der Trieb nach Ausbreitung bleibt auch unter der Ausartung. Aber weil die Richtung auf Allgemeinheit eine von der Persönlichkeit der Glieder abstrahirende geworden ist, so geht er in's bloß Quantitative und Aeußerliche über, und das Streben nach Ausbreitung des Reiches Gottes über die ganze Menschheit wird zu einem Trachten nach allumfassender Priester- (und Pabstes-) Herrschaft. Man legt es eben nur darauf an, daß große Massen, wie sie auch beschaffen seyn mögen, hereinkommen So war es im römisch-christlichen Reich von Constantin dem Großen an, so in der Bekehrung der germanischen und slavischen Völker, obwohl es auch da an Bethätigung des ächten Missionssinns nicht fehlt. Nachdem aber ein weiter Bereich für jene Herrschaft gewonnen war, so richtete sich das Streben immer mehr auf die innere Befestigung derselben, auf die Verwirklichung ihrer Absolutheit. Der Trieb nach Ausbreitung ruht eine Zeitlang, und nur in den rührigsten Mönchsorden geht er auf neue abgelegene Gebiete aus; sonst mehr nur auf Wiedergewinnung entrissener Gebiete (Bekehrung der Muhamedaner). Als aber neue Regionen sich aufthaten (Entdeckung der neueren Welt), da kam es wieder zu einer massenhaften gewaltsamen Hereinziehung der Völker und Stämme in den Bereich der Kirche. Nachdem aber die sich noch immer katholisch nennende Kirche, eigentlich das päbstliche Reich, durch die Reformation eine große Einbuße erlitten, da arbeitete man, eifrig darauf bedacht, den Schein der Katholicität (Allgemeinheit) irgendwie zu retten, mit neuem Eifer an Massengewinnung, und erlaubte sich, um diesen Zweck in etwa zu erreichen, allerlei Mittel, wie Taufen von Heidenkindern, die man auf irgend eine Weise sich verschaffte, Anbequemung an heidnisches Wesen — das bekannte Verfahren der Jesuitenmissionen in China und anderwärts, welches freilich innerhalb des päbstischen Gebietes selbst eine Reaktion hervorrief, die aber vielmehr aus Ordenseifersucht, als aus reinem Interesse für's Reich Gottes hervorging; so wie die kirchliche Verdammung jenes Verfahrens wohl mehr aus dem Bestreben den guten Schein zu retten und aus der Rücksicht auf den angreifenden Theil (Orden), als aus wahrem Eifer für das Heilige zu erklären ist.

Wenn aber auf solche Weise schon das extensive Moment des Katholicismus, dessen Wahrheit dadurch bedingt ist, daß die Ausbreitung der Kirche auf entgegenkommende, oder durch das Wort und persönliche Einwirkung geweckte Empfänglichkeit, auf einen Anfang innerer Umwandlung und auf freie Einwilligung der Eltern in Betreff der Kinder und Hoffnung christlicher Erziehung gegründet ist, so daß also ein religiös-sittlicher Erfolg, ein Erfolg für's Reich Gottes darin mitgesetzt ist, wenn so schon das extensive Moment eine Verfälschung erfuhr, so mußte um so mehr das intensive Noth leiden. Die erleuchtende und heiligende Macht des Christenthums erwies sich freilich auch in den Zeiten solcher Ausartung, und eine energische Zucht, eine Erziehung zur christlichen Sitte und Bildung, für Recht, Wissenschaft und Kunst geht durch die mittelalterliche Zeit, besonders die erste Hälfte derselben. Aber die gesetzliche Zucht artet in Tyrannei aus, und in eben dieser Periode, vornehmlich in der zweiten Hälfte derselben nimmt die Ausartung einen raschen Fortgang. Die Durchdringung des Lebens mit dem Christenthum wird theils eine mehr scheinbare und äußerlich-objektive Heiligung, theils eine mehr negative Beherrschung. Das Letztere, insofern Entsagung, Absonderung, Lösung von den Verhältnissen des menschlichen Lebens, wobei die feinere oder gröbere Selbstsucht und alles Lasterleben in Geiz, Ehrsucht und Wollust wieder Raum findet, an die Stelle der positiven, die menschlichen Lebensordnungen und Verbindungen veredelnden Heiligung tritt, also z. B. Ehelosigkeit für Keuschheit und Heiligkeit gilt, so daß die Heiligen mehr von ihrer Höhe herabsehen auf die Uebrigen, als umbildend auf sie einwirken. Das Erstere, insofern zwar das ganze Leben mit den Heiligungsmitteln (Sakramenten) umfaßt wird, aber

vielmehr in äußerlicher Objektivität, als so, daß auf die subjektive Erneuerung energisch hingewirkt wird. Die Ehe z. B. ist ein Sakrament, aber nur für die Laien als solche, durch welche für die Kirche neue Glieder erzeugt werden sollen; die vollkommenen Kirchenglieder, die Kleriker und Mönche sollen darüber erhaben seyn. In der Taufe werden die Christenkinder geweiht; aber dieselbe wird vielmehr als die Bedingung der Erlangung der Seligkeit und als die Befähigung zum Empfahen der übrigen Sakramente der Kirche, denn als der Eintritt in die durch christliche Erziehung zu pflegende Gemeinschaft mit Gott behandelt. Und so hat alles vorzugsweise eine äußerlich objektive Haltung, indem das menschliche Leben in seinen Individuen und Ordnungen dadurch vielmehr magisch geweiht wird zum Dienste und zur Verherrlichung der Kirche, als daß eine innerliche Weihung für das Reich Gottes erzielt würde. Die großen Gemeinschaften des Rechts und der Bildung werden in den Dienst der Kirche gezogen und inwiefern sie in gänzlicher Abhängigkeit von ihr sich halten und ihren Zwecken vorbehaltlos dienen, werden sie als geweiht, als unter göttlicher Gnade stehend anerkannt; aber wo es daran fehlt, wo z. B. der Fürst seine Reichsgewalt unabhängig von der Priesterschaft ausüben will, da wird das Fürstenthum (Königthum) als ein durch Volksbelieben gewordenes und wieder auflösbares hingestellt und so das Fundament der Rechtsgemeinschaft erschüttert und umgestoßen. Die Gemeinschaften der Bildung aber werden in so tyrannischer Weise kirchlichen (hierarischen) Zwecken unterworfen, daß natürlicherweise eine Reaktion entsteht, welche zum Theil in völlige Profanirung derselben ausgeht, und durch offene Behauptung zweifacher Wahrheit (philosophischer und theologischer) und durch eine alles untergrabende Frivolität den höchsten Zweck der Bildung verfehlt (Ende des Mittelalters). Man kann in dem Bereiche des entarteten Katholicismus, wie derselbe noch bis auf den heutigen Tag sich darstellt, viel Frömmigkeit, sittlichen Ernst und Eifer in allerlei Liebeswerken gerne anerkennen. Aber theils ist dies eine Wirkung der wahrhaft katholischen Elemente, welche hier noch vorhanden und wirksam sind (des Worts Gottes und was von gesunder Ueberlieferung sich erhalten hat); theils ist es mehr negativer Art (mönchisch), oder gesetzlich, mit dem Wahne der Verdienstlichkeit befleckt; gutentheils aber eine Folge der evangelisch-protestantischen Einflüsse und des durch den Protestantismus geweckten und unterhaltenen Wetteifers; was auch daraus erhellt, daß dieser Katholicismus da, wo er solcher Anregung ermangelt, viel tiefer steht, und in religiöser und sittlicher Beziehung eine große Analogie mit dem Heidenthum darbietet.

Wo es aber mit dem extensiven und intensiven Moment also steht, da kann auch von wahrer **Entwicklung**, von lebendigem Fortschritt nicht die Rede seyn. Es herrscht da der Wahn der Vollkommenheit, der Verwirklichung der Idee des Reichs Gottes, der keinen wahren Fortbildungstrieb aufkommen läßt. Es handelt sich nur darum, das Vorhandene zu erhalten, zu stützen, zu befestigen und zwar die zur Geltung gekommenen Lehrbestimmungen, Ordnungen, Gebräuche, vor allem das hierarchische System, alles Uebrige aber weil und inwiefern es demselben dient. Zu dem Ende kann wohl eine nähere Bestimmung und Festsetzung in der einen und andern Hinsicht stattfinden; aber es ist keine Entwicklung zu höheren Stufen der Aneignung der ursprünglichen Wahrheit und des ursprünglichen Lebens. Vermöge der pelagianisirenden Verkennung des sündig-Menschlichen, was in die Entwicklung des Christenthums sich einmischt, so daß nur die urchristliche Wahrheits- und Lebensgestaltung eine ganz normale und reine ist, fehlt die wahre und aufrichtige Kritik, welche auf Ausscheidung eingeschlichener und eingedrungener Unrichtigkeiten und Irrthümer hinarbeitet, auf daß die reine Gestalt des Christenthums wieder hervortrete und in das Denken und Handeln noch völliger sich einbilde. Solche Kritik, wo sie sich etwa regte, wurde unterdrückt, und lange Zeit hindurch, wie es schien, unwirksam gemacht, bis sie endlich in der Reformation sich Bahn brach. Da wurde dem entarteten Katholicismus ein solcher Spiegel aus dem ursprünglichen lauteren Christenthum entgegengehalten, daß nur arge Verblendung und Verhärtung sich der Kritik entziehen konnte. Die Wirkung war die, daß eine Schein-Reformation vorgenom-

men wurde, welche die auffallendsten Schäden beseitigte oder vielmehr verdeckte, also daß das Ganze dem Hause glich, das wohl gekehret und geschmücket ist, um den Dämon siebenfach verstärkt wieder aufzunehmen. Es konnte auch nicht anders kommen, da die Priesterschaft oder das Pabstthum schon längst den Wahrheitssinn im Blute der Zeugen erstickt hatte, und jetzt denselben noch völliger darin erstickte, und da es schon seit einer Reihe von Jahrhunderten sich gewöhnt hatte, mit Lüge und Trug sich zu befestigen. Durch Täuschungskünste, Urkunden-Erdichtung und -Fälschung hatte man ja längst den Schein hervorzubringen gesucht, als wäre das Pabstthum mit seiner ganzen usurpirten Autorität und Macht eine uranfängliche (urchristliche) göttliche Institution. Und gerade im Widerspruch mit der Regel des Vincentius kam es dahin, daß Vieles verändert wurde, wie durch Hinzuthun von Fremdem, was keineswegs im Ursprünglichen keimweise mitgesetzt, also keine Entfaltung desselben war, so durch Weglassen und Umgestalten; also mutatio nicht profectus. Weil aber das so eingedrungene Fremdartige, weil diese Verbildung zum System der Hierarchie und zur Aufrechthaltung desselben gehörte, so wurde auf's Hartnäckigste daran festgehalten und die reinigende und weiterbildende Reform beharrlich abgestoßen. Die wahre Katholicität ist hier nach zwei Seiten hin verläugnet, indem 1) nicht das Ganze von Anfang an in seiner Wahrheit und Wirksamkeit erfaßt, also zum Ursprünglichen nicht gehörig zurückgegriffen, 2) der profectus über das Vorhandene hinaus gehemmt wurde. Dagegen stellt die evangelische Christenheit, welche 1) die Richtung auf allgemeine Verbreitung durch innerchristliche Evangelisation (unter den nichtevangelischen Parteien der Christenheit), wie durch eine nach außen gehende Mission bethätigt, und die ganze Menschheit auf dem Wege lebendiger Ueberzeugung und wahrhaft christlicher Erziehung zu umfassen strebt; 2) die Durchleuchtung alles Denkens mit der christlichen Wahrheit und die Heiligung aller Lebensverhältnisse und Thätigkeiten durch das Wesen des Christenthums sich zur selbstbewußten Aufgabe macht; und 3) mit ganzem Ernste in's Ursprüngliche zurückgehend und von dem Geiste Christi, wie er dem reinen urkundlichen Gottesworte einwohnt und aus demselben heraus sich wirksam erweist, geleitet, in die ganze Strömung der Tradition eingeht, und was wahre Entwicklung, was Einmischung von Fremdartigem, also Verderbniß ist, unterscheidend, den Gehalt jener sich anzueignen und durch noch völligere Einführung des christlichen Prinzips in's Denken und Handeln fortzubilden sucht, alles, was dazu dient und förderlich ist, in der Gegenwart wahrnehmend und der zukünftigen höheren Vollendung mit kräftiger Thätigkeit sich entgegenstreckend — die also sich haltende evangelische Christenheit stellt in jeder Hinsicht die Wahrheit des Katholicismus in sich dar, und zwar eben dadurch, daß sie den Protestantismus, welcher die in Christo zu befreiende und bei gänzlicher Hingebung an ihn freigewordene Persönlichkeit als die erste und letzte Trägerin des christlichen Lebens, unbeschadet ihrer Abhängigkeit von der Mütterlichkeit der Kirche als Anstalt, als Institution der Darbietung der Gnadenmittel, in wahrhafter Selbständigkeit und freier Wechselwirkung mit dem Ganzen oder Allgemeinen zur Anerkennung bringt; wodurch die katholischen Momente der Verbreitung, der Durchdringung und der Entwicklung erst ihre volle Wahrheit und Wirklichkeit gewinnen.

In dem entarteten Katholicismus dagegen stellt sich die Sache so:

Einerseits sind hier vorhanden die Elemente wahrer Tradition: 1) die h. Schriften der Propheten und Apostel, nur freilich mit der unlautern Beigabe der alttestamentlichen Apokryphen, in welchen gerade irrthümliche Satzungen einen Halt finden, und mit der Substitution der kirchlichen Uebersetzung, der Vulgata, und zwar nicht einmal in einem rein hergestellten Texte, an die Stelle des Grundtextes. 2) die ökumenischen Glaubensbekenntnisse mit den patristischen Erläuterungen und Beweisführungen. Beides jedoch nicht im gehörigen Verhältniß zu einander, indem die Tradition nicht in ihrer Abhängigkeit von der h. Schrift als der fortdauernden Correktion durch den im ursprünglichen Worte waltenden und mittelst desselben die treuen Forscher erleuchtenden und zur Prüfung alles Ueberlieferten befähigenden Geist Christi unterworfen be-

trachtet, sondern als derselben ebenbürtig, sie in Bezug auf ihren Sinn schlechthin normirend angesehen wird. Eine willkührliche Beschränkung des Geistes, der zwar allerdings durch die nachfolgende Entwicklung das Ursprüngliche beleuchtet und näher bestimmt, aber so, daß dieses fortwährend in Geltung und Wirksamkeit bleibt in Bezug auf die etwa nöthige Reinigung und Vervollkommnung dieser Beleuchtungen und nähern Bestimmungen, in welchen menschlich Irrthümliches und Mangelhaftes Platz greifen konnte.

Andererseits aber ist das durch den wahren Katholicismus bekämpfte Häretische oder Heterodoxe und Schismatische auf vielfache Weise in den entarteten wieder eingedrungen. So Ebionitisches in Judaisirung des Christenthums, welches auf die Gesetzesstufe wieder herabgesetzt ist (Nomismus); Gnostisches und Manichäisches, theils in dualistischer Entgegensetzung des Himmlischen und Irdischen, Geistigen und Leiblichen, in der Verkennung der Möglichkeit der Verklärung des letzteren durch das erstere, in dem Bestreben, die vollkommenen Christen, so viel als nur immer möglich, davon zu lösen (Cölibat, Kasteiungen); theils, was damit zusammenhängt, in einer kastenartigen Sonderung der Vollkommenen und Unvollkommenen, der Geistlichen und Weltlichen, welche so weit geht, daß das Mönchsthum durch religio bezeichnet wird; wodurch alle Uebrigen als nicht-religiosi und nur durch Theilnahme am Verdienst der Mönche zu einer Gemeinschaft des höchsten Guts (der Seligkeit) gelangende erscheinen; entsprechend den Klassen-Unterschieden der alten gnostischen und der mittelalterlichen manichäisirenden Sekten. Ferner Montanistisches in der Annahme einer fortgehenden Inspiration, welche mit der apostolischen gleichberechtigt seyn soll, und im Grunde vollkommener als jene, wie denn die Kirche selbst in ihrem dogmatischen, liturgischen, disciplinarischen und hierarchischen Ausbau jene Anfänge übertreffen muß. Sodann Eutychianisches, in dem Verschwindenlassen des Menschlichen in Christo, der als der Herrgott, und daher Maria als die Gottesmutter bezeichnet wird. Endlich Pelagianisches in dem Frommmachen der Natur, oder in der Verkennung der tiefgewurzelten und in alles, auch das kirchliche Thun, Wirken und Leiden sich eindrängenden Verderbniß der menschlichen Natur; woraus die ganze Selbstgenugsamkeit und Selbstverblendung des entarteten Katholicismus sich erklärt. Wenn im Bisherigen das Häretische und Heterodoxe zum Vorschein kommt, so tritt das Schismatische in der höchsten Potenz und in der schlimmsten Weise darin hervor, daß dieser Katholicismus in seiner Kirche sich prinzipiell von aller evangelischen Religionsgemeinschaft und den darin wirkenden, reinigenden und fortbildenden Kräften des Urchristenthums scheidet, als von einem Unreinen, Häretischen und Verkehrten, daß er da, wo die wahre Entwicklung der christlichen Religion ist, nichts als Abfall und gottloses Schisma finden will. — Fassen wir dieses alles zusammen, so können wir den Namen des Katholicismus und der Katholicität nur da mit Recht anwenden, wo ein ernstes und wahrhaftes Streben nach der rechten Allgemeinheit in jeder Beziehung sich findet; die römische Kirche aber ist keineswegs als die katholische schlechthin zu bezeichnen, sondern als die papistische, und nur etwa wegen der noch darin aufbewahrten Elemente der Katholicität als die römisch-katholische. Aehnliches gilt von der griechischen (orientalischen) Kirche in ihren verschiedenen Abtheilungen, in welcher ebenso die Erstarrung des ersten Stadiums der kirchlichen Entwicklung vorliegt, wie in der römischen die Erstarrung des zweiten.

Indem so der Katholicismus in seiner Wahrheit erkannt und von seiner Ausartung unterschieden wird, so stellt er sich dar als eine durch die ganze Geschichte der Kirche sich hindurchziehende Richtung, welcher die des Protestantismus gegenüber steht und zur Seite geht, und zwar so, daß jede von beiden die andere als ihre Ergänzung fordert. So daß man also, genau genommen, nicht von einer katholischen Kirche reden kann, der dieses Prädikat ausschließlich zukäme, sondern von der christlichen Kirche überhaupt sagen muß, sie ist katholisch; wie es ja auch im apostolischen und nicänischen Symbolum lautet: unam ecclesiam, sanctam, catholicam. Faßt man nun die verschiedenen Hauptabtheilungen der christlichen Kirche, welche seit dem 16. Jahrhunderte sich constituirt haben, in's Auge,

so muß man sagen, daß die eine vorwiegend das Gepräge des Katholicismus, die andere die des Protestantismus an sich trage. Aber in dem Maße, als jenes der Fall ist, ja die Ausschließlichkeit dieser Richtung gewollt und angestrebt wird, erweist sich auch der Katholicismus als ein ausgearteter; sowie andererseits der Protestantismus in seiner Einseitigkeit mehr oder weniger der Ausartung verfällt. Das Band beider Richtungen aber ist das Evangelium, und beide schließen sich zur wahren Einheit zusammen im Evangelismus, oder in der Richtung auf die Geltendmachung des ganzen und vollen Zeugnisses Christi und von Christo im kirchlichen Denken und Leben.

Der Begriff des Katholicismus ist in prinzipieller Weise als Gegensatz des Protestantismus erst in neuerer Zeit zu näherer Bestimmung gelangt. Im Zeitalter der Reformation kam zwar schon frühe der Name „Protestanten“ auf; jedoch zunächst in Bezug auf einen bestimmten geschichtlichen Vorgang: die Protestation der evangelischen Stände in Speyer 1529. Die eigentliche Bezeichnung (Selbstbenennung) der der Reformation Beipflichtenden war: Evangelische, dieweil sie das Evangelium in seiner wahren und vollen Bedeutung und Kraft geltend machten und daran festhielten. Dieselben wollten aber eben darum auch als wahrhaft katholisch angesehen seyn, wozu sie ohne Zweifel berechtigt waren, da sie die mit dem Worte Gottes zusammenstimmende Ueberlieferung annahmen und nur Irrthümer und Mißbräuche, deren Widerspruch mit dem Evangelium (Worte Gottes) erwiesen war, als Auswüchse der Ueberlieferung, als fremdartige Zuthaten, die sich angesetzt, ausschieden. So wurde denn auch fortwährend die evangelische Kirche als die wahrhaft katholische betrachtet, und sowohl Martin Chemnitz (Examen concilii Tridentini), als auch Johann Gerhard (Confessio catholica), die Magdeburger Centuriatoren u. a. waren mit gutem Erfolge beflissen, dies auch auf historischem Wege in's Licht zu setzen. Erst im 18. Jahrhundert kam, allerdings vorbereitet durch eine in's falsch-katholische umschlagende und so die Reaktion herausfordernde Erstarrung des ursprünglichen Protestantismus, eine hyper- und afterprotestantische Richtung auf, welche den Protestantismus in einseitigen Subjektivismus aufgehen lassen wollte, dem subjektiven Meinen und Fürwahrhalten, nach dem Maßstab subjektiver Klarheit und Begreiflichkeit, die Entscheidung in Glaubenssachen zuerkannte, und mit offenbarer Feindseligkeit aller Tradition und objektiven Autorität entgegentrat; was aber dazu führen sollte, daß in den Inhalt der christlichen Offenbarung tiefer eingegangen, und ihre wahrhafte Bedeutung für die Menschheit: daß in ihr die wahre Verwirklichung der Idee der Menschheit, demnach die Divinität mit der wahren Humanität eins ist, erkannt wurde. —

Mit dem neuen Aufleben der theologischen Wissenschaft ist auch die wahre Bedeutung jenes großen Gegensatzes innerhalb des Christenthums immer klarer in's Licht getreten. Schon 1809 hat Marheineke in „Nathanaels Briefen über das wahre Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus“ (in Daub und Creuzer Studien B. V. H. 1.) einen Standpunkt gesucht, von wo aus das innere Verhältniß dieser Gegensätze einleuchte, und man ihr beiderseitiges Leben aus dem gemeinsamen Quell einer höheren Einheit ausfließen sehe, und so wenigstens einen Anstoß gegeben, wenn auch keine genügende Lösung des Systems (vgl. auch Ebendas. IV. 2. und Marheineke's System des Katholicismus B. 2. vom wahren Begriff der Tradition im katholischen Lehrbegriff). — Vor allem hat aber Schleiermacher in scharfer Formulirung den Gegensatz fixirt (Glaubenslehre I. 145.). Zunächst freilich in Bezug auf den empirischen Bestand desselben, nämlich so: daß der Protestantismus das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig mache von seinem Verhältniß zu Christo, der Katholicismus dagegen sein Verhältniß zu Christo von seinem Verhältniß zur Kirche. — Schleiermacher tritt aber selbst einem einseitigen Protestantismus entgegen mit der wahrhaft katholischen Bestimmung, daß die christliche Frömmigkeit in keinem Einzelnen unabhängig für sich selbst entstehe, sondern nur aus der Gemeinschaft und in ihr (I. 150.). — An Irenäus sich anschließend hat Twesten den Gegensatz bestimmt in jener bekannten Formel: ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei (Katholicismus), et ubi spiritus Dei, ibi ecclesia (Protestantismus). Zu weiterer Verhandlung kam

die Frage in der durch Möhlers Symbolik angeregten Controverse. Dieser fromme und geistvolle Theologe hatte zuerst, von Schleiermacherschen Anschauungen erfüllt, in seiner vortrefflichen Schrift: »die Einheit in der Kirche« oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, 1825, den idealen (wahren) Katholicismus mit inniger Begeisterung dargestellt, jedoch nicht ohne Einmischung pseudokatholischen Irrthums. Die Tradition ist ihm eine lebendige Strömung, die Einheit eine wachsende Concentration der sich in der Kirche ergießenden göttlichen Liebe, indem zuerst im Bischof die Liebe der (einzelnen) Gemeinde sich zusammenfaßte, sodann die der weiteren Kreise im Metropolitan und im Patriarchen, bis endlich der Culminationspunkt der Einheit erreicht wurde im Pabstthum, dessen strenggesetzliches Regiment in der ersten Hälfte des Mittelalters eine geschichtliche Nothwendigkeit hatte, eine für dieses Völkergebiet nothwendige Zucht war, unter welcher auch die herrlichste Blüthe der Bildung in Wissenschaft und Kunst zu Tage kam. Nun aber, da es an der Zeit war, die Zügel nachzulassen und Freiheit zu gewähren, begriff die päbstliche Hierarchie solches nicht, sondern stellte die geschichtliche Nothwendigkeit als eine absolute hin und ging in Tyrannei über, alle, auch die bestberechtigten Reformationsbestrebungen zurückdrängend, so daß endlich die Reformation außerhalb, anstatt innerhalb der Kirche erfolgen mußte. — So war Möhler auf dem Wege, die evangelische Reformation zu verstehen. Aber die Befangenheit in angeerbtem Irrthum, die Meinung, daß diese empirische römische Kirche die ausschließlich katholische sey, ließ ihn nicht dazu kommen; und schon in seiner Construktion lag der Keim des pseudokatholischen Irrthums: in der Gleichsetzung der kirchlichen Entwicklung und der Menschwerdung des Herrn — eine verhängnißvolle, im Grunde pantheistische Annahme, zu der die pseudoprotestantische pantheistische Construktion des Christenthums, wie sie in Dr. Strauß hervorgetreten, nur das Gegenstück war. Der wahre Begriff der Persönlichkeit wird nicht erkannt; es ist nur von Gattung und Individuen die Rede und von Anmaßung der Allgemeinheit auf Seiten der Individuen. Der pseudokatholische Irrthum trat vollends bestimmt hervor in der »Symbolik«, mit großer Verkennung der evangelischen Kirche und ihres Ursprungs, welcher aus subjektiver Ueberspannung und geistlichem Hochmuth (Luthers) abgeleitet wird, obwohl der noch immer von evangelischen Gedanken angeregte Symboliker zuletzt ein Zugeständniß macht, womit er seinen ganzen Pseudokatholicismus über den Haufen wirft: daß die lebendigen Christen die eigentlichen Träger der Kirche seyen. — Der Kampf, welcher nun über die Symbolik sich entspann, führte auch zu weiteren Erörterungen über den Begriff des Katholicismus. So hebt Marheineke (Berl. Jahrb. 1833, 2.) in dieser Beziehung hervor den Unterschied der Gemeinde Gottes oder Christi auf Erden von den Bekennern einer bestimmten äußerlichen Kirchenverfassung, was eben der Unterschied sey zwischen der katholischen und römischen Kirche; und bemerkt, daß die evangelische Kirche zur Zeit der Reformation mit der allgemeinen christlichen Kirche keinen Streit gehabt, auch nie mit ihr in Widerspruch gewesen, sondern allein mit der römischen und deren sektirerischem Prinzip, welches sich unter dem Namen und Schein der katholischen Kirche erhoben und als papistische Glaubens- und Gewissenstyrannei geltend gemacht hatte; ferner, daß mit der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo die Gewißheit gegeben sey, daß er seinem Leibe, der Kirche, ewig gegenwärtig sey, daß sie aber sein Leib sey nur durch seinen Geist daß dieser die Erhaltung der Kirche sey, daß er nächst der Schrift (dem Kanon) auch lebendig und mündlich sich überliefere (Tradition), daß er untrüglich sey in Auslegung der Schrift und Bestimmung der Glaubenswahrheit, ja selbst, daß auch die Kirche durch ihn untrüglich sey, und es durch ihn nie dahin kommen könne, daß die christliche Wahrheit ihr jemals gänzlich wieder abhanden komme, daß er aber nimmermehr an diesen oder jenen Menschen oder Verein gebunden sey, oder ihrer bedürfe, daß in der römischen Kirche die wahre Wirklichkeit, welche die Geistigkeit und Vernünftigkeit sey*), mit der

*) Ein Satz aus dem Hegelschen System, dessen Erläuterung, Vertheidigung oder Bestreitung aber nicht dieses Orts ist.

erscheinenden Wirklichkeit verwechselt werde, welche doch noch Prüfung erst und Untersuchung nöthig mache, ob sie nicht vielleicht eine falsche und erlogene sey. — Dr. Nitzsch aber in seiner protestantischen Beantwortung der Möhler'schen Symbolik schließt sich an die Definitionen von Schleiermacher und Twesten in der Weise an, daß er dafür hält, nur in solcher Weise werde die Entstehung des Gegensatzes in seiner Möglichkeit, ja in seiner Nothwendigkeit eingesehen, und erst aus dieser Ansicht könne sich eine richtige und würdige Beurtheilung der wirklichen Ausbildung der entgegenstehenden Glieder ergeben. In seinen „protestantischen Thesen", dem Anhang zu jener Schrift, gibt derselbe tiefgreifende Winke über wahren und und falschen Katholicismus, besonders Th. 1—39., und spricht unter anderem den Satz aus, von dem unsere ganze Exposition ausgeht: „die wahre Kirche muß die katholische Richtung mit der protestantischen vereinigen." und: „Vermöge des unauflöslichen Verhältnisses der Kirche zur h. Schrift geht allezeit die wahre protestantische Richtung in die katholische, die wahre katholische in die protestantische über." (Thes. 21, 22.). — Dr. Baur „in der Schrift:" der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus 2. Ausg. 1836. S. 541 ff. besonders S. 615 ff. führt den in Rede stehenden Gegensatz zurück auf den der Idee und Erscheinung, näher des Zusammenfallenlassens beider und des Auseinanderhaltens beider, und zeigt mit gewohntem Scharfsinn, wie eine Annäherung beider zu einander möglich sey und wodurch sie verhindert werde (durch Binden der Tradition an den Episkopat). Nachdem hierauf Dr. Rothe in seinen „Anfängen der christlichen Kirche und ihrer Verfassung" in seiner Weise auch die Katholicität der Kirche als ihre Allgemeinheit und Einheit in Betracht gezogen; so war es Dr. Petersen, welcher in seinem gediegenen Werke über die Idee der christlichen Kirche, dessen gründliches Studium manche Unklarheit und Unsicherheit in diesen Fragen längst beseitigt haben würde, besonders im dritten Buche der Lehre von der Kirche 1846, welches von der Entwicklung der Kirche handelt, den Begriff des Katholicismus und seinen Gegensatz zum Protestantismus auf eine wahrhaft wissenschaftliche Weise, auf der Basis der gründlichsten Untersuchung über das Wesen und die Organisation der Kirche (im ersten und zweiten Buch der Lehre von der Kirche) in's Licht setzt. Zunächst im ersten Abschnitt, der das Entwicklungsprinzip der Kirche darlegt: „die christliche Religion als der göttlich-menschliche Geist, der die Kirche inwohnend bewegt, und der unmittelbar erscheint als das sich fort und fort erzeugende Leben der Kirche (Kap. 1.), welches nun den Gegensatz in sich bildet, der sich historisch als Katholicismus und Protestantismus fixirt hat, indem es gleichmäßig einmal als das kirchliche Leben der Gesammtheit das Leben des Einzelnen, dann als das kirchliche Leben des Einzelnen das der Gesammtheit bedingt (Kap. 2); aus welchen beiden wesentlichen Seiten es sich aber im Evangelismus durch die volle Geistesthat der christlichen Religion als das eine Entwicklungsprinzip energisch zusammenfaßt, worin seine Wirksamkeit sich als wahrhafte Regeneration beweist". (Kap. 3.) Wenn schon hier neben dem Karakter des wahren Katholicismus, der als lebendige und belebende Tradition sich wirksam erzeigt, auch die Ausartung des Katholicismus beschrieben wird, welche darin besteht, daß das kirchliche Leben der Gesammtheit das des Einzelnen schlechthin beherrschen will, worauf dann die organische Tradition zur mechanischen Satzung wird: so wird beides noch weiter und heller beleuchtet in der Darstellung der Entwicklungsstadien der Kirche (zweiter Abschnitt); des theokratischen (Kap. 1.) und des hierarchischen (Kap. 2.). — Außer den bisher genannten Schriften kommen für das Verständniß des Wesens des Katholicismus, sowohl des wahren, als des falschen, noch in Betracht die geistvollen Vorlesungen von Dr. H. Thiersch über Katholicismus und Protestantismus (1846). — Vgl. auch die Rec. in den Theol. Stud. und Krit. 1849, 1.), ferner die drei Predigten „wider Rom" von Dr. Kliefoth, und eine Reihe von Aufsätzen in den Gelzerschen Monatsblättern, Dr. Niedner's Kirchengesch. an den betreffenden Stellen u. a.

Richten wir schließlich einen Blick in die Gegenwart und ihre Bewegungen: so ist einerseits auf dem Gebiete des römischen Kirchenthums der wahre Katholicismus zwar nicht unterge-

gangen oder auf Null gebracht, aber der Afterkatholicismus ist oben auf, ist das offenbar herrschende und jede ihm entgegenwirkende Regung zurückdrängende; in dem Bereiche der evangelischen Christenheit aber ist das Bewußtseyn der Katholicität und die Richtung darauf je mehr und mehr eine Macht geworden; so zwar, daß hier afterprotestantischen Tendenzen gegenüber auch afterkatholische sich energisch erheben, aber die gesunde Einsicht und das gesunde Streben, welches in der Macht des vollen Evangeliums beide Richtungen (die katholische und die protestantische) zu vereinigen sucht, vielmehr im Zunehmen ist, als im Abnehmen. Die krankhaften Tendenzen finden ihre kräftige Gegenwirkung und können sich nicht als das in der evangelischen Kirche Geltende behaupten. Dies gilt insbesondere von dem Bereich der germanisch-evangelischen Christenheit, welcher auch in der evangelisch-lutherischen Christenheit dasjenige Gebiet aufzuweisen hat, in welchem beide Richtungen mehr als sonst irgendwo vereinigt sind; obwohl der lutherische Confessionalismus dieser Tage gar sehr in Gefahr ist, einem falschen Katholicismus zu verfallen, und den Extremen desselben der Uebergang zum römischen Wesen fast eben so nahe liegt, als dem Puseyismus in der englisch-bischöflichen Kirche; welche freilich selbst in ihrer Lehre von der bischöflichen Succession ein falsch-katholisches Element hat, wodurch die Einen der Consequenz des falschen Katholicismus in Rom, die andern, um solcher zu entgehen, dem Afterprotestantismus der einseitigen Subjektivität in verschiedenen Weisen und Stufen zugetrieben werden.

Die Wahrheit aber wird zuletzt siegen, und Christus wird in der Vollendung seines Werks das in voller lebendiger Einheit zusammenfassen, was wir jetzt noch in gegensätzlichen Bewegungen kämpfen und schwanken sehen. Kling.

Anhang. Um den gegenwärtigen Bestand der katholischen, d. h. der römisch-katholischen Kirche kennen zu lernen, vgl. man den gothaischen Hofkalender von 1855 und 1857. Wiggers Statistik der christlichen Kirche und Hoeninghaus der gegenwärtige Bestand der römisch-katholischen Kirche auf dem ganzen Erdboden. Aschaffenburg 1836; ferner the metropolitan Catholic almanac for 1852. Baltimore; endlich den römischen Almanach unt. dem Titel: Notizie per l'anno 1857. Roma 1857. Die Redaktion.

Katholikos, Ehrenname der armenischen Patriarchen, s. Armenische Kirche Bd. I. S. 504.

Katholische Briefe heißen bekanntlich in unserem neutestamentlichen Kanon die drei Briefe Johannis, die beiden Petri, die Briefe Jakobi und Judä. Was die einzelnen Briefe betrifft, so sind diejenigen Johannis, Jakobi und Judä bereits unter den betreffenden Namen behandelt worden; die Briefe Petri werden in dem diesem Apostel gewidmeten Artikel ihren Ort finden. Es kann sich also hier nur um die Entstehung der Benennung katholisch handeln. Es sind darüber verschiedene Erklärungen aufgestellt worden. 1) Man gab dem Worte katholisch, sofern es auf unsere Briefe angewendet wurde, einen besondern Ursprung. Die Vermuthung des Paräus in den Prolegomenen zum Commentar zu dem Briefe Jakobi, die Benennung *καθολικος* sey zufälligen Ursprunges, verdient in dieser Ausdehnung wohl durchaus keine Berücksichtigung. Mehr Schein für sich hat die Erklärung von Pott und Hug, *επιστολαι καθολικαι* sey soviel als *αἱ λοιπαι επιστολαι καθολου;* wobei sie sich auf Clemens v. Alex., Strom. IV. 15. §. 99., berufen, und daraus schließen, der Ausdruck solle alle nicht paulinischen Briefe bezeichnen. Allein in jener Stelle des Clemens steht nichts Anderes, als daß das Schreiben der Apostel, Apostelgesch. 15, 23—30., ein katholisches sey; Clemens nennt nämlich *την επιστολην την καθολικην των αποστολων ἁπαντων.* Eichhorn schließt aus derselben Stelle des Clemens, die katholischen Briefe seyen solche, welche von allen Aposteln gemeinsam seyen abgefaßt worden. Allein abgesehen davon, daß unsere katholischen Briefe gewiß nicht von allen Aposteln sind abgefaßt worden, so hat auch in jener Stelle des Clemens das Wort katholisch auch nicht diese Bedeutung; denn sonst hätte er nicht tautologisch *επιστ. καθολ. παντων των απ.* geschrieben. 2) Man leitete die Benennung von der inneren Beschaffenheit der Briefe ab. Einige

Gelehrte haben die Ansicht aufgestellt, es seyen Briefe, welche die katholische Lehre enthielten, so Salmeron, Cornelius a Lapide. Es läßt sich zwar nicht mit Sicherheit behaupten, daß der dogmatische Begriff der Katholicität noch gar nicht vorhanden war zu der Zeit, als man anfing, unsere katholischen Briefe so zu nennen; wenn also dieser Grund dagegen nicht geltend gemacht werden kann, so ist um so gültiger ein anderer Grund, daß man nämlich durchaus nicht begreifen kann, wie es gekommen, daß unsere katholischen Briefe im Unterschiede von den paulinischen den Namen erhalten haben, als ob man damit hätte andeuten wollen, daß diese letzteren in geringerem Grade als Zeugnisse für die katholische Wahrheit anzusehen seyen. Augusti versteht darunter in der Lehre übereinstimmende Schriften; dagegen spricht sowohl der Sinn des Wortes katholisch als der Inhalt der Briefe selbst. Andere haben vermuthet, katholisch habe hier die Bedeutung des Aechten, allgemein Anerkannten, Geltenden. Guericke beruft sich, um diese Bedeutung bei Eusebius zu erweisen, auf die Stelle der K.G. II. 23., mit Unrecht. Eusebius sagt daselbst, die Epistel Jakobi sey die erste der sogenannten katholischen Episteln, und setzt hinzu: *ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται μέν· οὔ πόλλοι γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα,* die auch eine der sieben katholischen Episteln sey; — wenn er nun mit den Worten schließt: *ὁμως δε ισμεν και ταυτας μετα των λοιπων εν πλειστaις δεδημοσιευμενας εκκλησιαις,* so ist doch daraus der Schluß gewiß nicht zu ziehen, daß katholisch soviel als allgemein anerkannt galt. Dies erhellt auch daraus, daß Origenes den Brief des Barnabas c. Celsum I. 63. einen katholischen nennt, der schon damals nicht allgemein anerkannt war. 3) Mehr Licht erhalten wir über die Entstehung der Benennung, wenn wir auf die eigentliche Bestimmung der Briefe unser Augenmerk richten. Das Beiwort katholisch auf Briefe angewendet, kann nicht wohl etwas Anderes bedeuten, als Briefe, die für einen größeren Kreis von Lesern bestimmt sind, im Gegensatz zu Schreiben an einzelne Gemeinden oder Personen; insofern eine Art encyklische Schreiben, wie schon Theodoret, Oecumenius, Grotius, Wettstein u. A. geurtheilt hatten, und wie schon Suidas *καθολικος* und *εγκυκλιος,* auf Briefe angewendet, als synonym anführt. In diesem Sinne heißen seit dem Auftreten der Montanisten der erste Brief des Johannes, der erste Brief Petri und der Brief Judä katholische. Apollonius nämlich bei Euseb. V. 18. erzählt von einem gewissen Themistion, der einen katholischen Brief geschrieben und den Apostel Johannes nachgeahmt habe; somit wurde damals der erste Brief Johannis katholisch genannt. Origenes nennt diesen, so wie den ersten Brief Petri und den Brief Judä katholische Briefe (s. De Wette, Einleitung in's N. T. S. 330) und Clemens l. c. nennt den Brief der Apostel, Apostelgesch. 15, 23 ff., einen katholischen, weil er an einen Cyklus von Gemeinden gerichtet war. So scheint nun diese Benennung für die genannten Briefe gebräuchlich geworden zu seyn. Es war aber ganz natürlich, daß, nachdem einmal der Name für jene beiden Briefe Johannis und Petri Geltung erlangt hatte, man den zweiten und dritten Brief Johannis, als sie anfingen bekannt zu werden, obwohl sie bloß Privatschreiben waren, dazu rechnete, als von demselben Verfasser herrührend; noch leichter erklärt es sich, warum auch der zweite Brief Petri in dieselbe Kategorie gestellt wurde, die zur Zeit Euseb's, nach den genannten Stellen seiner Kirchengeschichte zu urtheilen, allgemein scheint angenommen zu seyn. Die Benennung empfahl sich um so mehr, als man mittelst derselben die betreffenden Briefe von den paulinischen auf bequeme Art unterscheiden konnte; und der Ehrenname katholisch, der zu Euseb's Zeit schon längst einen dogmatischen Karakter angenommen hatte*), trug nun auch das Seinige dazu bei, daß die Zweifel gegen die Aechtheit einiger der genannten Briefe mehr und mehr aufgegeben wurden. — Cassiodor war der erste, der die katholischen Briefe *epistolas canonicas* nannte instit. div. c. 8.; woher diese Benennung stamme, ist nicht

*) Was vielleicht der Grund ist, warum er V. 23. die Briefe des Dionysius v. Korinth als katholische aufführt.

mit Sicherheit auszumitteln. Lücke behauptet in den Stud. u. Krit. 1836, sie seyen so genannt worden, weil sie auf die Gesammtheit der Kirche sich bezogen, da ein antiochenischer Kanon *κανονικας επιστολας* und *επιστολας προς μονους τους γειτονας επισκοπους* unterscheide. So treffend diese Parallele ist, so beweist sie doch nicht, warum gerade im Abendlande die Benennung aufkam und bloß da sich erhielt. Da möchte also der Zufall einigermaßen gewaltet haben. Die allgemeinen exegetischen Werke zu den katholischen Briefen findet man verzeichnet in den Einleitungen in das Neue Testament. Herzog.

Katholische Liga, s. Liga, katholische.

Kautz (*Cucius*), Jakob, Prediger der Reichsstadt Worms, hat sich einen Namen gemacht durch den Versuch, im Jahre 1527 die Denk-Hetzerische Lehrweise in Worms öffentlich einzuführen. Er war geboren in Bockenheim und hatte, noch ein junger Mann, wahrscheinlich in den großen Bewegungsjahren 1524 oder 1525 in Worms einen jener Prädikantenposten erhalten, durch deren Errichtung man hier wie anderswo den evangelischen Eifer des Volks gegenüber der in einer Bischofsstadt doppelt drückenden und hartnäckigen Hierarchie zu beschwichtigen suchte. Katholischerseits wird er beschuldigt, in den Bauernunruhen selbst mitgeholfen zu haben, aus denen die Reichsstadt die übrigens kurzdauernde Frucht davontrug, daß durch einen Maivertrag mit Klerus und Bischof das Besetzungsrecht der vier Pfarrstellen den Pfarrangehörigen überlassen und für Abschaffung der alten „Misbräuche“ die nöthigsten Garantieen gewonnen wurden. In dogmatischer Hinsicht war von Anfang eine gewisse Kluft zwischen Kautz und den älteren evangelischen Predigern; Ulr. Preu und Joh. Freiherr waren Lutheraner und von Luther selbst der Stadt empfohlen, Kautz suchte seine Verbindungen in Straßburg und war mit Capito im Briefwechsel. Von hier kam ihm seit dem Jahre 1526 immer überzeugender die radikalere Gestaltung der Reformation in der Wiedertäuferei entgegen, die von Reublin, Sattler, Cellarius, Hetzer, Denk dort vertreten wurde, und wenn es noch weiterer Impulse brauchte, so lagen sie nicht nur in der Verbindung mit dem Schüler Münzers, Melch. Ringk, deren Anfangspunkt leider nicht mehr zu bestimmen ist, sondern insbesondere in dem großen Bundsgenossen der Wiedertäuferei, in der zu Worms noch so wenig beseitigten klerikalen Hierarchie, die sogar die abgetretenen Rechte nach dem Ende der Bauernangst rasch und gehässig durch einen Vertrag (1526) zurückholte, und während sie selbst durch ihren offenen Kirchenpomp reizte, die evangelische Gemeinde aus ihrer prekären Stellung mit nothdürftigem Kirchenbesitz und nothdürftiger Organisation in Taufe, Nachtmahl, Ehesegnung nicht heraustreten ließ. Als nun noch zu Ende 1526 Denk und im Frühjahr 1527 Hetzer von Straßburg flüchtig den im voraus günstigen Pfälzer Boden betraten, wurde Kautz bald der entschlossenste Anhänger, während die lutherischen Prediger sich abschloßen; nur Ein Kollege, Hilarius, folgte Kautz. Indeß hatte dieser vor dem Volk das unzweifelhafte Uebergewicht: die weitgehendsten Ansichten waren auch hier die populärsten, und überdies war Kautz durch seine anerkannt wunderbar große Rednergabe, die ihn zu einem wahren Götterboten zu machen schien, und durch die große Consequenz der Hartnäckigkeit, mit der er seine Ueberzeugungen verfocht, ein unüberwindlicher Gegner.

Bald genug machte Kautz seine neue Schule praktisch. Er taufte die Kinder, hierin noch fanatischer als Denk und Hetzer, nur noch mit Protestation gegenüber den Eltern; und nachdem man einige Monate das Volk sattsam bearbeitet hatte, versuchte er es „mit seinen Brüdern“, vorzugsweise aber unter den Inspirationen Hetzers, an dem für täuferische Bestrebungen immer so entscheidenden Pfingsttag (9. Juni 1527) durch Anschlag von sieben Artikeln an der Predigerkirche das neue Evangelium vorläufig in der Reichsstadt zur Herrschaft zu führen, während gleichzeitig doch auch schon der junge Landgraf Philipp von Hessen, dem damals erwartungsvoll die Blicke aller Hoffenden unter den Evangelischen Deutschlands sich zuwandten, durch einen Brief Kautzens alarmirt wurde: von allen seinen Predigern habe bis jetzt keiner das Evangelium verkündigt. Die sieben

Artikel zeigen die Denk=Hetzerische Schule, und erinnern zugleich an jene „deutsche Theologie“, die Luther hauptsächlich in Deutschland in Umlauf gebracht hatte und deren stille Ketzereien nun die offenen stützen mußten. Die Thesen machen auf Grund unmittelbarer und unbegrenzter Geisteserfahrungen große Opposition gegen eine Reihe der wichtigsten und nun mit einem Mal werthlosen heilvermittelnden Thatsachen, gegen Wort und Nachtmahl, gegen Christologie und Versöhnungswerk, sowie gegen die der bisherigen Lehre wesentliche Beschränkung der Effekte des heil. Geistes und Christi auf die bestimmte Zahl der Glaubigen, während doch nicht bloß Denk'sche Spekulation, sondern schon die Anerkennung der Allwirksamkeit des heil. Geistes die unbedingte Rettung Aller, und (nach Denk) selbst des Teufels zu fordern schien. Die neue Form Denk=Hetzerischer Täuferei manifestirte sich besonders in der Opposition gegen Christi Person und Werk, die aber doch vorsichtig vorgetragen ist, sowie in der Verwerfung der beschränkten Heilsvollziehung. In kurzem Auszug sind die Artikel folgende: 1) Das äußere Wort ist nicht das rechte, lebenhafte, ewigbleibende Wort Gottes, sondern nur Zeugniß oder Anzeigung des inneren. 2) Nichts Aeußeres, Wort, Zeichen, Sakrament, Verheißung, ist der Kraft, daß es den innern Menschen versöhne, tröste, vergewissere. 3) Kindertaufe ist wider Gottes Lehre durch Christum. 4) Im Nachtmahl ist nicht der wesentliche Leib Christi. 5) Alles, was im ersten Adam untergegangen, wird reichlicher im andern Adam, Christus, aufgehen, ja in Christo werden alle Menschen wieder lebendig oder selig werden. 6) Jesus Christus „von Nazareth“ hat in keinem andern Weg für uns gelitten oder genug gethan, wir stehen denn in seinen Fußstapfen und wandeln den Weg, den er gebahnt, und folgen dem Befehl des Vaters, wie der Sohn; sonst macht man aus Christo einen Abgott. 7) Wie der äußere Anbiß in die verbotene Frucht weder Adam noch seinen Nachkommen geschadet hätte, wo das innere Annehmen ausgeblieben wäre, also ist auch das leibliche Leiden Jesu Christi nicht die wahre Genugthuung und Versöhnung gegen den Vater ohne innerlichen Gehorsam und höchste Lust, dem ewigen Willen zu gehorchen. Die Herausforderung selbst, die vorangeht, ist voll täuferischer schwülstiger Schwärmerei: sintemal die Kinder der Welt sich nicht schämen wollen, obschon sie geschändet sind, sondern je länger je mehr gloriren und die Lügen ihres Vaters des Teufels handhaben, werden wir aus Gottes Kraft beweget, der uns solche Gemeinschaft aus Gnaden geliehen hat, daß wir von unseres Herrn wegen die Lügen strafen und der Wahrheit Zeugniß geben. Aehnlich ist der Schluß: Niemand soll richten, denn der allein, der in aller Menschen Herz redet und zeuget. Das inspirirte Volk sollte entscheiden.

Es war eine ungeheure, ächt täuferische Unvorsichtigkeit, das ohnehin schwer bedrohte Evangelium in diese neue Krise zu werfen. Die Disputation sollte in der Morgenfrühe des 13. Juni seyn; die lutherischen Prediger stellten Gegenthesen. Es ist aber unwahrscheinlich, daß sie überhaupt gehalten worden. Kurfürst Ludwig von der Pfalz, der mächtige Schirmer des Bischofs und der Stifte, bis dahin ein gemäßigter Mittelmann, kam mit der Forderung an den Rath, die Irrlehrer auszutreiben. Von den Straßburger Geistlichen kam, nur zu spät, s. d. 2. Juli, eine öffentliche Warnung an die Erwählten Gottes zu Worms. Mit Rücksicht auf diese Forderungen und die innere Unruhe, die durch Kautzens tumultuirendes Kanzelgebahren noch gesteigert wurde, war der Rath veranlaßt, in Verbindung mit der Mehrheit der Zünfte Ende Juni's oder Anfang Juli's sämmtliche evangelische Prediger zu urlauben und Kautz selbst mit seinen Lehrern aus der Stadt zu entfernen. Man entließ ihn Unruhen fürchtend in der Stille, einige Unruhige sandte man ihm nach. Das Evangelium war verrathen. Die Gegner triumphirten: „der Kautz ist aus dem Nest vertrieben.“ Sie hatten jetzt das Feld, und mühsam erwehrten sich die Evangelischen beim Mangel eines Geistlichen der päbstlichen Taufe und mühsam erhielten sie im August wieder einen evangelischen Prediger, der selbst gegen Klerus und Sektirer gleiche Mühe hatte. Zahlreiche Anhänger der Neuevangelischen, besonders aus dem Landvolk, wurden auf Schloß Alzey eingethürmt, ge=

foltert und hingerichtet. Der Kurfürst war dauernd verbittert und die Reichsstadt selbst gehörte auf den Reichstagen zu Speyer und Augsburg 1529 und 1530 zu den päbstlichen Städten.

Auch Kautzens Rolle war ausgespielt. Er war nun ein flüchtiger, reisender Wiedertäufer mit der vollen Ausrüstung täuferischer Verbitterung. Er kam im Juli nach Augsburg, wo er mit den alten Freunden zusammentraf und viele neue machte, aber kein Bleiben fand, da seit dem September scharf eingeschritten wurde; dann war er mit Wilh. Reublin, der letztlich in Schwaben gewirkt, in Rothenburg an der Tauber, wo Karlstadt noch unvergessen war, und kam mit ihm Anfang 1528 nach Straßburg. Hinter beiden lagen genug traurige und blutige Katastrophen; in der Pfalz, im Hohenbergischen, in Augsburg. Auch war Reublin schon im März 1526 einer Disputation in Straßburg entwichen und Kautz der nächste Freund des aus Straßburg vertriebenen Denk und Hetzer, ja selbst ein Mittelpunkt jener Wormser Wirren, unter denen auch zu Straßburg die täuferische Bewegung sich gesteigert und verschärft hatte. Dennoch fingen sie neu an, und durften sich der wunderlichen reichsstädtischen Toleranz nur um so reichlicher erfreuen, je mehr die Anabaptisten seit dem Sommer 1527 dem Rath und selbst den Geistlichen über den Kopf wuchsen: Capito, der alte Freund Kautzens, war im Frühjahr 1528 von ihnen so gut wie gewonnen, man proklamirte ihn schon als Nachfolger Denks und Hubmeiers und wagte auf Ergebung Bucers zu hoffen. Doch seit Mai oder Juni 1528 riß sich Capito wieder los, und gemeinschaftlich mit ihm hielt Bucer im Juni mit Kautz eine Unterredung, die ihm den Ruf seiner Beredtsamkeit bestätigte, aber auch seine täuferische Pfiffigkeit und Verläumdungskunst enthüllte. Man ließ den Mann, in dem die Wiedertäufer bis nach Basel nach so vielen Verlusten bald eines ihrer Häupter verehrten, trotz einer Warnung des Wormser Raths (Nov. 1528) noch eine Zeitlang gewähren, bis er mit Reublin wegen zügelloser Gassenpredigten Anfang Jan. 1529 verhaftet wurde. Aus dem Gefängniß schrieben sie den 15. Jan. eine Anzeige ihres Glaubens an den Rath; sie nannten die Prediger kunstlose Zimmerleute, welche die Kirche nach 5jährigem Abbrechen nicht aufbauen können in christlicher Ordnung, und erboten sich zur Disputation mit den Predigern. Aber für das Gespräch wollten sie Oeffentlichkeit und wiesen die Prediger ab, als sie in das Gefängniß kamen. Als nun auch die vom Rath befohlenen schriftlichen Verhandlungen resultatlos blieben, wies man sie (wohl im Februar) aus der Stadt. Von seinen späteren Schicksalen ist nichts Genaueres bekannt, außer daß er 1532 in Straßburg wieder Zutritt suchte, aber in Folge der Vorstellungen der Prediger vom Rath abgehalten wurde.

Quellen: Pauli, Gesch. der Stadt Worms S. 333 ff. Keim, L. Hetzer in den Jahrb. f. deutsche Theol. I. 2, 271 ff. Röhrich, Ref. im Elsaß I. 341. II. 76. *Zwinglii* ep. II. 75, 77 sq. 82, 95, 161, 191, 195, 208. Dr. Th. Keim.

Kebsweib, s. Ehe bei den Hebräern.

Keckermann, Bartholomäus, ein hervorragender reformirter Theologe, stammte aus einem angesehenen Hause in Stargard. Sein Vater Georg war nach ehrenvollen Diensten am Hofe Barnims, Herzogs von Pommern, in die Stadt Danzig übergesiedelt, wo er dreißig Jahre als Privatmann lebte an der Seite seines als Pastor angestellten Bruders. Beide waren der reformirten Confession zugethan, für welche der letztere vieles erduldet hat. Bartholomäus, in Danzig geboren, bildete sich unter dem Rector des dortigen Gymnasiums Jakob Fabricius, einem standhaften Verfechter der Orthodoxie wider Anabaptisten, Socinianer und Papisten, wurde dann im 18. Lebensjahr nach Wittenberg geschickt, besuchte auch Leipzig, und fand 1592 mit seinem erwähnten Oheim in Heidelberg einen Zufluchtsort. Dort wurden ihm Lehrerstellen am Pädagogium, dann am Collegium Sapientiae, endlich die ordentliche Professur für hebräische Sprache an der Universität übertragen. Mit vieler Selbstüberwindung, als man ihm eben eine theologische Professur zutheilen wollte, ließ er 1602 vom Danziger Magistrate sich erbitten, das Rectorat am Gymnasium seiner Geburtsstadt anzunehmen. In dieser Stellung arbei=

tete er zur Ausbildung seiner Schüler und für ihre Bedürfnisse einen auf drei Jahre berechneten Curs über das Gesammtgebiet der Philosophie aus, ohne die Theologie bei Seite zu setzen, und opferte dem eifrigen Studium seine Gesundheit. Er starb nur 38 Jahre alt am 25. August 1609. (Adami Vitae Philosophorum.) Seine zahlreichen theologischen und philosophischen Schriften, gesammelt als Opera omnia 1614 in Genf erschienen, wurden sehr geschätzt und umfassen das ganze Gebiet der Philosophie so wie die wichtigsten Fächer der Theologie, namentlich ein Systema Ethices, Politicae, Oeconomicae, Physicae, Astronomiae, Geographiae, Opticae etc., eingeleitet durch propädeutische Praecognita logica und Philosophiae. Viel gebraucht wurde sein Systema theologiae und die Rhetorica ecclesiastica. Ueberall ist Keckermann durch Schärfe und originellen Geist ausgezeichnet. In der Philosophie hatte die Reformation ihr antischolastisches Streben auf zweifachem Wege zu befriedigen gesucht, theils dadurch, daß man mit der Scholastik auch die in ihr verarbeitete Philosophie des Aristoteles verwarf, wie Luther, oder dadurch, daß man die philosophischen Leistungen des Aristoteles, Plato und der Alten überhaupt von den scholastischen Zusätzen und Mißbildungen befreit wieder herstellte, wie Melanchthon und ganz besonders die Genfer. Die erstere Richtung konnte freilich nicht umhin, sich doch wieder nach einer Philosophie umzusehen, und zunächst in der reformirten Kirche benutzten daher Viele die neue Philosophie des an der Pariser Bluthochzeit ermordeten Petrus Ramus; durchschnittlich war die Vorliebe für ramäische Methode denjenigen Theologen eigen, welche der Schärfe des orthodoxen Lehrsystems weniger huldigten, wie z. B. Arminius. Keckermann ist ein entschiedener Verfechter des scharfen Denkens; er zeigte in einer Beurtheilung der ramäischen Philosophie wie wenig dieselbe der aristotelischen ebenbürtig sey, die gereinigt von den scholastischen Entstellungen neben der platonischen immerfort benützt werden müsse. Dabei wollte er Philosophie und christliche Theologie bestimmt auseinander halten, damit nicht wieder das Gemisch der Scholastik zurückkehre. Bemerkenswerth ist die Anwendung dieses Grundsatzes auf die Ethik, welche mit der Politik und Oekonomik auch fernerhin der Philosophie verbleiben müsse als deren praktischer Theil. Der Theologie dürfe die Ethik nicht einverleibt werden, weil der Gegenstand und der Zweck beider ein verschiedener sey; die Theologie befasse sich mit der absoluten namentlich ewigen Glückseligkeit, mit dem spirituellen Gut der Gnade, sie fordere nicht nur gute Sitten, sondern auch Ausübung der Frömmigkeit. Darum sey von der Theologie die Ethik so bestimmt verschieden wie die Politik und Oekonomik, Jurisprudenz u. s. w.; sie handle nur von der ethischen Glückseligkeit, von den ethischen Tugenden und dem ethisch Guten, indem sie das bürgerliche Gute und Wohl lehrt, in welcher Hinsicht es selbst unter den Türken Rechtschaffene gebe, obwohl sie theologisch verloren gehen, wenn sie sich nicht bekehren. Sei immerhin die bürgerliche Glückseligkeit nunmehr nach dem Sündenfall eine durchaus unvollkommene, wenn man sie mit der ewigen vergleicht: so bleibe sie doch für die menschliche Gesellschaft auf Erden nöthig und förderlich; ihre Tugenden, obwohl der Ergänzung durch die theologischen bedürftig, seyen doch wirkliche Tugenden, wie das Frühlicht auch wirkliches Licht sey. Zwar könne das Ethische und das Theologische auch zusammen behandelt werden, wie von Melanchthon und Danäus geschehen sey, aber es müsse dabei doch auch der Unterschied bestimmt mit aufgezeigt werden. Eine Verkehrtheit dagegen sey der Rigorismus des Lud. Vives und seines Nachtreters Taläus, welche die ganze Lehre des Aristoteles vom bürgerlich Guten verwerfen, so gegründet freilich dasjenige sey, was sie gegen die scholastische Behandlung der aristotelischen Ethik sagen. — Bei dieser Ansicht (Opp. II. p. 233—255) hat Keckermann dennoch zugegeben, daß wie die Philosophie so auch die Theologie eine theoretische und praktische Seite umfasse, woraus ja die Aussonderung einer christlichen Ethik aus der Dogmatik geworden ist; nur sey dieses bei weitem nicht ein so bestimmter Gegensatz wie in der Philosophie. Die ganze Theologie sey eine *Disciplina operatrix*, non contemplatrix, daher ihr die analytische, nicht die synthetische Methode eigne, die Methode, welche zuerst

den Zweck feststellt, dann die Mittel zum Zweck. Wenn also zuerst von Gott gehandelt wird (z. B. in Melanchthon's Loci), so sey es nicht Gott als Gegenstand der Contemplation, wie Viele es nehmen, sondern Gott als Prinzip, aus welchem der Zweck, die fruitio dei und die zu ihr führenden Mittel abgeleitet werden. Vergesse man dieses, so entstehe Metaphysik, nicht Theologie. (Vgl. m. Reformirte Dogmatik. I. S. 98.) Keckermann ist also mit Unrecht ohne weiteres den Urhebern der protestantischen Scholastik beigezählt worden, da er die Vermengung von Philosophie und Theologie verwirft. Hat er freilich die Idee einer christlichen Ethik neben der philosophischen noch nicht klar erkannt, so schützt er doch das Recht der Wissenschaft gegen einen Rigorismus, welcher alle nicht aus dem spezifisch christlichen Prinzip hervorgehende Wissenschaft und Gesittung einfach beseitigen will, wie Wilh. Amesius (vgl. oben den Art.) in puritanischem Eifer eine christliche Ethik zur völligen Beseitigung der philosophischen aufgestellt hat, und bald fanatische, bald pietistische Einseitigkeit ein Gleiches immer wieder anstreben. Erst Schleiermacher hat in seiner christlichen Ethik bestimmt, wie diese, gleich der dogmatischen Zusammenfassung von articuli mixti und puri, die vom Christenthum immer schon vorgefundene mit der eigenthümlich christlichen Gesittung zusammen zu nehmen habe. (Vgl. m. Ueberficht der refomirten Moral in den theol. Studien u. Kritiken 1850. S. 45 f.). Keckermann verdankt bei allen diesen Verdiensten das Andenken, in welchem er geblieben ist, einer viel unerheblichern, immerhin erwähnenswerthen Bemühung um das Dogma von der Trinität, indem er an Frühere anknüpfend aus der Natur Gottes die Dreieinigkeit spekulativ zu begreifen gesucht hat, und methodischer, vollständiger ausführte, was Augustin u. A. hierin gethan haben. Vgl. Baur, Dreieinigkeitslehre III. S. 308 f. und die Reform. Dogmatik II. S. 151 f. von Alex. Schweizer.

Kedar, Kedarener, s. Arabien.

Kedes, Kedesch, קֶדֶשׁ LXX *Κάδης,* Joseph. *Κέδασα, Κεδέση, Κύδισα,* eine alte, von Josua eroberte kanaanitische Königsstadt, Jos. 12, 22., in Galiläa (daher קֶדֶשׁ בַּגָּלִיל), dem Stamme Naphthali zugetheilt, 19, 37., Freistadt 20, 7. Joseph. Antiq. V, 1, 24. und Levitenstadt 21, 32. 1 Chron. 7, 76. (6, 61. Hebr.). Sie war die Heimath Baraks, wo er von Debora aufgefordert seine Mannschaft zum Kampfe gegen Sissera versammelte, Richt. 4, 6. 9. 10. Weiterhin wird sie erwähnt als eine von den Städten des Stammes Naphthali, die von Tiglath Pilesser in's Exil geführt wurden, 2 Kön. 15, 29., Joseph. Antiq. IX, 11, 1. und in der Makkabäerzeit als Sammelplatz der Truppen des Demetrius gegen Jonathan, 1 Makk. 11, 63. 73. Joseph. Antiq. XIII, 5, 6. Wenn Josephus an dieser Stelle sagt, daß die Stadt zwischen dem Gebiete der Tyrier und Galiläa liege (*μεταξὺ δ' ἐστιν αὐτη τῆς τε Τυρίων γῆς καὶ τῆς Γαλιλαίας*), so erklärt dies, wie er dieselbe B. Jud. II, 18, 1. *Κέδασαν τῶν Τυρίων* nennen kann. Gewiß ist damit auch identisch das *Κυδυσσοί* oder *Κυδυσσά* B. J. IV, 2, 3., ein befestigter Tyrischer Grenzflecken (*μεσόγειος Τυρίων κώμη και τέρα*), wohin Titus sein Lager an Gischala weg bei der Belagerung desselben verlegte, und ebenso *Κυδὶς τῆς Νεφθαλείμ* Tob. 1, 2. Eusebius und Hieronymus (Onomast. s. v. Cedes) legen es in die Nähe von Paneas. Benjamin von Tudela, der es Kades Naphthali nennt, besuchte den Ort, Itiner. ed. Barat. p. 109. ed. Asher. I. p. 82. Jetzt führt noch ein Dorf auf den Bergen nördlich von Safed, nordwestlich vom See Huleh, den Namen Kedes, in neuerer Zeit besucht von de Bertou, der es 1250 Par. Fuß über dem Meere fand (Bullet. de la Soc. de Géogr. XII. 1839. p. 144 sq.), Major Robe (in Robinson's Biblioth. Sacra. Vol. I. 1843. p. 11. vgl. Vol. III. p. 203) und van de Velde (Reise. II. S. 354 f.). Robinson (Paläst. III. S. 622) und Wilson (Lands of the Bible II, 163. 173.) erwähnen es bloß, ohne selbst dort gewesen zu seyn; auf seiner zweiten Reise im J. 1852 besuchte es Robinson, s. Zeitschrift der deutschen Morgenl. Gesellsch. VII. 1853. S. 64. Das gegenwärtige Kedes liegt auf einem Tel am S.W. Ende einer wohlbebauten Ebene; unterhalb des Dorfes finden sich einige merkwürdige Sarkophage, Säulentrümmer und zwei in Trümmern liegende Gebäude, deren

eines den jüdischen Typus trägt. Die Lage von Kedes ist prächtig; die Aussicht nach allen Seiten hin weit und frei, ausgenommen nach W., wo das Gebirge mehrere hundert Fuß höher ist als die Bergterrasse von Kedes. Das Wasser seiner starken Quellen gilt für ungesund, weßhalb Robinson den Ort verlassen fand. Vgl. Ritter, Erdkunde XV, 1. S. 246—252.

Ein anderes Kedes wird als im südlichen Theile des Stammes Juda gelegen erwähnt, Jos. 15, 23., ein drittes als Levitenstadt im Stamme Issaschar, 1 Chron. 7, 72. (6, 57. Hebr.), an dessen Stelle aber in den Parallelen Jos. 19, 20; 21, 28. Kischjon קִשְׁיוֹן aufgeführt ist. Arnold.

Keil, Carl August Gottlieb. Geboren am 23. April 1754 zu Großenhayn bei Dresden, Sohn des dortigen Acciseeinnehmers J. G. Keil. Eine Epidemie nahm dem einjährigen Knaben 1758 beide Eltern. Ein kinderloser Bürger von Großenhayn nahm ihn in Pflege, und ließ ihn die Stadtschulen besuchen. Später nahm sein Oheim Berringer, Rathsproklamator zu Leipzig, ihn in sein Haus auf, als er gegen 10 Jahre alt war. In Leipzig erhielt Keil zuvörderst seine gründliche sächsische Schulbildung, und machte er dann seit 1773 seine akademischen Studien, zuerst vorzugsweise philologische, unter der Leitung Ernesti's. Außer den philosophischen Vorlesungen hörte er später auch theologische, und wandte sich als Theologe vorzugsweise der Exegese zu. Zu den isagogischen und hermeneutischen Vorlesungen Thalemans und Ernesti's kamen die exegetischen im engeren Sinne von Morus, Dathe, Anton, und wieder von Ernesti. Ernesti, Morus und Körner führten ihn auch in die übrigen Gebiete der Theologie ein. Im Jahre 1781 ward er Magister legens, nachdem er drei Jahre hindurch eine Hauslehrerstelle bekleidet hatte, und er begann mit der Exegese und Hermeneutik, welche letztere sein Lieblingsfach wurde, und ihm einen Namen in der Geschichte der Theologie gemacht hat. Vier Jahre später (1785) ward er Baccalaureus der Theologie und las nun auch über Moraltheologie und andere theologische Fächer. Im gleichen Jahre ward er außerordentlicher Professor der Philosophie mit Gehalt; und schon nach zwei Jahren, 1787, ward ihm eine gleiche Professur in der Theologie bewilligt. Damit verband er das Amt eines Frühpredigers an der Universitätskirche. In dem Jahre seiner Vermählung 1790 erhielt er einen Ruf nach Wittenberg an Reinhards Stelle, und eben rüstete er sich dazu mit der Annahme der theologischen Doktorwürde, nach Wittenberg abzugehen, als sein Lehrer und Freund Morus plötzlich starb. Keil wurde nun zu seinem Nachfolger gewünscht, und im Jahr 1793 zum ordentlichen Professor der Theologie und Consistorialrath ernannt. Allmälig stieg er zur dritten und zur zweiten theologischen Professur empor, und starb unter angestrengten Arbeiten den 22. April 1818 als Domherr zu Meißen, Consistorialassessor, und Präses mehrerer gelehrter Collegien. Von seiner gründlichen Schulbildung, seiner eleganten Latinität, seinen gelehrten theologischen Kenntnissen wie von seiner sittlichen Moderation auf dem rationalistischen Standpunkte seiner Zeitbildung, welcher bei ihm in dem herkömmlichen Zusammenhange mit einem gewissen Rückhalt von amtlich kirchlichem Supernaturalismus geblieben ist, geben seine Schriften Zeugniß, die aber außer seinem durch Präcision, Kürze und Vollständigkeit ausgezeichneten Lehrbuch der Hermeneutik des Neuen Testaments nach Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation, Leipzig 1789 (lateinisch von Emmerling, Lpz. 1811 tit. Keilii elementa hermeneutices N. T.) nur in kleineren Schriften, Dissertationen und Programmen bestehen, welche J. D. Goldhorn unter dem Titel: Keilii opuscula academica ad N. T. interpretationem grammatico-historicam et theologiae christianae origines pertinentia, gesammelt und herausgegeben hat, Lpz. 1821. Unter diesem sind namentlich die Abhandlungen vom Reiche Gottes, von dem μεσίτης Galat. 3, 20., einzelne exegetisch-chronologische Verhandlungen, und die dogmenhistorische Untersuchung über den stark in Abrede gestellten Einfluß der platonischen Philosophie auf die Dogmen zu beachten. Außerdem gab Keil in Verbindung mit Tzschirner die „Analekten für das Studium der wissenschaftlichen Theologie“ heraus seit 1812—17. Sein Bildniß, die

Physiognomie eines intelligenten, etwas steifen ehrsamen Schul- und Kirchenmannes findet sich vor den opuscula in Beyers Magazin für Prediger Bd. 12 und in Kreußlers Beschreibung des Jubiläums der Universität Leipzig 1809 (Lpz. 1810.).

Die dogmatisch-scholastische und dogmatisch-typologische Auslegungsweise des 17. Jahrh. war zuerst (von den Arminianern abgesehen) namentlich durch Joh. Jak. Rambach und Siegm. Baumgarten einer freieren und wissenschaftlichen Behandlung entgegen geführt worden. Joh. Aug. Ernesti legte den Grund zu einer strikten, obwohl übernüchternen grammatischen Auslegungsmethode mit seiner institutio interpretis N. T. Semler fügte das Element der historischen Auslegung hinzu, statt aber unter dem Historischen die Auslegung aus dem biblischen, insbesondere christlichen historischen Grundprinzip zu verstehen, verstand er darunter das Archäologische, den geraden Gegensatz des neuen historischen Prinzips, das Conglomerat der alten und veralteten Meinungen und Sitten jener Zeiten, unter denen die h. Schriften entstanden. In Folge davon wurde das spezifisch Christliche des N. T. zum großen Theil auf jüdische Zeitmeinungen zurückgeführt. Morus hielt sich nun mehr in der Richtung Ernesti's, Keil schien seinen Lehrer Morus ergänzen zu wollen in ähnlicher Weise, wie Semler Ernesti ergänzt hatte. Daher sind seine exegetischen Anschauungen rationalistisch dürftig, seine historischen Resultate, welche vielmehr die jüdischen Einflüsse als die griechischen begünstigen, vielfach verfehlt, und seine eleganten Verflachungen legen sich wie ein grauer Flor über den helleren Hintergrund allgemeiner und abgeschwächter, z. B. arianisirender supernaturalistischer Voraussetzungen. Doch schloß sich in ihm der Begriff der grammatisch-historischen Interpretation (namentlich gegen Storr vertheidigt) in seiner bedingten oder recht zu interpretirenden Berechtigung ab, und bald sollte nun auch die Hermeneutik einen heilsamen Wendepunkt erreichen, auf den schon Kant mit seiner Forderung einer moralischen Interpretation, welche über der grammatisch historischen stehen sollte, in seiner Art hingedeutet hatte. Nach dem Erscheinen der Griesbach'schen Vorlesungen über die Hermeneutik und einzelnen Fortschrittsversuche gab Lücke auf Schleiermacherschem Standpunkte seinen Grundriß heraus, zwar ein Jugendwerk, aber von der bestimmten Forderung beseelt, die Exegese müsse die Synthese mit der Analyse vereinigen, und von der Idee des Ganzen, der christlichen Offenbarung, ausgehen. L.

Keith (George), ein geborner Schottländer, war zuerst Prediger der Presbyterianischen Kirche, wurde aber später einer der eifrigsten Anhänger und Vertheidiger des Quäkerthums, bis er endlich 1700 zur Episkopalkirche übertrat. Vermöge seiner großen Gelehrsamkeit und seinem ausgezeichneten Rednertalente war er für die Quäker von großer Bedeutung, wie er denn für dieselben in Disputationen mit Baptisten (1674) und mit Lehrern der englischen Kirche, wie auch in Predigten und Schriften ritterlich einstand. Aus dieser Zeit werden von ihm folgende Schriften aufgeführt: The universali free grace of the Gospel asserted or the Light of the glorious Gospel of Jesus Christ 1671; ein Katechismus, ein Sendschreiben an Cröse, eine Antwort auf das fünfte Begehren in einem Buch, das eilf Fragen begreift an alle Protestanten, worunter die fünfte die Quäker angeht, welche im Jahre 1681 erschien, dann seine amica responsio ad Baieri dissertationem primam contra Quakeros (Amsterd. 1683), worin er sich über das Verhältniß des inneren Wortes zum äußeren erklärt. Er gibt zwar zu, daß manche Anhänger seiner Sekte unter dem Vorwande, sich nur der Leitung des heil. Geistes zu überlassen, den Gebrauch des Wortes Gottes und die Sakramente vernachlässigen, läugnet aber, daß diese Vernachlässigung aus dem Prinzip des Quäkerthums folge und bringt seine Theorie über das Verhältniß des inneren Lichtes zu der heil. Schrift auf folgende vier Punkte zurück: 1) Die heil. Schrift lehrt, was der Mensch glauben und thun soll, der göttliche Geist aber wirkt den Beifall und den Vorsatz, die Ueberzeugung von der Wahrheit der biblischen Lehre und den Entschluß, dem Worte Gottes zu folgen; 2) die heil. Schrift ist zwar von Gott eingegeben und von Männern geschrieben, die getrieben wurden durch den heil. Geist, aber von dieser Theopneustie

kann man nur durch eine neue Offenbarung, durch ein unmittelbares Zeugniß des göttlichen Geistes überzeugt werden; 3) die heil. Schrift, die den Willen Gottes vorhält, ist einer vielfachen Auslegung fähig und man kann nur durch eine unmittelbare Offenbarung, nur durch das innere Licht wissen, daß man den wahren Sinn derselben gefunden habe; 4) die heil. Schrift stellt allerdings die Regeln, nach denen man die Glaubensstreitigkeiten entscheiden muß, und die Vorschriften für das Glaubensleben auf, aber die Anwendung dieser Regeln und Vorschriften auf einzelne Fälle bleibt zweifelhaft, so lange man nicht durch das innere Licht belehrt ist. In dieser Schrift tritt bereits Keith durch seine höhere Achtung vor dem äußeren Worte in der Schrift und vor dem Historischen des Christenthums der Lehre von Penn entgegen, und als er auf seinen Reisen in Amerika, besonders während seines Aufenthalts in Philadelphia, Penn's Lehre in ihrer ganzen Consequenz und Einseitigkeit unter den Brüdern vertreten fand, sah er sich veranlaßt, offen gegen die Vernachlässigung der Schrift zu sprechen und von dem doppelten Christus, dem äußeren, der die Menschen mit Gott versöhnt habe, und dem inneren, der in dem Gemüthe wohne und Reue, Glauben und Heiligung wirke, zu predigen. Man warf ihm bitter vor, daß er eine Spaltung in der Quäkersekte anrichte, zwei Christus lehre, und die Ansicht von Francis Mercurius, Baron von Helmont, betreffend die Seelenwanderung, theile. An der Spitze seiner Gegner stand William Stockdell, der Streit erregte allgemeine Theilnahme und bald war das Häuflein der Quäker in Pennsylvanien zwischen Keith und Stockdell getheilt. Im Jahr 1691 wurde eine Provinzialsynode abgehalten, auf welcher es zwischen Keith und dessen Gegnern zu Thätlichkeiten kam. Indeß entschied sich diese, wie eine zweite Versammlung für Keith. Da es aber gleichwohl zu keiner Aussöhnung kam, so verließ dieser Amerika und kehrte nach London zurück; aber die dort 1694 gehaltene Versammlung stellte an ihn die Forderung, seinen Irrthum zu widerrufen und die Gesellschaft um Verzeihung zu bitten. Diesem Ansinnen wich aber Keith in einer künstlichen Rede aus, in welcher er die Versammlung bat, sie möchte ihn bei den Eingebungen, deren er gewürdigt worden sey, beharren lassen und ihn nicht hindern, dem Lichte zu folgen, mit welchem der göttliche Geist sein Gemüth erfüllt habe. Mit dem Anhang, welchen er zu London fand, hielt er besondere Versammlungen zu Turnershall und forderte die Gegenpartei vergeblich auf, hier zu erscheinen und sich mit ihm in Disputationen einzulassen. Aber die allgemeine Versammlung vom Jahr 1695, auf welcher Keith erschien, faßte mit Stimmenmehrheit den Beschluß, daß er des Geistes Christi ermangle, der Befugniß, das Wort zu verkündigen, beraubt sey, und daß man ihn forthin nicht in den Versammlungen hören dürfe, wenn er sich nicht bessere und ein aufrichtiges und öffentliches Bekenntniß seiner Irrlehren ablege. Dieser Beschluß wurde den auswärtigen Gemeinden bekannt gemacht und durchgängig mit Unterwerfung angenommen. Nur noch kurze Zeit dauerten die besonderen Versammlungen seiner Anhänger fort, dann lösten sie sich auf, und Keith trat 1700 zur bischöflichen Kirche über. Nun schrieb er mehrere polemische Schriften gegen seine früheren Glaubensbrüder, z. B. The Standard of the Quakers or an answer to the apology of Rob. Barclay (London 1702), und ging im Jahre 1702 im Auftrag der Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums als Missionär nach Amerika, weniger um Heiden zu bekehren, als um der Hochkirche Anhänger zu gewinnen, wie es ihm denn auch während seines längeren Aufenthalts in Pennsylvanien gelang, nicht wenige Quäker ihrer Sekte abtrünnig zu machen. Ueber sein Leben fehlen uns genauere Nachrichten, ebenso über seinen Privatkarakter. W. Sewel beschuldigt ihn, aus Gewinnsucht zur bischöflichen Kirche übergetreten zu seyn. Vgl. *Sewel*, the history of the rise, increase and progress of the christian people called Quakers. London 1722. S. 688. Schröckh's Kirchengesch. seit der Reformation. 9. Bd. Th. Pressel.

Kelch im Abendmahl *). Nach dem ausdrücklichen Gebote des Herrn an seine

---

*) Der Ausdruck „Kelch“ (calix), entsprechend dem hebräischen כוס, ist der übliche (litur=

Jünger (Matth. 26, 27.) πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες wurde das ποτήριον ohne Unterschied allen Abendmahlsgenossen gereicht; doch wurde es schon frühzeitig als ein Uebelstand empfunden, wenn bei der Administration des Kelches etwas von dessen Inhalte auf die Erde verschüttet wurde. (Tertull. de cor. mil. 3.: Calicis aut panis nostri aliquid decuti in terram anxie patimur und hinsichtlich des Brodes Orig. in Exod. hom. XIII. 3.) Zu größerer Vorsicht wurden deßhalb gegen Ende des 8. Jahrhunderts Saugröhren (calami, arundines, fistulae eucharisticae, cannae) *) angebracht und späterhin (im 12. Jahrhundert) die Kindercommunion verboten oder doch beschränkt **). Nachdem sodann durch die Scholastiker die Lehre von der Concomitanz (s. d. Art.) weiter war ausgebildet worden, konnte man sich dogmatisch beruhigen, wenn man den Genuß des Abendmahls für die Laien auf die eine Gestalt (des Brodes) beschränkte und die andere (den Kelch) den Priestern reservirte. Das Gebot: „Trinket alle daraus" wurde als ein Gebot an die Priester, als die Nachfolger der Apostel gefaßt. (Rob. Pulleyn Sent. VIII. c. 3.) Die wirkliche Entziehung des Kelches geschah nach und nach vom 12. und besonders von den ersten Decennien des 13. Jahrhunderts an. Ein förmliches Statut finden wir erst auf einem Generalcapitel der Cistercienser von 1261. Im 14. Jahrhundert wurde der Genuß des Kelches von den Päbsten nur ausnahmsweise fürstlichen Personen als besondere Vergünstigung gestattet. Bekanntlich waren es dann im 15. Jahrhundert die Hussiten, welche den Laienkelch mit aller Macht zurückforderten, an welcher Bewegung nicht sowohl Hus selbst, als Jakob von Mies (s. d. Art.) den Hauptantheil hatte. Die Costnitzer Synode bestand aber darauf, daß ad evitanda pericula et scandala die einmalige Einrichtung beizubehalten sey. Eine Concession machte die Basler Synode durch den Beschluß, daß die Kirche suadentibus causis rationalibus auch den Laien den Kelch gestatten könne; doch ist die Observanz in der katholischen Kirche die alte geblieben und durch das Tridentinum (Sess. 21. Can. 4.) sanctionirt worden. In der lutherischen Kirche wurde 1523 bei der Reform des Gottesdienstes in Wittenberg der Genuß des Laienkelches förmlich eingeführt; nachdem Luther schon zuvor (1519) in einer Predigt den Wunsch geäußert, daß es geschehen möge (vgl. auch Conf. Aug. Pars. II. 1.). Bei den Reformirten wurde (wenigstens nach Zwinglischem Ritus) der Kelch auch den Händen der Laien bei der Administration vertraut. In der griechischen Kirche wird das Brod in den Wein getaucht und auf einem Löffel (λαβίδιον) den Communicanten dargereicht. Auch im Abendlande fand dieser Gebrauch der intinctio eine Zeitlang statt, wurde aber wegen der Aehnlichkeit mit dem eingetauchten Bissen, den der Verräther Judas empfing, wieder aufgegeben. — Von dem (geweiheten) Abendmahlskelch ist übrigens der in der katholischen Kirche noch jetzt übliche Spülkelch zu unterscheiden, der auch den Laien (namentlich bei Krankencommunionen) dargereicht wird, um die Hostie hinunterzuspülen. Was die äußere Beschaffenheit des Kelchs betrifft, so war diese wohl in der ersten Zeit eine sehr einfache ***); später liebte man es, kostbare Gefäße zu haben. So wurde auf den Concilien von London (1175) und Rouen (1189) festgesetzt, daß der Kelch kein zinnerner, sondern ein silberner oder goldener Kelch seyn müsse. Einige strenge Mönchsorden dagegen (wie die Cisterzienser) zogen auch hier die größte Einfachheit vor. In der Zwingli'schen Kirche werden bis auf diesen Tag hölzerne Kelche gebraucht, während nicht nur die lutherische, sondern auch ein großer Theil der reformirten Kirche sich silberner und vergoldeter Gefäße bedient. Vgl. Spittler,

---

gische) Ausdruck, statt des mehr weltlich klingenden Becher (poculum). In ältern reformirten Liturgieen steht: „Trinkgeschirr."

*) Vgl. *Joh. Vogt*, hist. fistulae eucharisticae. Brem. 1740. 4.

**) *Zornii* hist. eucharistiae infantium. Berol. 1736.

***) Darüber, ob gläserne Becher oder Kelche von Holz und Metall gebraucht wurden? ist Augusti, Archäologie VIII. S. 73 zu vergleichen und die dort angeführte Dissertation von Dougthäus: de calicibus eucharisticis veter. christianorum. Brem. 1694.

Geschichte des Kelchs im Abendmahl. Lemgo 1780. Augusti, Archäologie Bd. VIII. Gieseler, Kirchengesch. II. 2. S. 437—446. Alt, der christl. Cultus. 2. Aufl. 1851.

Hagenbach.

Keller (*Cellarius*), Jakob, wurde geboren 1568 zu Säckingen in Schwaben, 1588, in einem Alter von 20 Jahren trat er in den Orden der Jesuiten. Er wurde Professor der Philologie, Philosophie und Theologie. Nach der Ermordung Heinrich IV. suchte Keller die Jesuiten von der Lehre vom Tyrannenmorde frei zu sprechen in der Schrift: Lehre vom Tyrannenmorde an alle Kur= und Reichsfürsten der Augsburgischen Confession zugethan wider einen namenlosen Prädikanten. Augsburg 1611. In Ansehen bei den Katholiken stieg er besonders durch das 1615 zu Neuburg an der Donau mit Jakob Hailbrunner gehaltene Gespräch. Der Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm von Neuburg war nämlich 1614 katholisch geworden, um die ganze Jülichsche Erbschaft an sich zu ziehen; nun war 1601 von dem Herzog zu Bayern ein Gespräch zu Regensburg veranstaltet, um den Vater, den Pfalzgrafen Philipp Ludwig, für die katholische Kirche zu gewinnen. Die Jesuiten waren auf diesem Colloquium übel weggekommen, der Verfälschung lutherischer Schriften überführt u. s. w. Jetzt wollte Keller Rache dafür nehmen, er hatte mit Hailbrunner, der an jenem Gespräche zu Regensburg Theil genommen und Kellers katholischem Pabstthum das unkatholische Pabstthum entgegengestellt hatte, schon mehrere Streitschriften gewechselt; nun verlangte Keller, daß Heilbrunner mündlich seine angeführten Citate als richtig vertheidigen solle, indem er ihn der Fälschung anklagte. Hailbrunner hatte keine Lust, sich unter dem Präsidium des katholischen Pfalzgrafen dem Jesuiten zu stellen, auch ward es ihm von seinen Freunden widerrathen, doch ließ er sich überreden. Keller griff die schwächsten Citate an, duldete nicht, daß auf die andern eingegangen wurde, seine Freunde lärmten und jubelten, der Pfalzgraf war zornig auf Hailbrunner: natürlich daß Hailbrunner sich einer solchen jesuitischen Kabale zu entziehen suchte. Die jesuitische Partei sprengte schon während des Gesprächs überall hin das Gericht aus, Hailbrunner sey besiegt, noch jetzt in unsern Tagen heißt es bei Backer und in der Biographie universelle, ohne nähere Angabe, Heilbrunner sey vor Keller geflohen, während das Aufgeben des Gesprächs von Seiten Hailbrunners doch allein in der Art und Weise, wie es ächt nach Art der Jesuiten gehalten wurde, seinen Grund hatte. Keller wurde jetzt von dem Herzog zu Bayern in dem Collegium der Jesuiten zu Regensburg, dann zu München als Rector angestellt, Beichtvater des Herzogs und mannigfach gebraucht. Er trug durch seine Schriften nicht wenig dazu bei, den Haß gegen die Protestanten zu schüren, die Flamme des 30jährigen Krieges zu nähren; auch in die Politik der Franzosen, welche die deutschen Protestanten unterstützten, mischte er sich ein, z. B. in seinen mysteria politica, die in Frankreich öffentlich verbrannt wurden. Er schrieb auch unter falschen Namen, z. B. als Fabius Hercynianus oder Jakobus Sylvanus in Beziehung auf den Schwarzwald, seinen Geburtsort, oder als Jacob Aurimontius, eine Uebersetzung von Goldberg, so hieß seine Mutter. Keller starb nach der Ankunft Gustav Adolphs in Deutschland am 23. Februar 1631.

Vergl. *Augustin* et *Alois de Backer*, Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jesus. Serie I. p. 390 sqq. Liège 1856 und Biographie universelle, ancienne et moderne. T. 22. p. 281 à Paris 1818.

Klose.

Kelter, die Vorrichtung, welche dazu dient, Wein aus Trauben, Oel aus Oliven zu treten (daher der Name Trotte, vintroto bei Notker, wie Kelter von calcatorium). Der hebräische Name für das Ganze der Kelter scheint יְקָבִים (Jes. 16, 10. Jer. 48, 33. Hiob 24, 11.) zu seyn, oder פּוּרָה von פּוּר, zerbrechen (Jes. 63, 3. vgl. Hagg. 2, 16., in ersterer Stelle der obere, in letzterer der untere Trog). Zu jedem größeren, in der Regel ummauerten, Weinberg oder Oelgarten gehörte eine (wie Saalschütz, Archäol. I. 115. vermuthet — zum Schutz gegen die Herbstregen bedeckte) Kelter, Jes. 5, 2. Matth. 21, 33. Mark. 12, 1. Daher Hiob 24, 11.: Zwischen ihren (der Reichen) Mauern pressen sie (die Armen) Oel; die Keltern treten sie und dürsten. Die Wein=

kelter bestand 1) aus dem obern Trog, גַּת (aus גֶּנֶת von יָגַן, وَجَنَ, zerstoßen), talm. גתה, auch גת העליונה, ληνος — entweder ein ausgehauener Fels (Nonni Dionys. 12, 330. vgl. Jes. 5, 2.) oder ein in die Erde gegrabenes, ausgemauertes Loch (Harmar III. 117) mit einer vergitterten Oeffnung unten. In diesem Trog treten (דָּרַךְ פּוּרָה־גַת יְקָבִים, Jes. 63, 3. Klagl. 1, 15. Joel 3, 18. Hiob 24, 11. Neh. 13, 15.) mehrere Männer, in der Regel Sklaven, die Trauben aus. Auf ägyptischen Gemälden sieht man diese Arbeit dadurch erleichtert, daß sie sich an kurzen, an einem Balken, der als Hebel dient, befestigten Stricken halten. Der Most תִּירוֹשׁ fließt durch die vergitterte Oeffnung 2) in den untern Trog יֶקֶב (von יָקַב, aushöhlen), cupa, Kufe, bei Colum. XII. 18. lacus vinarius, griech. ὑπολήνιον, προλήνιον, talm. גת התחתונה, 4 Mos. 18, 27. 5 Mos. 15, 14; 16, 13. 2 Kön. 6, 27. Sprüchw. 3, 10. Jes. 5, 2; 16, 10. Joel 2, 24., von Luther gewöhnlich mit Kelter übersetzt. Aus dieser Kufe wird sofort der Most in irdene Gefässe (oder in Schläuche) gefüllt, in denen er vergährt, Jer. 48, 11 f. (Abbildung solcher Keltern s. *Kämpfer*, amoen. exot. 377 und Jahn, häusl. Alt. I. T. IV. Fol. 8.). — Das Treten war eine zwar beschwerliche, Jes. 63, 1 f., aber wie auch jetzt noch bei uns (und in Aegypten nach Champoll. Briefe 130) durch jauchzenden Zuruf und Kelterlieder (הֵידָד כַּדֹּרְכִים, Jes. 16, 9 f. Jer. 25, 30; 48, 33.) erheiterte Arbeit. Die Weinpressen sollen nach Plinius XVIII. 74. kurz vor der christlichen Zeitrechnung erst erfunden worden seyn. Daß der Trog, in dem getreten wurde, gewöhnlich ziemlich geräumig war, scheint daraus hervorzugehen, daß Gideon Richt. 6, 11. (um vor den Midianiten verborgen zu bleiben) in demselben seinen Weizen flegelte (חבט), statt ihn auf der Tenne mit Ochsen auszudreschen. Eine Königskelter wird Sach. 14, 10. erwähnt. Sie lag auf der Südseite Jerusalems, wo die Königsgärten waren, Neh. 3, 15. Als Segen wird Am. 9, 43. verheißen, daß man zugleich keltern und säen oder die Kelterzeit bis zur Saatzeit währen werde, vgl. 3 Mos. 26, 5.; dagegen als Strafe Micha 6, 15. gedroht: du sollst Oel keltern und dich nicht salben; und Most keltern und nicht Wein trinken. — Auch das Oel wurde in ähnlichen Keltern getreten. Doch hatte man in späterer Zeit auch Oelpressen und Oelmühlen (s. die Art. Oel, Gethsemane). — Bildlich heißen Gottes Strafgerichte über die zum Gericht reif gewordenen Menschen ein Keltertreten, Joel 3, 18. Der Keltertreter, den Jesajas sieht 63, 1 ff. (vgl. Jer. 23, 30 ff.), ist der Messias, der, bei seiner ersten Zukunft in Gethsemane, der Oelkelter, selbst gleichsam gekeltert — in seiner zweiten Zukunft erscheint als Richter über die Feinde des Reiches Gottes, als deren Repräsentant hier Edom erscheint. Johannes in der Offenbarung schaut 19, 13 ff. wie der, deß Name heißt: Gottes Wort, im Gericht über die antichristlichen Mächte tritt die Kelter des Weins des grimmigen Zorns des allmächtigen Gottes. Bei dem 14, 19 f. erwähnten Keltertreten (draußen vor der heil. Stadt, die nicht besudelt werden darf) denken manche an einen dem Strafgericht über die antichristlichen Mächte vorausgehenden Gerichtsakt, wegen der allzuhochsteigenden, frühreifwerdenden Bosheit auf Erden (Bengel, Oetinger, Rieger), Andere unterscheiden dieses Gericht nicht von dem über den Antichrist. Jedenfalls aber ist es zu unterscheiden von dem jüngsten Gericht 20, 7 ff. — Das Archäologische über Kelter s. Jahn, häusl. Alt. I. 388 ff. Lengerke, Kenaan I. 118 f. Winer, R.W.B. I. 653 f. Saalschütz, Arch. I. 114 f. Vgl. Ugol. thes. XXIX. de re rust. vett. Hebr. 6, 14 sq. *Arvieux* IV. 272 sq. *Chardin* II. 204. Lehrer.

Keltische Kirche, s. Culdeer.

Kempe, Stephan, s. Hamburg.

Kempis, Thomas v., s. Thomas a Kempis.

Kenissiter, קְנִזִּים, Κενεζαῖοι, waren ein alter Volksstamm, der 1 Mos. 15, 19. neben andern Bewohnern Palästina's erwähnt wird, aber nicht zu den Kenanitern im eigentlichen Sinne gehörte. Da nun Kaleb (s. d. Art.) wiederholt ein קְנִזִּי heißt wie sein Bruder Otniel ein בֶּן קְנַז (4 Mos. 32, 12. Jos. 14, 6; 14, 15. 17. Richt. 1, 13;

3, 9.), ein anderer Kenas aber 1 Mos. 36, 11. 15. 42. unter den Stämmen der Edomiter erscheint, so schließt man mit Recht (vgl. Bertheau zum Buche d. Richt. S. 20 ff. zur Chronik S. 18 ff.), von den im südlichen Kenaan ansässigen Keniziten sey ein Theil mit Israel oder genauer mit demjenigen Theile des Stammes Juda, an dessen Spitze Kaleb stand, als stammverwandt in engste Verbindung getreten, ein anderer Theil dagegen habe sich auf ähnliche Weise mit den Edomitern verschmolzen. Knobel zu 1 Mos. S. 252 combinirt sogar mit dem Namen des Stammsitzes dieses edomitischen Kenas (1 Mos. 36, 42.) das Castell Aenezeh (عنيزة) nordöstlich von Petra, das z. B. Seetzen in v. Zach's monatl. Corr. v. 1808 S. 382; Burckhardt, Reisen in Syrien S. 686, 1035 und Robinson, Paläst. III. S. 860 erwähnen. Doch mag das billig dahin gestellt bleiben. Rüetschi.

Keniter, קֵנִים oder קֵינִים, *Κιναῖοι*, waren ein zu dem großen uralten Volke der nordwestarabischen Nomaden, die unter dem Namen Amalek (s. d. Art.) zusammengefaßt sind, gehörender kleinerer Stamm. Sie werden zuerst 1 Mos. 15, 19. erwähnt als schon zu Abrahams Zeiten, theilweise wenigstens, in Kenaan siedelnd. In der Zeit des Wüstenzuges Israels scheint sich ein nicht unbeträchtlicher Theil der Keniten, die sich bei ihrem damaligen südlichern Aufenthalte mit Midianitern vermischt hatten, an Israel näher angeschlossen zu haben, wie denn Mosis Schwager Hobab selbst ein Keniter heißt, während dessen Vater Reguel ein Midianiter genannt wird, was sich aus der angedeuteten Mischung beider Stämme erklärt, vgl. Richt. 1, 16. und 4 Mos. 10, 29. Von diesen mit Israel befreundeten und mit ihnen nach Palästina wandernden Keniten, als deren Repräsentant oder Stammvater eben Hobab erscheint, siedelten sich später Einzelne ziemlich weit im Norden Kenaan's an, wie Heber, der Mann der Jael, Richt. 4, 11. 17.; die andern aber wohnten im Gegentheil, näher mit dem Stamme Juda verbunden, im äußersten Süden dieses Landes „südlich von Arad in der Wüste Juda" (Richt. 1, 16.), in der Nähe ihrer ursprünglichen Wohnsitze und ihrer Stammesgenossen von Amalek. Dort finden wir sie noch zur Zeit Saul's, der sie, während er Amalek fast vertilgte, in Erinnerung an die von ihnen zur Zeit des Wüstenzuges Israel erwiesenen Wohlthaten (4 Mos. 10, 29 ff.) schonte, 1 Sam. 15, 6., gleichwie auch David bei seinen Kriegszügen gegen Amalek doch die Keniter als seine Freunde betrachtete und ihnen z. B. sogar einen Theil der jenen abgenommenen Beute schenkte (1 Sam. 27, 10; 30, 29.); sie lebten zu seiner Zeit zum Theil in Städten, waren also vom Nomadenleben zu festern Wohnsitzen übergegangen, man vgl. noch den an sie erinnernden Städtenamen Kinah in Juda, Jos. 15, 22., und die bei aller Dunkelheit und Kürze doch jedenfalls auf südliche Wohnplätze und Befreundung mit Israel deutende Notiz 1 Chr. 2, 55. Ein anderer Zweig der Keniten blieb dagegen in engerer Verbindung mit dem Hauptstamme der Amalekiter, weßhalb denn der Spruch Bileams 4 Mos. 24, 21 f. diesen Keniten gleich den Amalekiten (V. 20.), die ja auch mit Edom verschmolzen und in dessen Gebiete wohnten (1 Mos. 36, 12.), trotz ihrer Felsenwohnungen, die sie gleich Adlerhorsten in den Klüften des peträischen Arabien inne hatten, den Untergang und die Wegführung durch Assur droht. Es liegt so durchaus kein genügender Grund vor, wegen dieser verschiedenen Stellung der Keniten zu Israel mit Hengstenberg (Bileam S. 190 ff.) zwei grundverschiedene Völker gleichen Namens anzunehmen, „kenanitische" und „midianitische" Keniten zu unterscheiden, wozu wir durch nichts berechtigt sind, zumal die Wohnsitze der Keniten überall in der nämlichen Gegend angegeben werden und dieses Volk nie und nirgends als zu den Kenanitern gehörend erscheint. Die zerstreuten biblischen Notizen erklären sich alle einfach aus dem Sachverhältnisse, wie es oben dargestellt ist. Ueber die mit den Kenitern stammverwandten Rechabiten s. d. Art. und vergl. im Weitern: Winer's R.W.B.; Ewald's Gesch. Isr. I. 131 f. 298; II. 32 ff. (1. Aufl.); v. Lengerke, Kenaan I. 202 ff. 591 f.; Bertheau, zur Gesch. Israels S. 160, zum Buche d. Richt. S. 24 ff., zur Chronik S. 27 f.; Ritter's Erdkunde XV. S. 135 ff. Rüetschi.

Kennicott, s. Bibeltext des A. T.

Kenotiker und Kryptiker. Die Reformation schritt über die Christologie der früheren Kirche und insbesondere des Mittelalters, selbst in seinen ernstesten und tiefsten Mystikern, dadurch hinaus, daß sie mit der Auffassung der Erniedrigung des Sohnes Gottes in der vollen Mittheilung der göttlichen Natur an die menschliche Ernst machte. Das ἐκένωσε ἑαυτὸν in Philipp. 2, 8. sollte nun vollständig durchgeführt werden; dazu mußte das Wie jener Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person des Gottmenschen näher in's Auge gefaßt werden. Bei Luther selbst tritt dieses Element mit der ganzen Kraft seines reformatorischen Bewußtseyns klar und voll in seiner praktischen Bedeutung hervor, während ihm die dogmatische Ausgestaltung derselben noch nicht gelingen konnte. Melanchthon und seine Schule blieben, ohne es auch nur gewahr zu werden, in der alten Unbestimmtheit stehen. Da war es denn von großer Bedeutung, daß in Tübingen, besonders von Johann Brenz (st. am 10. Sept. 1570, s. d. Art.), die streng lutherische Fassung festgehalten und weiter entwickelt ward. Auch er ging, wie der große Reformator, von der Annahme einer objektiv-realen Gegenwart Christi im Abendmahl aus, die er gegen Oekolampad vertheidigte und die auch im schwäbischen Syngramma (vgl. d. Art.: Abendmahlsstreitigkeiten Bd. I. S. 36) festgehalten ward. Die Allgegenwart des Leibes Christi (omnipraesentia definitive sumpta) ward dabei von Anfang an vorausgesetzt. Christus als Gott und Mensch ist nach seiner Majestät der Herrlichkeit des Vaters allen Dingen gegenwärtig (repletive), wie wiederum ihm alle Dinge gegenwärtig sind, welches Geheimniß wir nicht mit der Vernunft, sondern allein im Glauben begreifen. Es lag dabei die Annahme einer zwiefachen Seynsweise der menschlichen persönlich mit der göttlichen geeinten Natur, einer natürlichen und einer übernatürlichen — einer in der andern — zu Grunde. Der Ausdruck für diese Vereinigung liegt in der communicatio idiomatum, deren Prinzip die unio hypostatica naturarum ist. Sein Grundgedanke ist dabei: volle Mittheilung der Naturen und ihrer Eigenschaften aneinander in der Person Christi. Quidquid convenit filio Dei per naturam, hoc convenit filio Dei per gratiam. Beide sind zusammen die Eine Person Christi. Die mitgetheilte Gottesfülle schließt selbstverständlich wie alle göttlichen Eigenschaften so auch die omnipraesentia mit ein. Daß die Menschheit überall auch sey, wo die Gottheit, das bilde dabei das Spezifische der Person Christi; aber ubicunque Deus est, totus est. Also volle Mittheilung der ganzen göttlichen Majestät, der absoluten, unendlichen Gottesfülle an die Menschheit und vollständige Aufnahme der Menschheit in die göttliche Herrlichkeit und Seynsweise. Dagegen scheint Brenz auf die Theilnahme des Göttlichen an dem Menschlichen in Christo nicht ein gleiches Gewicht zu legen, wie Luther, vielmehr diese Seite zurücktreten zu lassen.

Nun erhebt sich aber die Frage, wie bei einer solchen völligen Mittheilung der Naturen der Unterschied der beiden Stände Christi, des Standes der Erniedrigung und Erhöhung, noch bestehen könne. Darauf ist die Antwort: die Entäußerung (κένωσις) bestehe einerseits in einer Verhüllung (κρύψις) jener der menschlichen Natur von vorn herein zustehenden göttlichen Majestät vor den Augen der Welt zum Zwecke der Erlösung, andrerseits in der Annahme der Knechtsgestalt und in dem Eingehen in die Aehnlichkeit mit den übrigen Menschen. Die Erhöhung dagegen bestehe in der vollen Offenbarung der im Moment der Menschwerdung schon vollständig mitgetheilten göttlichen Herrlichkeit. So treten also eine natürliche und eine übernatürliche Existenzweise nebeneinander ein. Der Mensch Christus hatte seine volle Herrlichkeit auch schon im Zustande der Erniedrigung und übte sie, wenn gleich im Verborgenen. Beide Existenzweisen, die natürliche und übernatürliche (omnipraesentia repletiva) sind in einander und beide Stände lassen sich kaum noch unterscheiden. Auf die Frage, wie beides neben einander möglich sey, antwortet Brenz: es müsse möglich seyn, denn es stehe in der Schrift und velle Dei est posse ejus; quod Deus jubet, rei natura est. Aber nicht im Sinne reiner Willkür; denn Erweiterung der Schranken der Menschheit ist kein

Widerspruch gegen ihr Wesen, da ja natura humana capax est divinae. Die Substanz könne Gott nicht ändern ohne das Wesen des Menschen zu alteriren, thue dies daher auch in Christo nicht, sondern ändere bloß die proprietates, welche wegfallen oder andere werden können, ohne daß die Substanz sich ändert. Denn es gibt eine ideale, aber nichtsdestoweniger wirkliche Welt, die in einem unbeschränkten Raume existirt.

Die übrigen württembergischeu Theologen stimmten in dieser Auffassung der Christologie mit Brenz überein; jedoch fingen sie im Gefühl der Schwierigkeiten, welche die Auffassung der irdischen Lebenszustände Christi ihnen machte, an, die Erniedrigung Christi stärker zu betonen. Brenz war davon ausgegangen, die Menschwerdung bestehe nicht darin, daß die Menschheit in ihrer Ganzheit vom Logos angenommen ist, sondern erst darin, daß auch der Logos in seiner Gottheit aufgenommen und empfangen ist von der Menschheit, so daß der Logos nicht mehr außerhalb dieses Menschen ist seit der Menschwerdung. Das war nur dadurch möglich, daß die an sich freilich endliche Menschheit in Christus durch des Logos Allmacht mit der unendlichen Empfänglichkeit auch deren Erfüllung mit der göttlichen Fülle zu eigen erhalten hat. Im Sinne der letzteren verstand er die natura divina, die dem Menschen zu Theil wird. Dies nun modifizirte Jakob Andreä (st. 1590, s. d. Art.), der ihm sonst folgte, dahin: „Da Gott nach seinem Wesen einfach überall ganz und sich selbst gleich ist, so kann von einer Verschiedenheit des Seyns Gottes nur als von einem Unterschiede seiner Wirkungen gesprochen werden. In Christus nun ist eine unendliche Wirkung Gottes, die er als unendliche Ausgießung bezeichnet.“ Dagegen richtete sich die Polemik wie der Jesuiten, so auch die der Wittenberger und besonders des Martin Chemnitz (st. 1586). Des letzteren Schrift de duabus naturis in Christo etc. (1570 u. o.) ist auf diesem Gebiete epochemachend. In direktem Gegensatze zu den Schwaben geht er davon aus, daß die beiden Naturen Ein ὑφιστάμενον bilden und sich daraus erst die communicatio idiomatum herleite, die er in drei generibus aufgestellt hat, die hier nicht weiter dargestellt werden können (vgl. d. Art. *Communicatio idiomm.*). In Beziehung auf die dritte Art, das genus majestaticum (auchematicum), vermöge dessen der menschlichen Natur in Folge ihrer Vereinigung mit der göttlichen in der Person Christi die göttlichen Eigenschaften derselben zugeschrieben werden, bestreitet er die Tübinger ausführlich, wenn gleich ohne sie zu nennen. „Er polemisirt auf das Stärkste gegen eine physica, naturalis communicatio oder transfusio idiomatum, nicht minder gegen die capacitas einer natura infinita für das infinitum, wenn mehr darunter verstanden werden soll, als daß das Göttliche in dem Menschen seyn und wirken könne. Die Umgrenzung der Menschheit Christi, ihr Seyn an Einem Orte, hebt er als etwas zu ihrem Begriffe Gehöriges, daher Ewiges hervor, und läßt sich durchaus nicht darauf ein, daß der Menschheit die göttlichen Prädikate irgendwie durch die Mittheilung als eigene zukommen“; vielmehr ist, was die Menschheit zu eigen empfängt, immer viel weniger, als was die göttliche Natur hat oder ist. Die Menschheit hat die göttliche Majestät immer nur als fremde Wirkung wie vom Feuer durchglühtes Eisen, nicht als eigenen Besitz, für welchen ihr die Fähigkeit abgeht — wie ein donum superadditum, woraus für die Soteriologie folgen würde, daß Christi Gerechtigkeit und Heiligkeit ewig eine nur zugerechnete bliebe, es nie zu einer neuen heiligen Persönlichkeit käme (Dorner). Christus ist ja nur die Summe von zwei Naturen, die durch den Willen des Logos unzertrennlich verknüpft sind zu Einer Hypostase, wobei der Logos diesen Menschen hat, nicht aber von ihm gehabt wird; der Menschensohn ist nur ein gottbewegtes Organ, hat also eigentlich nichts Spezifisches, da der Logos nach seiner Allgegenwart persönlich in allen Menschen seyn kann. Dagegen tritt bei Chemnitz und den Niedersachsen das geschichtliche Werden der Gottmenschheit in der Person Christi hervor. Bei Luther war vor seinem Streit mit den Schweizern Beides, die absolute Idee der Gottmenschheit und ihr Werden. „Die innere Versöhnung der beiden den deutschen Reformatoren von ihren Vätern her eingeimpften christologischen Standpunkte wäre die Geburtsstunde einer neuen höheren, der lutherischen

Rechtfertigungslehre analog gebildeten Christologie, ja sie wäre im Wesentlichen auch die Versöhnung der reformirten und der lutherischen Christologie und mittelbar der beiderseitigen Abendmahlslehre gewesen. Statt dessen ward ein Compromiß gemacht, der in der Concordienformel seinen Ausdruck fand und für lange Zeit allen Fortschritt hemmte. In den großen Grundgedanken waren ja beide Seiten einig: unio personalis, communio naturarum, communicatio idiomatum, daher in der Annahme der Gegenwart des erhöhten Christus in seiner Gemeine. Aber bei Chemnitz ist zwar κτῆσις, aber retractio, völlige κένωσις, daher nicht χρῆσις der göttlichen Kraft von Seiten des Menschen, Jesu Christi; bei den Schwaben κτῆσις, aber κρύψις, daher nur freie Enthaltung von der χρῆσις. Daher die Benennung der Kenotiker und Kryptiker, deren Streit eine große Bedeutung hätte haben können, wenn er völlig zum Ziele geführt worden wäre.

Daran schließt sich nun der Streit der Gießener und Tübinger Theologen an, in welchem die Sache erst auf die Spitze getrieben ward und jene Parteinamen erst entstanden. Ein Briefwechsel zwischen Balthasar Menzer (st. 1627, Opp. Francf. 1669), zu Gießen, der sich seinen Collegen gegenüber auf die Tübinger berufen hatte, und Matthias Hafenreffer (st. 1619, Loci theol. 1611 u. o.) und Theodor Thummius (st. 1630, Majestas J. Chr. θεανθρώπου 1621. Repetitio de maj. Chr. doctr. 1624. Tapeinosigraphia sacra 1623. De triplici Christi officio 1627) zu Tübingen gab Anlaß zu einer Controverse, in welcher trotz der abstoßenden scholastischen Form sehr wichtige Dinge verhandelt wurden. Von der Unterscheidung zwischen dem außer- und überweltlichen, rein illocalen Verhältnisse Gottes zur Welt (immensitas in se ipso, quae non debet referri ad creaturas) und zwischen seiner Gegenwärtigkeit in der Welt (adessentia, omnipraesentia operativa) aus fragen die Gießener: Ob Christus der Gottmensch im Stande der Entäußerung — seiner Menschheit nach — allen Creaturen gegenwärtig gewesen sey und das ganze Universum, selbst während seines Todes, regiert habe? Die Tübinger bejahen, die Gießener verneinen diese Frage; letztere nämlich rechnen die divina operatio mit zum Begriffe der Allgegenwart. Darnach bestimmen sie den Begriff der exinanitio, mit dem sie rechten Ernst machen als mit einer vera et realis evacuatio und exaltatio, fester als die Schwaben, welche die Erhöhung unmittelbar mit der Menschwerdung identifizirten und diese als die erectio hominis ad summam majestatem bezeichnen. So könnte gar nicht mehr von einer Erniedrigung und einer darauf folgenden Erhöhung die Rede seyn, welche doch die Schrift bezeugt. Worin besteht denn die Entäußerung? In der wirklichen, obschon partiellen Verzichtleistung auf den Gebrauch der durch die *unio personalis* der Menschheit in Christo mitgetheilten göttlichen Herrlichkeit, insbesondere der Allmacht, Allgegenwart, Allweisheit.

Wenn sich aber Christus im Stande der Erniedrigung des Gebrauchs der Allmacht und Allgegenwart für seine Menschheit entäußert hat, wie steht es dann mit der unzertrennlichen Einheit beider Naturen? mit dem Grundsatz: nec logos extra carnem, nec caro extra Logon? und wie mit der Weltherrschaft? Diese Schwierigkeit soll dadurch gelöst werden, daß dies kein Verhältniß nach Außen, in Beziehung zu den Creaturen (praesentia extima), sondern ein rein illocales innerliches (pr. intima), nur die Möglichkeit der Allgegenwart und Machtbethätigung der menschlichen Natur sey, wie Menzer es formulirt: Unio hypostatica est fundamentum unicum ac proinde primum, proximum et adaequatum communicatae Christo ut homini divinae majestatis omnipraesentiae, sicut et omniscientiae et omnipotentiae; verum usurpatio communicatae illius divinae majestatis est liberae voluntatis (Defensio p. 278). Daß die Annahme einer menschlichen Natur selbst eine Schranke nothwendig herbeiführe, ist dabei gar nicht in Betracht gezogen.

Darin traten die Tübinger entgegen, welche darin Nestorianismus und Calvinismus sehen, nach dem alten Kanon: ubi opera divelluntur et separantur, ibi et ipsam

personam dividi necesse est. Christus sey nicht bloß Deus potentialis und habe die Erlösung nach beiden Naturen vollbracht, da sie sonst ein menschliches, kein gottmenschliches Werk seyn würde. Beides, die Erniedrigung und Erhöhung, könnten gar wohl zusammen bestehen, nach dem altkirchlichen Axiom: Sicuti formam servi forma Dei non adimit, ita formam Dei forma servi non minuit (Tapein. p. 145 sqq. 414 sqq.). War beides zusammen nicht möglich, so war es auch die Menschwerdung, aus der diese wunderbaren Gegensätze folgen, überhaupt nicht.

Die Tübinger hatten aber nicht nur Waffen zur Bekämpfung der Gegner; sie stellten ihnen auch ihre eigene Christologie entgegen, worin sich die Consequenz des lutherischen Prinzips auf das Kräftigste durch alle Momente des Dogma's entwickelt zeigt. Sie zieht die letzten Resultate daraus mit einer Schärfe und Sicherheit, welche den folgenden Dogmatikern zu kühn war. Die unio hypostatica besteht nicht bloß darin, daß der Logos die menschliche Natur in die Einheit seiner Person aufnimmt; er theilt sich ihr zugleich in seiner Totalität mit — der lutherische Begriff der Person Christi. Damit ist die reale Einheit der Naturen begründet und es folgt: nec divina natura extra carnem, nec caro extra divinam naturam. Daher reale gegenseitige Mittheilung der Eigenschaften, welche in der Concordienformel nicht durchgeführt worden, da nun statt dreier vier Arten der communicatio idiomatum erscheinen. Wo bleibt aber da noch eine Stelle für die Erniedrigung oder Entäußerung? Nur in Brenzens Annahme einer zeitweiligen Verhüllung seiner Herrlichkeit vor den Augen der Menschen (occultatio, κρύψις). — Wie sollten sie aber dabei dem doketischen Scheine entgehen? Indem sie eine tiefere Entäußerung in das hohepriesterliche Amt setzten. Während nämlich Christus als Gottmensch in seinem königlichen Amte Kirche und Welt nach Außen regiert, zieht er hier den Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit nach Innen hin für seine Person zurück, soweit es der Zweck der Erlösung forderte, um Armuth, Schmerz, Leiden, Tod erfahren zu können (Thomasius). Zur humiliatio gehört selbst die Verhüllung der göttlichen Herrlichkeit, die Jesus gleichzeitig in seinem königlichen Amte aktuell bethätigte in der Regierung der Welt und Kirche. Das Subjekt dieser Erniedrigung ist der ganze Christus, tota persona secundum utramque naturam: die Selbstbeschränkung des Logos ist das Maß der Beschränkung der menschlichen Natur. Daraus folgt, daß „soweit und sofern sich der Logos des Herrlichkeitsgebrauchs nicht entäußern kann, soweit und sofern auch die assumirte Menschheit es nicht kann;" omnia opera in Christo sunt indivisa (Tapein. p. 221, 230, 249 sq. etc. Maj. p. 97). — Das Gegenbild dieser Erniedrigung ist die (geschichtliche) Erhöhung, exaltatio i. e. idiomatum communicatorum plenaria absolute totalis et gloriosa usurpatio (Maj. p. 33). Darin liegt zuerst die Zurücknahme der reflexiven Zurückziehung des Gebrauchs der göttlichen Majestät, deren sich Christus Behufs des hohenpriesterlichen Amts begeben hat; jetzt wendet sie Christus für seine Person zu seiner eigenen Verherrlichung an und legt die Knechtsgestalt ab; nun folgt die volle Manifestation des bisher verhüllten Herrlichkeitsgebrauchs im königlichen Amte. „Indem die Hülle fällt, strahlt der Glanz der Sonne hell und voll hervor." Alle von dem Erhöhten auf die Welt ausgehenden Thätigkeiten gehören beiden Naturen an: darauf beruht die Bedeutung der Gnadenmittel. Also keine nuda occultatio; die Erniedrigung gibt der Menschheit Christi erst ihre irdisch-leibliche Wirksamkeit und geschichtliche Bestimmtheit. Die Erhöhung ist geist-leibliche Verklärung. Daneben aber besitzt die Menschheit, nur verborgen, von Anfang an die volle gottmenschliche Herrlichkeit.

Die Tübinger haben die Consequenz des Systems, die Gießener das geschichtliche Lebensbild Christi für sich; aber indem jede dieser Seiten die andere nicht zum Rechte kommen ließ, verletzten sie beide die volle Wahrheit; die Gießener gefährden die Einheit der Person, die Tübinger die Realität des geschichtlichen Lebens Christi, wo auch in der Allgegenwart actus und potentia nicht unterschieden werden können. Sie können beide die richtige Lösung, welche das Wesen beider verbindet, nicht finden, weil sie beiderseitig an dem Grundsatze festhalten: divina natura nequit evacuari. Es kommt

nicht ernstlich zu einer Entäußerung, welche die ganze ungetheilte Person des Erlösers nach beiden Seiten zum Subjekt haben, eine Selbstbeschränkung auch des Göttlichen seyn muß (Thomasius). Diese muß schon in der Art der Menschwerdung gesetzt werden. Beide sind nahe daran, diesen Punkt zu treffen, streifen ihn vielfach, aber finden die Lösung doch nicht.

Die nicht von Hoë von Hoënegg, sondern von H. Höpfner zu Leipzig (st. 1642) verfaßte Solida verboque Dei et libro concordiae congrua decisio (1624), welche auf kurfürstlich-sächsische Veranlassung den langen ärgerlichen Streit schließen sollte, stellte sich im Wesentlichen auf die Seite der Gießener (Kenotiker) und verwarf namentlich die occultatio entschieden; nur betonte sie das jeweilige Hervorleuchten der Herrlichkeit Christi während seiner Erniedrigung stärker. Aber abgemacht war damit doch sowenig, daß die Tübinger (Kryptiker) in ihrer amica admonitio de Decisione (auch 1624) mit Grund erklären konnten, daß sie sich in keinem Punkte widerlegt wüßten. Aber die Ueberzeugung von dem tieferen Unterschiede der beiden Stände, von der Realität der κένωσις, von der Nothwendigkeit erst mit der Erhöhung die volle Herrlichkeit des Gottmenschen eintreten zu lassen, war doch Gemeingut geworden und dem Dogma der Weg zur weiteren Fortbildung offen gehalten. Der Gedanke einer geschichtlichen Entfaltung lag, wie Thomasius so wahr als scharfsichtig bemerkt, jener Zeit noch allzufern. Der Streit hörte aber auf, der Gegensatz der Kryptiker und Kenotiker blieb ungelöst bestehen.

Die Hauptschriften in diesem Streit waren: 1) Von Seiten der Tübinger Brentii de personali unione duarum naturarum in Christo. 1561. De divina Majestate domini nostri J. Chr. ad dextram Dei patris et de vera praesentia corp. et sang. ejus in coena sacra. 1562. Recognitio doctrinae de vera Majest. Chr. 1564, wo er die lutherische Lehre in ihrer vollen Consequenz gegen Petrus Martyr und Bullinger vertheidigte. Brenz Testament, worin er seine Ueberzeugung nochmals ausspricht, findet sich in der Rettung desselben durch Andreä. 1574. — J. Andreae Disput. de Majestate Christi hominis und derselben Modesta apologia, beide 1564. — Melchior Nicolai: Consideratio 1622. — Ferner: Christliche und in Gottes Wort begründete Erklärung der württembergischen Theologen Bekenntniß u. s. w. Apologie des Maulbrunschen Protokolls 1575. Andere Schriften in M. Pfaff de Actt. et scriptis publicis eccl. Wirtemb. 1719. — 2) Von Seiten der Gießener die Schriften von Balthasar Menzer (st. 1627. Opp. Francf. 1669) und Justus Feuerborn (st. 1656, besonders Kenosigraphia Christiana 1624 et 27. Opp. 1671).

Vgl. über diesen Streit: G. Walch, Lehrstreitigkeiten in der lutherischen Kirche. Bd. 5. S. 551 ff. Schröckh, Kirchengesch. seit der Ref. 4. S. 670—673. G. J. Planck, Gesch. der protest. Theol. von der Concordienformel u. s. w. Gött. 1831. S. 65—69. Besonders aber für die ersten Verhandlungen J. A. Dorner, Gesch. der Christologie. 2. A. II, 2. 1854. S. 661—705 und sehr genau und einsichtsvoll G. Thomasius, Christi Person und Werk. 2. Theil. Erlangen 1855. S. 308—368, 391—451 (vgl. 451—472, wo des geistreichen Dichters Philipp Nicolai, st. 1608, Grundveste des streitigen Artikels von der Gegenwart J. Chr. nach beiden Naturen im Himmel und auf Erden, 1604 erschienen, noch betrachtet wird). L. Pelt.

Kero. Gallus, der Gründer von St. Gallen (s. den Art.) hatte den Mönchen seines Klosters die Regel des h. Columbanus, seines Lehrers, aufgelegt. Etwa hundert Jahre später führte Abt Othmar (reg. von 720—790) an ihrer Statt, nach dem Wunsche Pipin's, die mildere Benediktinerregel ein, die (vgl. K. 58.) schon von des Schreibens und Lesens oft unkundigen Novizen erlernt werden mußte. Das Bedürfniß, die Regel zu diesem Zwecke in der Landessprache zu glossiren, trat daher, wie anderwärts, z. B. in England, auch in dem St. Galler Benediktinerkloster sehr früh ein. Eine durchaus unverbürgte literarische Tradition des Klosters, die sich an ein verloren gegangenes Verzeichniß der Mönche zu Othmar's Zeit anschließt, weist die auf uns gekommene althochdeutsche Glossirung der Benediktinerregel (in dem cod. S. Gall. 916) dem Mönche Kero

zu, der um's Jahr 750 oder 760 gelebt haben soll. Die Sage legt ihm ferner, vielleicht nur auf den Grund einer Federprobe, mit der eine unbekannte Hand am Schlusse eines in's Althochdeutsche übertragenen Pater noster und Credo (mscr. 611, vgl. Hattemer, Denkmale des Mittelalters I. 324 und *Franckii* praef. ad Regulam Scti. Bened. in Schilter's thesaurus) die Namen „Kero, Kerolt" eingetragen hat, auch die genannten Uebersetzungen bei (wie Goldast thut) und bezeichnet ihn, ebenso unverbürgt (W. Wackernagel's Gesch. der deutschen Literat. 1, 36.), als Verfasser des Wörterbuchs (bei Hattemer l. c. p. 131—218 abgedruckt), das unter dem Namen Glossarium Keronis geht. Außerdem soll von ihm herrühren: Keronis hymnus „*aeterne rerum conditor,*" wie die Ueberschrift in einem nicht mehr vorhandenen St. Galler Manuscript des 8. Jahrh. lautet, „quem tempore hiemali ad laudes canimus *barbarice* redditus." Diese Angabe bezieht sich offenbar auf K. 9. der Benediktinerregel, in welchem nach uraltem Brauche für die Nocturn (die laudes) die Absingung des 94. Psalmes angeordnet wird, worauf der hymnus ambrosianus folgen solle. Die Ausleger geben l. c. zwar keinen bestimmten Hymnus des Ambrosius an; es möchte indessen kaum einem Zweifel unterliegen, daß das oben angeführte Ambrosianum gemeint ist. Verbinden wir hiemit die weitere Notiz (Hattemer S. 18), daß von Kero auch „varii hymni ecclesiastici de tempore" übersetzt worden seyen, mit dem, was Grimm (hymn. vett. XXVI. interpr. theotisca p. 9) über die Sprache der aus dem Anfang des 9. Jahrh. herrührenden glossirten Hymnen (unter denen der obige S. 68 ff. abgedruckt ist) ermittelt hat, daß sie nämlich dem Dialekte Kero's, also dem alemanischen, am nächsten kommen: so möchte die Vermuthung gestattet seyn, daß wir in diesen Hymnen eine von Kero abgeleitete, werthvolle, wenn auch nicht von groben Verstößen freie Arbeit besitzen.

Die lateinische von einer andern als des Glossators Hand gefertigte Handschrift der Benediktinerregel ist voller Fehler und zeichnet sich vor andern Handschriften dieser Regel außer durch einen nicht glossirten, dem Prolog vorangeschickten Katalog christlich-mönchischer Tugenden, auch durch eine willkürliche Versetzung einzelner Abtheilungen des Prologs und durch den Einschub von acht oder neun barbarischen Hexametern aus: „qui leni iugo Christi colla submittere cupis," u. s. f. mit dem Schlusse: „una tamen merces utroque manet in aeternum. Amen."

Die Glossirung selbst ist nicht gleichmäßig durchgeführt; viele Kapitel sind sehr schwach, andere, wie K. 50. 51. 52. 68—73., gar nicht, zwei (K. 53 und 67) nur zum Theil glossirt. Für das Verständniß mancher altdeutschen theologischen und kirchlichen Ausdrücke sind diese Glossen von hohem Werth; einzelne lateinische Wörter, z. B. antiphona, bibliotheca, hymnus, letania, portarius, responsoria bleiben unübersetzt. Auszeichnung verdienen folgende Wörter: *regula,* rehttunga p. 111 (bei Hattemer l. c.) *officium,* ambahti p. 103. *obedientia,* horsamii p. 38. 45. 47. *disciplina,* ekii p. 114. 119, egii 37, *sacerdos,* ewart p. 117, *reverentia sacerdotii,* erwirdii des ewarttvames p. 115, *abbas,* abba p. 81, gen. abbates p. 81, *decanus,* zehaningari p. 117, 123, *clericus,* chlirich p. 115, *monachus,* munich p. 34, *coenobitarum,* samanungono p. 34 (mißverstanden); *anachoritarum,* einchoranero p. 34, *heremitarum,* waldlihhero p. 34, *tonsura,* scurt p. 35, *sarabaitarum,* lihhisaro p. 34 (d. i. hypocritarum), *gyrovagum,* suihharo p. 35 (d. i. deceptorum), *discipulus,* disco p. 47, *propheta,* wizzago p. 48 oder forasako 32, *magister,* meistar p, 41, *ecclesia Romana,* samnunga rumiskin p. 63. *oratorium,* chiricha p. 62, 87, *tabernaculum* hûs oder selida p. 32, *vestiarium,* wathûs p. 107, *reliquiae,* wihida p. 10, *altaris vasa,* altarres faz p. 80, *in palla* (altaris) in lachane p. 113, *chorus,* cart p. 94, *psalmodia,* salmsang p. 60, *psalmi,* salmon p. 59, *cantor,* sangari p. 59. *lectio,* lecza p. 60, *analogium,* lecture p. 59, *codex,* puach p. 59. *sancta scriptura,* uuihio kescrift p. 51, *inspirationis,* anaplasannes p. 71, *dominus,* truhtin; *dominum,* truhtinan p. 32, *praedicatio,* digii p. 53, *testamentum* euua p. 37, tam *veteris testamenti, quam novi,* so der altun euua, sosama der niuun p. 59, 60. *confiteri,* gehan p. 44, 51, *confessio,* pigiht p. 44, *meditari* aut *legere,* lirnen, lesan p. 101,

oratio, kipet p. 44, *emendatio*, puazza p. 40, *emendare*, puazzan p. 95, *compunctio*, stuncnissi p. 102, *conversio*, kihuuoruannissi p. 118, *poenitentia*, hriwa p. 33, *ad pacem*, *ad communionem*, ze fridiu, ze kemeinsamii p. 118, *benedictio*, wihii p. 119, *festivitas*, tuld, p. 84, *solemnis*, tultlieh p. 112, *synaxis*, curs p. 67 *feria*, tag p. 67, *matutina*, morkanlob p. 63, *vespertina*, abantlob p. 63, *nocturnis horis*, nahtlihhem citi p. 92, *sanctum pascha*, wihun ostrun p. 102, 91, 65, *pentecoste*, fimfchusti p. 91, *excommunicare*, armeinsamon p. 96, *gratia*, anst p. 33, 47, *salus*, heilii p. 40, *pietas*, gnada p. 32 oder erhaftii p. 38, *virtus*, chraft p. 102, *meritum*, arnunga p. 117 oder keuuarahti p. 38, *fides*, kilauba p. 32, *amor*, *caritas*, minna p. 38, 46, 84, 116, *spes*, wan p. 43, 53, *kiri eleison*, truhtin kinade uns p. 60, *amen*, sosi p. 61. Gänzlich verfehlt ist die Uebersetzung von *missa*, santa p. 66, 87; sonst ahd. missa.

Der correkteste Abdruck der glossirten Benediktinerregel findet sich in den bereits genannten Denkmalen des Mittelalters von Hattemer, Bd. I. Bouterwek.

Kerzen und Lichter bei dem Gottesdienste. Das Vorbild des siebenarmigen Leuchters im israelitischen Tempel und die sinnbildliche Bedeutung des Lichtes in der ganzen heil. Schrift, da Christus selbst sich das Licht der Welt nennt und seinen Jüngern gebietet, daß sie ihre Lichter brennen und leuchten lassen sollen, brachte den Gebrauch der Lichter in der christlichen Kirche auf. In den ersten drei Jahrhunderten kommen keine sicheren Spuren davon vor, und Lactantius, div. inst. VI. 2., verspottet noch deßhalb die Heiden. Im 4. Jahrh. macht es Athanasius den Arianern zum Vorwurf, daß sie die von Christen in der Kirche geopferten Kerzen zu den Götzen getragen hätten. Hieronymus sagt (ad Ripar. ep.) „in allen Kirchen des Abendlandes werden bei Vorlesung des Evangeliums, selbst bei'm Sonnenscheine Kerzen angezündet, nicht, als wollte man eine Finsterniß aufhellen, sondern um ein Zeichen der Freude zu geben" ebenso adv. Vigil. c. 7. Zur Zeit des Chrysostomus wurden bereits die Kerzen vornehmlich zur Beleuchtung des Altars angewandt, während man Lampen lieber in Kapellen und vor Heiligenbildern brauchte. Sie wurden aus Wachs bereitet; Talg- oder andere Kerzen dürfen nicht an ihre Stelle treten und auch die neuern Stearinlichter dürfen nach einer Entscheidung der Congregatio rituum in den katholischen Kirchen nicht gebraucht werden. Das wohlriechende Wachs als Erzeugniß der Biene, die nach Vollendung ihres Werkes sterben muß, hat eine mystische Bedeutung; als Auszug der besten Säfte der Pflanzen hat es seinen natürlichen Werth vor andern Brennstoffen und nur das Werthvollste taugt zum Opfer. Besondere Altardiener (Ceroferarii) trugen die Kerzen und setzten sie auf einem eigenen Tische neben dem Altare nieder (canthara cerostata). Die Leuchter, auf denen die Kerzen standen, hießen Cereofala. Auch vor den Reliquien pflegten solche Wachskerzen aufgestellt zu werden, sowie vor den Bildern der Heiligen. Bei der Messe sollen wenigstens zwei Kerzen auf dem Altare brennen, diese Vorschrift entstand aus dem Gebrauch der Privatmesse. Wann das Altarsakrament ausgesetzt ist, sollen sechs (in armen Kirchen wenigstens vier) brennen. Je nach der heiligen kirchlichen Zeit oder Handlung, bei der es angewendet wird, hat das Kerzenlicht verschiedene Bedeutung. Die Taufkerze soll auf den Glanz der guten Werke hindeuten, welche das Thor zum himmlischen Hochzeitsaale öffnen. Die Brautkerze soll die Reinheit und Lauterkeit des Herzens anzeigen. Die Grabkerze soll das ewige Himmelslicht bezeichnen, dessen die Seligen sich erfreuen, und auf welches die Sterblichen hoffen. Die altherkömmliche Osterkerze erinnert an das aus dem Grabe erstandene Licht der Welt, das die Nacht des Todes vertreibt. Die brennende Kirchenkerze überhaupt ruft dem Christen zu Matth. 5, 14. 16. Bei der Kerzenweihe am Lichtmeßtage wird gebetet: „Herr Jesus Christ, Sohn des lebendigen Gottes, Du wahres Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, wir bitten Dich, Du wollest diese Kerzen segnen und uns die Gnade geben, daß, wo sie angezündet werden, unsre Herzen von dem unsichtbaren Feuer und der Klarheit des h. Geistes erleuchtet, von aller Blindheit der Sünde und des Lasters befreit und nach zurückgelegten dunkeln und gefahrvollen irdischen Pfaden

zum ewigen Lichte zugelassen werden!" Eine eigene Kerzenweihe findet auch am Tage des h. Blasius statt (s. d. Art. Blasius) und am Charsamstage wird die Osterkerze geweiht.

Die reformirte Kirche hat den katholischen Gebrauch der Kerzen stracks zurückgewiesen. So brennen sie auch nicht auf den Altären der lutherischen Kirchen, welche reformirten Cultus haben (Württemberg). Der eigentlich lutherische Ritus hat die Altarkerzen — als Erinnerung an die Zeit des Abendmahls und überhaupt als evangelisches Sinnbild — beibehalten. Sehr häufig ist der Gebrauch der Wachslichter in der russisch-griechischen Kirche, wo die niedere Volksklasse bei'm Eintritt in eine Kirche zu dem danebensitzenden Verkäufer kleiner Wachskerzen eilt, und das gekaufte Licht angezündet vor ein Heiligenbild oder auf einen großen Leuchter stellt, oder auch durch einen Andern es in der Ferne thun läßt. Das hierbei gelöste Geld ist zur Unterhaltung der Kirchen bestimmt. Auch Diebe vergessen nicht leicht, vor ihrer That einem Heiligen eine Kerze zu opfern. S. Alt, christl. Cultus 1851, S. 95. Vergl. auch den Art. in Aschbach's Kirchenlexikon. H. Merz.

Kesler, Andreas, wurde zu Koburg am 17. Juli 1595 geboren, sein Vater, der ebenfalls Andreas hieß, war Schneider. Seit 1609 besuchte er das Gymnasium seiner Vaterstadt, studirte hierauf drei Jahre in Jena, wo damals Reudenius, Grawerus, Joh. Major, Joh. Gerhard und Joh. Himmelius Professoren der Theologie waren. Im 24. Jahre seines Alters, 1619, wurde Kesler Magister. Von Jena ging er nach Wittenberg und wurde hier Adjunct der philosophischen Fakultät, 1623 wurde er als Professor der Logik nach Koburg berufen, 1625 wurde er Pastor und Superintendent zu Eisfeld. Auf eigene Kosten erwarb er 1627 die theologische Doctorwürde zu Jena. Im Jahre 1633 ward er Superintendent und Director des Gymnasiums zu Schweinfurt, aber schon 1635 ward er als Generalsuperintendent nach Koburg zurückgerufen. Er zeichnete sich durch große Beredtsamkeit und Gelehrsamkeit aus, so daß auch von fernen Gegenden sein Rath gesucht ward; mit Eifer wirkte er den Lastern seiner Zeit entgegen, der damalige traurige Zustand Deutschlands ging ihm sehr zu Herzen, dem damals überall herrschenden Eigennutz suchte er durch sein eigenes Leben ein Beispiel der Uneigennützigkeit gegenüberzustellen. Verheirathet war er zweimal, nämlich mit Hedwig Catharina Stumpf und Catharina Lucretia Waltz, hatte aber von beiden Frauen keine Kinder. Als er 1642 von der Deutschland bedrohenden Gefahr gepredigt hatte, schloß er mit den Worten: „O Gott, hilf mir und allen frommen Christen zuvor hinaus, und bete, was beten kann", da wurde er, als er von der Kanzel ging, von einem Schlagfluß befallen. Er wurde zwar nach einem halben Jahre so weit wieder hergestellt, daß er auch wieder predigen konnte, seine Gesundheit kehrte aber nie völlig wieder, er erlag endlich einem neuen Anfall am 15. Mai 1643. Die von ihm hinterlassenen Schriften bestehen theils aus Predigten, theils sind es polemische Werke gegen die römisch-katholische Kirche, theils Erbauungsschriften. Auch hat er auf den Namen Katharina das Lied verfaßt: „Keinen hat Gott verlassen" ꝛc. Ein Verzeichniß seiner Schriften, 32 an der Zahl, findet sich in Joh. Heinr. Hagelhans Leichenrede; s. *Henning Witte*, Memoriae Theologorum Decas 5. p. 557 sqq. Francf. 1674. **Klose.**

Keßler (*Chesselius, Ahenarius*), Johann Jakob, stammte aus einer ansehnlichen St. Galler Familie und wurde 1502 zu St. Gallen geboren. Nachdem er sich in der dortigen Klosterschule vorbereitet, kam er nach Basel, wo er Theologie studirte. Durch den Ruf Luthers angezogen, wanderte er zu Anfang des Jahres 1522 nach Wittenberg; ihm ward die unverhoffte Freude, mit einem Freunde und Begleiter dem von der Wartburg kommenden Luther in Jena zu begegnen, den übrigens die beiden Schweizer Jünglinge, durch seine Verkleidung getäuscht, für den Hutten hielten. Diese ergötzliche Scene ist von Keßler selbst in seiner Chronik und von Andern nach derselben erzählt und auch in neuerer Zeit wieder aufgefrischt worden*). In Wittenberg war er ein fleißiger Zu-

*) Vgl. Füßli, Schweizermuseum 1784. Helvetischer Almanach 1808. Bernet, a. a. O.

hörer Luther's, Melanchthon's, Bugenhagen's, Karlstadt's u. s. w. Auch genoß er die Freundschaft des berühmten Juristen Hieronymus Schurpff. Nachdem er im Spätherbst 1523 wieder in seine Vaterstadt zurückgekehrt war, erlaubte ihm seine in Wittenberg gewonnene Ueberzeugung nicht mehr, sich die Priesterweihe ertheilen zu lassen. Lieber wollte er als ehrlicher Handwerker sein Brod verdienen, als wider sein Gewissen handeln. Er ging bei einem Sattler in die Lehre und kaufte, nachdem er Meister geworden, die Werkstätte seines Lehrherrn. Seine Mitbürger, die nach der Wahrheit des Evangeliums begierig waren, ersuchten ihn aber, er möge ihnen, da er doch in Wittenberg studirt habe, einiges aus dem Schatze seiner Erkenntniß mittheilen und ihnen die h. Schrift erklären. Keßler zeigte sich dazu bereit und eröffnete seine Sonntags-Vorlesungen mit dem Dreikönigstage 1524 erst in einem Bürgershause, verlegte sie aber wegen der wachsenden Menge der Theilnehmenden auf eine Zunftstube, was der Sache bald einen öffentlichen Karakter gab. Die in Baden (Mitte Augusts) versammelte Tagsatzung hatte bereits von diesen Vorlesungen Kunde und glaubte sich bei der St. Galler Obrigkeit darüber beschweren zu sollen, daß „man ungeweihte Leute und Buben predigen lasse"*). Keßler ließ sich gutwillig bereden, diese Vorlesungen einzustellen und zog sich wieder in seine Werkstätte zurück; allein bald wurde er auf's Neue aus seiner Verborgenheit hervorgezogen. Seine Wirksamkeit erhielt nun schon einen mehr officiellen Karakter, als er in Gemeinschaft mit Wolfgang Schorant (Ulimann) und dem Schulmeister Dominik Zili vom 2. Febr. 1525 an Bibellectionen in der Pfarrkirche St. Lorenz hielt, aus der sich später die sogenannte »Frühpredigt« entwickelte. Bald darauf trat Schorant zur Wiedertäufersekte über, welche überhaupt in das St. Gallische Reformationswerk viele Trübung brachte und mit der auch Keßler und der höher stehende mit Keßler befreundete Vadian (s. d. Art.) gewaltig zu kämpfen hatten. Eine Zeitlang (1535) versah Keßler den Dienst eines evangelischen Predigers zu St. Margarethen im Rheinthal, wurde dann »Schulmeister« in seiner Vaterstadt (1537), bis er endlich den 6. Sept. 1542 zum ordentlichen Prediger an der St. Lorenzkirche erwählt ward. In den folgenden Jahren ward er Aktuar der St. Gallischen Synode, Mitglied des Schulrathes und zuletzt (1571) Dekan (Antistes) über die gesammte Stadt- und einen Theil der Land-Geistlichkeit St. Gallens, nachdem er schon 1560 vom Predigen war dispensirt worden. Er starb den 15. März 1574 in seinem 72. Altersjahre. Von seinen schriftstellerischen Arbeiten ist das wichtigste seine St. Gallische Reformationschronik, die er unter dem Namen Sabbatha (Feierstunden) verfaßte und die durch Abschriften vervielfältigt worden ist**). Schon als Handwerker hatte er sie in seinen Mußestunden auszuarbeiten begonnen; daher der Name. Eine Biographie seines vor ihm verstorbenen Freundes Vadian befindet sich handschriftlich auf der Bürgerbibliothek in St. Gallen. Vgl. J. J. Bernet, Joh. Keßler, genannt Ahenarius, Bürger und Reformator zu St. Gallen. St. Gallen 1826.

Hagenbach.

Kettenbach, Heinrich von, ein wirksamer Volksschriftsteller der Reformationszeit, dessen Leben aber fast unbekannt ist: ein sprechendes Zeichen der an Geistern und an Thatsachen überreichen Zeit, in der auch bedeutende Kräfte spurlos kommen und spurlos wieder gehen durften. Kettenbach stammte wahrscheinlich aus einem adeligen Geschlechte Frankens, trat in den Franziskanerorden, stand vielleicht in Heilbronn im Orden, da er in Heilbronn und Umgegend (Löwenstein) wohl bekannt ist, und kam in reiferem Man-

---

S. 27 ff. Hanhart, Erzählungen aus der Schweizergeschichte. Basel 1829. Bd. 3. S. 300. Marheinecke, Reformationsgesch. u. meine Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Ref. 2 Aufl. S. 300.

*) Uebrigens wurden die Herren der Tagsatzung durch den Namen Keßler zu der Annahme verleitet, als sey der St. Gallische Lector ein herumziehender Kesselflicker, „der sich im Land hin und hero mit Schüßlen, Pfannen und Kesse bützen ernähre."

**) Vgl. Haller, Bibliothek der Schweizergeschichte III. Nr. 137.

nesalter (Joh. Eberlin nennt ihn den Vater Kettenbach) Ausgang 1521 nach Ulm, wo zu Ende Juni's der Franziskanerprediger Joh. Eberlin von Günzburg durch seine Ordensobern des Evangeliums wegen vertrieben worden war. Aber auch Kettenbach, der ihn ersetzen sollte, vertrat, nicht ohne Zustimmung im Orden selbst zu finden, von Anfang an den neuen Glauben, mit viel Rücksichtslosigkeit seit dem März 1521, wo er die Fastenzeit mit einer nachher wenigstens viermal gedruckten Predigt von Fasten und Feiern eröffnete. Er bewies hier den Widerspruch des gezwungenen Fastens mit der h. Schrift, mit den Concilien, mit dem geistlichen Recht und mit dem Naturgesetz, und fast noch schlagender durch Enthüllungen aus dem Leben die innere Unwahrheit dieses Fastenzwangs, dessen sich die Priester und Mönche bei guten Fischen, Küchlein und feinen Weinen, bei einer Küche, wie sie andre Leute das ganze Jahr nicht haben, vortrefflich zu entschlagen wissen, und den sie auch freundlich überall erleichtern, wo man ihnen nur Geld und Gaben bietet. Er schloß seine Predigt: wer da fastet lauter um Gottes willen, zu dämmen sein Fleisch, doch mit Bescheidenheit, der thut recht und evangelisch; wer nicht fastet, ist nicht gezwungen von Christo, und thut auch daran keine Sünd; evangelische Freiheit soll man handhaben als wol als evangelische Gebot, so ehret man Christum; der verleih uns seine Gnad' und heil. Geist, daß die Wahrheit des Evangelii wieder auferstehe, wann sie lang begraben ist gewest und die Papisten haben des Grabes gehütet; aber sie wird durch göttliche Kraft selbst auferstehen. Diese Predigt war der Anfang eines bedeutenden Kanzelstreites; dem neuernden Franziskaner widersetzte sich besonders der junge Lesemeister des rivalisirenden und lutherfeindlichen Dominikanerklosters, Peter Nestler, und schon am 21. März mußte der Rath die einzelnen Stadtgeistlichen erinnern, über die h. Zeit statt des Streitens die heil. Schrift zu predigen. Im Verlauf des Streits, der alle controversen Lehren durchlief, suchte sich der Dominikaner durch die Behauptung zu retten, Pabst und Prälaten dürfen das Evangelium verändern. Dies gab Kettenbach Veranlassung zu der Ende Juni's um Peter und Paul gehaltenen und wiederholt gedruckten Predigt wider des Pabsts Kuchenprediger zu Ulm, die dann gepredigt und gelogen haben, der Pabst und Prälaten mögen das Evangelium verwandeln oder verändern. Hier wird die Prinzipfrage behandelt; es war nicht schwer zu beweisen, daß Christus seine Kirche an sein Wort gebunden, und daß die kleinste Konzession an die Päbste den christlichen Glauben unstetiger machen müßte, als Zunftgesetze und selbst Spielgesetze. Die Eingebung der Päbste gilt ihm als Zwiegespräch mit dem Satan, die Infallibilität des Pabstes will er auf den Zug zur St. Peterskirche beschränken, wo 7—8 Leute ihn tragen, daß er nicht fehlen kann; das Wort: wo Zwei oder Drei versammelt sind in meinem Namen, findet er nur bei'm Zusammenseyn Luther's, Melanchthon's, Karlstadt's erfüllt. Luthern vergleicht er mit Athanasius, der auch in Bann und Acht seyn mußte, zuletzt aber triumphirte; Gott wird noch Gewalt thun mit seinem Arm, ob er wohl zuvor auch Märtyrerblut fordert zur Besprengung des vermaledeiten Erdreichs, da wird er Kaiser, König, Pabst, Prälaten zu Boden schlagen. Diesem schon gesteigerten Angriff, von dem den Gegnern nach seinem eigenen Wort Maul und Nase hätte mögen bluten, folgte eine dritte Predigt: von der christlichen Kirche, welches doch sey die heil. christliche Kirche, davon unser Glaube sagt. Sie war gehalten aus Anlaß der ewigen Mahnungen seiner Gegner an das Volk, man solle doch bei der christlichen Kirche bleiben. Dieser viermal im Druck erschienene und sogar in's Niederdeutsche übersetzte Sermon hatte das Verdienst einer genaueren Untersuchung des Begriffs der Kirche, er durchbrach das Centrum der kirchlichen Lehre und überbot in der Auflehnung gegen alle herrschenden Autoritäten alles Vorige. Kettenbach zählt vier verschiedene Bedeutungen des Wortes Kirche auf und erklärt sich für die schon ältere und in der Reformationszeit neuaufgebrachte Definition: Kirche ist Gemeinschaft der Auserwählten, die nach mystischer in der Reformation gleichfalls erneuerter Anschauungsweise in vollkommenem Gemeinbesitz aller Verdienste und Güter, Freuden und Leiden untereinander stehen. Der Felsgrund dieser Kirche ist Christus, nicht St. Peter, nicht der Pabst. St. Peter und

dem Pabst ist die Hölle oft obgelegen; mit ihm wäre die Kirche längst bis in die Hölle hinabgefallen; wie mancher Pabst, der mehr denn ein ketzerischer Bub oder ein Tyrann gewesen, wäre nicht gut dazu, daß man einen Gänsstall oder ein Diebhaus auf ihn baute! Der heil. Vater ist ein heilloser Vater, seine Kirche eine Synagoge Satanä, eine teuflische endchristische Kirche, ein ganz ähnlicher Betrug im Abendland, wie der Muhamedanismus im Morgenland, zur Strafe für die Undankbarkeit der Christen, von denen nur wenige Einfältige außerhalb der Kirche der Wahrheit sich freuen durften. Also Päbste mit und ohne Concil sind weder Fundament der Kirche, noch machen sie allein die Kirche aus (wie brauchte man sonst an die Kirche zu glauben, da man sie einherreiten sieht, und wie könnte sonst außer ihnen einer selig werden?), noch ist man auch nur schuldig zu glauben, daß sie zu dieser Kirche gehören, worüber ihre Werke Zeugniß geben müssen. Wie viel ist seither auf diese h. Kirche gelogen worden? Immer hat es geheißen: die h. Kirche hat das gethan, hat das geboten. Aber Daniel hat die Buben in ihren Lügen begriffen. Ich darf den Daniel nicht anders nennen; er hat seinen Namen. Christus sprach von Johanne, er wäre Elias; also möcht' einer jetzund heißen Martinus und wäre doch im Geist Elias oder in Weisheit und Urtheil Daniel. Leidenschaftlich ruft Kettenbach die Herrn und Fürsten an: O daß Jemand dies Wort zu Herzen faßte aus den Edeln, Herren und Fürsten, so würden die schlechten Laien hienach folgen: Pfaffen und Mönche werden die Kirche nicht reformiren, sondern destruiren! Aber er klagt sie auch an, daß sie sich so gröblich von dem weibischen unnützen Pfaffenvolk betrügen lassen, daß sie Knechte bleiben wollen der rothen babylonischen Hure, um die sie buhlen; ja seine ganze Zeit klagt er an: Alles wolle eben bleiben im babylonischen Gefängniß, auch wenn ein Cyrus Freiheit bringe, wie die Leute mit fallendem Siechtag, die über ihre Helfer zürnen.

Trotz Worms durfte Kettenbach bis zu Ende des Jahrs wirken. Er war Volksliebling durch diese Kraftsprache, der eine edle und nationale Begeisterung zu Grund lag, und deren Leidenschaftlichkeit kühn und ritterlich erscheinen mußte in gefährlicher Zeit und wie ein gerechter Rückschlag gegen die Unterdrückung der Sache Luthers. Populär war ohnehin die allseitige Entlarvung des bisherigen Betrugs, besonders wenn, wie hier, die Korruption der geistlichen Kreise dem Gelächter und dem Zorne preisgegeben wurde, und die Eröffnung so mancher äußern Gewinnste an Freiheit, Geld und Gut, den der große Umsturz bringen sollte; und schwer wäre zu läugnen, daß Kettenbach weit mehr diese populäre Locktöne erklingen ließ, als daß er evangelische Gesinnung in den Herzen pflanzte, oder doch, wenn das Aeußere je so wichtig war, ähnlich Johann Eberlin, neben dem Zerstören auch über das Aufbauen ernstlich sich besann. Auch der Ausdruck Kettenbachs, schwungvoll und oft geistreich, mit und ohne Mönchswitz, reich in Reminiscenzen aus alter und neuer Literatur und noch mehr in geschichtlichen Parallelen, machten ihn dem Gebildeten wie dem Volke anziehend. Die letzte Spur seiner Wirksamkeit in Ulm ist vom November; er predigte am Advent von den beschwerten Gewissen. Kurz darauf entfloh er, nicht vom Rath bedroht, der ihn nur wie seinen Gegner wiederholt zur Friedlichkeit mahnte, nicht von seinen Obern verfolgt, sondern in der Befürchtung eines Mordangriffs seiner Todfeinde, wohl besonders der Dominikaner, deren Sprecher er vergeblich zu einer Disputation aufgefordert. In der Eile verzichtete er auf ein Abschiedswort, das in 43 Bannflüchen gegen seine Feinde bestehen sollte. Den schlimmen Eindruck seiner Flucht suchte er 1523 durch die von einem Ulmer Studenten besorgte Herausgabe seines Abschieds „Sermon Bruder H. v. Kettenbach zu der löblichen Stadt Ulm zu einem Valete“ zu beseitigen, auch vertröstete er die Ulmer, deren Mattwerden er rügte, mit seiner Wiederkunft; „ich bin noch nicht todt, ich mag wohl noch einmal kommen.“ Noch eine zweite Schrift des J. 1523 bezog sich auf Ulmer Verhältnisse: Gespräch mit einem frommen Altmütterlin von Ulm von etlichen Zweifeln und Anfechtungen des Altmütterlins. Ungeduldig hofft er in beiden Schriften von Ulm nur wenig; er wascht bei dem Abfall und bei der Lauheit des Volkes seine Hände in Unschuld.

Kettenbach entschlug sich seit seiner Flucht des Klostergewands; gleich sein Abschiedssermon redet offen gegen alle Klosterleute. Er zog durch die großen Reichsstädte Süddeutschlands, die er genauer kennt, dem Asyllande Sachsen zu; seine letzten Schriften sind meist in Wittenberg gedruckt, und er ist mit Luther, dem sanften, holdseligen, unverbitterten Mann, persönlich bekannt. Nur lernte er nicht so leicht, wie sein Vorgänger Eberlin, in Wittenberg einen sanfteren Geist, vielmehr machte er es zu seiner ernstlichen Tendenz, indem er hinfort mehr als zuvor ganz Deutschland angehörte, Adel und Städte zur gewaltsamen Erhebung für den Sickingen'schen Freiheitskampf, wie er ihn auffaßte, für die Emancipation Deutschlands von Rom zu begeistern. In diesem Sinn schrieb er nach einander zu Anfang des J. 1523 die noch jetzt in 8 Ausgaben vorhandene Vergleichung des allerheiligsten Herrn und Vaters Pabst gegen den seltsamen und fremden Gast in der Christenheit, genannt Jesus, der in kurzer Zeit wiederum in Deutschland ist kommen und jetzund wieder will in Egyptenland als ein Verachteter bei uns (Motto: domine, quo vadis? Romam, iterum crucifigi); dann die Practica, practicirt aus der heil. Bibel auf viel zukünftige Jahre. Dies sind Schriften durchaus revolutionärer Tendenz. Die Vergleichung des Pabsts und Christi war damals beliebter Modeartikel; für das Volk war sie vortrefflich durch ihre scharfen und witzigen Gegensätze. Er wollte dadurch den Nachweis geben, daß das antichristische Pabstthum, das insbesondere Macht und Kraft der Kaiser, der Fürsten und Edeln aufgezehrt, das den deutschen Adler aus seinem Nest, dem Welschland vertrieben hat, untergehen muß: der Pabst mit den Seinen soll wieder beten, Fürsten und Adel sollen Land und Leute regieren. Der Schluß ist eine Klagrede an den deutschen Adel, den er vorzugsweise an Ehre und Vortheil zu fassen sucht. Siehe an, fromme Ritterschaft deutschen Reichs, heißt es da u. A., wie die welschen Pfaffen so lang euch, euren Kaiser, eure Fürsten geäffet und benarret haben, wie ihr zu Knechten den sodomitischen Buben seyd worden, und verarmt an Gütern zu Aebten und Mönchen „gnädiger Herr“ sagen müsset. O christlicher Adel! ihr waget Leib und Leben um einer kleinen Sache willen, warum setzet ihr euch nicht mit Gewalt wider die großen Diebe und Räuber, die Papisten? Thut eure Augen auf, ihr werdet sonst bald Eigenleute der Pfaffen werden, heißet sie euch geben Zoll, Steuer, Wachgeld, Umgeld, wie andre Leute. O Gott hilf, warum seyd ihr so verzagt worden und thut nichts dazu? O mein Herz, was leidest du Pein und hilft doch nichts! O Gott, wie ist dein Zorn so groß über uns! O christlicher Adel, stark und kühn, beherzt, aufrecht vor allen andern Ländern, laß dir diese meine Klage zu Herzen gehen, es will sonst Niemand zu der Sache thun. Aber o leider! ihr fürchtet auch zeitlichen Schaden, ihr sehet, daß der große Haufe wider Luther ist. Bischöfe und Prälaten sind bei ihrem Eid schuldig, wider die Wahrheit zu thun. Die Städte fürchten den Kaiser Neronem, die Fürsten haben und wünschen für Kinder und Brüder geistliche Lehen und hilft zuletzt Pilatus dem Kaiphas wider Christum und schreit die Gemeinde auch zuletzt um Barrabas! Nur äußere Unterdrückung hinderte die gleich starke Verbreitung der zweiten Schrift, die doch auch in drei verschiedenen Ausgaben existirt. Sogar in evangelischen Reichsstädten, wie Nürnberg, war sie verboten. Sie war der letzte heftige Verzweiflungsruf Kettenbachs in's Reich hinein für Sickingen. Sie sollte auf Grund geschichtlicher Beobachtungen „eine „Pronostikation“ für die künftigen Leiden Deutschlands seyn, die es sich an Luther verdient habe. Hör' zu, du armes Reich der Römer, sagt er hier, und aller Welt Knecht und Spott, deine Weisen haben gegeben einen närrischen Rath zu Worms auf dem Reichstag vor dem armen Kind Karolo, genannt römischer Kaiser (er ist Kaiser, aber seine Schultheißen regieren). Da euch ward vorgehalten die Sache Martini Luthers, des christlichen Doctors, welche belangt nicht allein des thörichten, närrischen, knechtlichen deutschen Landes Ehr und Güter, sondern aller Christen auf Erden Seligkeit, da habt ihr Stimm gegeben in solcher Sach: man sollt' nichts handeln wider den Pabst und wider den röm. Kaiser (d. h. seine Schultheißen), und also verwilligt mit Worten oder Schweigen, daß Luther's Bücher zuerst verboten, dann verbrannt worden. Und das war die

größte Sache zu Worms verhandelt, in soviel Zeit, mit soviel Unkosten, so doch ein Kind von drei Jahren hätte mögen solches verrichten. Weh euch, weh euch, weh euch! von Aufgang der Sonn und vom Niedergang! Ihr Weisen habt einen närrischen Rath gegeben. Ihr Herren, ihr Reichsstände hättet bei Luthers ehrbarlichem Erbieten, sich weisen zu lassen mit Schrift, von Kaiser, Fürsten, Bischöfen begehren sollen, daß nach der Schrift Gottes, der über Pabst und Kaiser steht, gerichtet würde; also, o armes Reich, solltest du gestimmt haben, aber ihr hattet Brei im Maul, konntet nicht reden. Hör auf, du deutscher Narr, der du aus Feigheit und Illusionen Narr bleiben willst, nachdem deine Narrheit und des Antichristen Falschheit klar an den Tag gekommen, lässest dich drücken, narren, blenden, schänden, umführen, wie die Hurenwirthe und Stallbuben des Pabstes wollen, dein knechtlich Reich wird von dir genommen werden und gegeben einem andern Volk, bis die römische Hure ihm auch den Seckel ausgeleert. Warnung genug hat Deutschland an den Hussitenkriegen, an denen Deutschland zu Schaden und Schanden gekommen und die das Pabstthum verschuldet hat. Darum thue Buße wie Ninive, sonst kommt Unglück ohne Zahl, ungehört. Besonders den Adel und die Städte ermuntert er. Sie sollen nur nicht glauben, Luther thue ihrer Gewalt Abbruch, indem er lehre, Alle seyen Brüder. Erst er bringe rechten Gehorsam und Frieden; in Sachsen, in Nürnberg, Augsburg, Ulm sey solcher Frieden. Ihr Reichsstädte, ruft er, hättet nie größre Sach, dem Adel Beistand zu thun, als jetzund; so ihr nun wollet wider ihn seyn, so wird die Zeit kommen, wo Adel und Fürsten sich vertragen, und werden mit Einem Herzen wider euch streiten und euch also ängstigen, daß jegliche Reichsstadt wird froh seyn, einen gnädigen Herrn zu finden. Die beschorenen Knaben aber werden eine kleine Zeit lachen und lange Zeit trauern und weinen. Der Kaiser und sein Bruder wollen blind seyn, wollen kein Glück haben, so es ihnen angeboten ist, darum sie viel leiden werden. Luthers wird schier vergessen werden in etlichen Königreichen, er wird als vergraben seyn und die Beschorenen werden des Grabs hüten: aber er wird wieder auferstehen wie Christus, seine Bücher werden unvertilglich seyn, wie die Jeremias, er wird des Antichristen Heer zum großen Theil niederlegen und wieder werth werden durch die Welt wie Christi Glaub, da er auferstanden war.

Kettenbach erlebte den traurigen Ausgang des Sickingen'schen Unternehmens in der nächsten Nähe seines ritterlichen Freundes. Zu seiner Ehrenrettung gab er nach dem Tod Sickingens (7. Mai 1523) eine „Vermahnung Franzens von Sickingen zu seinem Heer" heraus. Er wollte damit seine Unschuld an den Kriegsgräueln, dem Schätzen und Brennen, beweisen, da Sickingen im Beginn der Fehde in einer Ansprache die Seinigen aufgefordert, als Kinder des Evangeliums Land und Leute zu schonen, Entbehrungen zu leiden, vor Gotteslästerung und Fleischessünden sich zu hüten. Man hat kein Recht zu behaupten, Kettenbach selbst sey Verfasser dieser Ansprache. Uebrigens war Sickingens Fall für ihn ein Ereigniß. Er wurde etwas ruhiger. Sickingens erbärmliche Erschießung betrachtet er als verborgenes Gericht Gottes. Nicht aber als Gericht über ihn, da all sein Anfang versenkt gewesen in den Willen Gottes, aber als Gericht und hohe Strafe Gottes über die Gottlosen, damit sie gar verblendet werden. Gott kann noch wohl einen andern Samson erwählen. Aber ich sieh wohl, sagt er, daß die Schrift muß erfüllt werden, davon Daniel schreibt: der Endchrist wird ohne Schwert und Hand getödtet. Drum unterstehe sich Keiner, auszutilgen mit Waffen, es muß mit dem Schwert des Geistes geschehen. Drum predige mit Fried und Sänfte, wer da athmen kann, daß dies Evangelium überall ausgebrei et werde, so werden wir ohne Schlacht und Rumor erlediget von dem gräulichen Pharaon. Das helf uns Gott, Amen. So ist denn auch die letzte bedeutende Schrift Kettenbach's, die neue Apologie und Verantwortung Martini Luthers wider der Papisten Mordgeschrei (1523), freier von jenen Sturmtendenzen, übrigens im Ton gegen das Schlangengewürm der Kirche, das Luthern nur wie Huß mit dem Henker zu überdisputiren weiß, nicht gemäßigter. Es war dies wohl die erste größere volksmäßige Apologie Luthers und behandelte 10 Haupteinwürfe. Sie betreffen die Lehre Luthers

im Einzelnen (Sakramente, Beichte, Messe, Fasten) und im Ganzen den „neuen, aufrührischen Glauben," den Karakter Luthers, seine Schmähsucht, Zornsucht, seine niedrige und leichtfertige Anhängerschaft, deren Anfechtungen im Sterben und bösen Tod. Bei der Sakramentslehre zeigt er höhnisch an der Unsittlichkeit des Klerus die hohe Achtung der vielen Sakramente: Ehe sey ein Sakrament, aber Priester sündigen ohne Sakrament und mit Ehefrauen; Beichte sey Gebot, aber die Frucht des Beichtens sind Geschenke und sind Kinder. Luther hat Aufruhr gebracht, aber auch Christus hat das Schwert gebracht; er ist zornig mit Elias und Christo selbst, wie es die Baaliten verdienen, aber er hat die Papisten doch noch nie mit Geißeln aus der Kirche geschlagen wie Christus und auch die Gesetztafeln nicht zusammengeworfen wie Moses. Luther hat geringe Anhänger, aber auch Christum suchten nur die Hirten und Heiden, die ganze Pfaffheit blieb in Jerusalem; aber doch wissen in Deutschland und Schweiz Schuster und Schneider und Weiber und Kinder mehr in der Bibel denn alle hohen Schulen. Wäre Kaiser Karl also gelehrt als des Luthers Calefactor, er ließe sich nicht einen tollen Mönch (Glapio) also affen, daß er durch die ganze Welt wird für eine Ziffer gehalten.

Man begreift, wie unter solchen Stimmen das Feuer im Volk geschürt wurde. Kettenbachs Drängen und Treiben floß aus edler Gesinnung, aber es war überstürzt und fanatisch; und indem er gleichzeitig Haß und Verachtung gegen Pabst und Kaiser ausstreute, wurde er eine stille und doch starke Kraft zum Bauernkrieg. Wahrscheinlich erlebte er diesen. Aus Schriften Joh. Lochers geht hervor, daß er 1523 und 1524 noch wirkte und viel verfolgt war. Diese Schriften zeigen zugleich, daß er mit Zwickauer Unruhgeistern und Schwärmern, dergleichen Locher war, in Freundesverbindung trat. Er hat wohl im Bauernkrieg geendigt, schuldig oder unschuldig, wie so Viele; seine vielgeschäftige Feder, sein ruheloses Sehnen kam zur Ruhe in der Zeit, in der Luthers Grablegung vollständig schien. Doch war sein Name noch groß genug, daß Eck ihn noch 1530 in seinem Ketzerregister zum Augsburger Reichstag neben Luther und Blarer als Gegner der Mönchsgelübde nennen durfte; und diese Erwähnung selbst zeigt, daß Kettenbach noch mehr geschrieben, als wir heute besitzen.

Quellen: Sämmtliche Schriften Kettenbachs, aus denen hier freilich nur unvollständige Auszüge gegeben werden konnten. Vgl. Veesenmeyer, Beitr. zur Gesch. der Liter. u. Ref. S. 79 ff. Keim, Ref. der Reichsstadt Ulm S. 43 ff. 67 ff. Dr. Th. Keim.

Kettler, s. Liev-, Esth- und Kurland.

Ketzer, Ketzerei, s. Häresie.

Ketzerrichter, s. Inquisition.

Ketzertaufe und Streit darüber*). Der Streit über die Ketzertaufe bildet ein wesentliches Glied in der Entwickelung der Idee der katholischen Kirche und ihrer Sakramente. Sobald sich nämlich die Kirche im Gegensatze zu den Häresieen ihrer Einheit und Katholicität als nothwendiger Momente ihres Begriffs bewußt geworden war und sich demgemäß, vermöge der ununterbrochenen Succession ihrer Bischöfe im Apostelamt, als die alleinige Bewahrerin der christlich-apostolischen Wahrheit und als die ausschließliche Vermittlerin alles Heils betrachtete, mußte sich die Frage nach der Gültigkeit der außer ihr vollzogenen kirchlichen Handlungen, insbesondere der außer ihr ertheilten Taufe von selbst aufdrängen. Die Consequenz des katholischen Standpunktes konnte darüber eigentlich nur eine Entscheidung zulassen: so wenig die Häretiker eine Heilsgemeinschaft

*) Von neueren Bearbeitungen führen wir an: Mattes, über die Ketzertaufe in der theol. Quartalschrift 1849. S. 571—637. 1850. S. 24—69, eine Arbeit, mit deren Tendenz und Grundanschauung wir uns in entschiedenem Widerspruch wissen. Höfling, das Sakrament der Taufe, besonders I. §. 19., eine sehr besonnene gründliche Forschung, mit der wir in sehr wesentlichen Punkten übereinstimmen. Weitere literärische Nachweisungen werden wir im Verlaufe geben.

haben, so wenig kann durch sie eine Heilswirkung vermittelt werden. Ihre Taufe ist darum nur ein Wasserbad, keine Taufe, nicht bloß unkräftig zur Reinigung, sondern geradezu das Gewissen befleckend, wie die Häresie selbst, zu deren Gemeinschaft sie zunächst die Initiation gibt. Darum müssen Alle, welche von Häretikern getauft, zur katholischen Kirche übertreten, als ungetauft angesehen und erst getauft werden. Eine große Anzahl von Auctoritäten in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunders spricht sich in diesem Sinne aus. Clemens von Alexandrien nennt die Taufe der Häretiker keine eigentliche und ächte Taufe (οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ Strom. I, 375); daß dies Zeugniß überhaupt für die ägyptische Praxis gelten durfte, beweist die Unsicherheit des Dionysius von Alexandrien und seine Mittheilung über seinen Vorgänger Heraklas, aus der wir nur soviel ersehen, daß dieser diejenigen übertretenden Häretiker nicht taufte, welche bereits früher die katholische Taufe empfangen hatten (Euseb. h. e. VII. cap. 7. §. 4.). Tertullian kennt nur die eine Taufe der einen Kirche; der Taufe der Häretiker versagt er jede Anerkennung, theils weil sie selbst außerhalb der Kirche stehen, theils weil sie — was allerdings von den grundstürzenden Häresieen seiner Zeit zugestanden werden muß — weder denselben Gott, noch denselben Christus mit der katholischen Kirche bekennen (de baptismo cap. 15.). Schon im Anfange des 3. Jahrhunderts (nach Gieseler um 200, nach Döllinger um 218—222) spricht eine Versammlung von Bischöfen zu Carthago unter Vorsitz des dortigen Bischofs Agrippinus einstimmig die Ungültigkeit der Ketzertaufe aus (Cypr. ep. 71, 4. 73, 3.). In Kleinasien faßten um das Jahr 235 die Synoden von Ikonium und Synnada den ganz gleichen Beschluß (Firm. bei Cypr. ep. 75, 7. Euseb. h. e. VII. cap. 7. §. 5.). Wie alt indessen dort dieser Grundsatz gewesen seyn muß, ergibt die Versicherung Firmilians (75, 19.), sie erinnerten sich nicht, daß diese Observanz jemals unter ihnen einen Anfang genommen; stets hätten sie nur eine Kirche gekannt und nur die eine Taufe, welche diese Kirche allein spende. Auch die apostolischen Constitutionen sprechen (VI. 15.) der von Häretikern vollzogenen Taufe die Rechtmäßigkeit ab. Diese Ansicht, deren weite Verbreitung die angeführten Zeugnisse beweisen, betrachtete die von Häretikern Getauften als Heiden, und nahm sie erst durch die katholische Taufe als Christen in die Kirche auf.

Von einem ganz entgegengesetzten Standpunkt ging man in Rom aus: man sah in den Häretikern — auch wenn sie außer der Kirche getauft worden waren — nur gefallene Christen und führte sie nach Analogie der Pönitenten*) durch Handauflegung in die Kirche zurück. Als die Novatianer nach ihren überspannten Begriffen von der Heiligkeit der Kirche, die zu ihnen übertretenden Katholiken auf's Neue tauften, mußte man sich in Rom um so mehr bestimmt fühlen, die herkömmliche Praxis beharrlich festzuhalten. Allein eben dadurch scheinen mehrere numidische Bischöfe zweifelhaft geworden zu seyn, ob die nordafrikanische Landessitte die richtige sey; ihrer 18 wandten sich im Jahre 255 nach Carthago an Cyprian, der gerade 30 andere Bischöfe zur Synode versammelt hatte und erbaten sich Rath; die einstimmige Erklärung der Versammelten fiel gegen die Ketzertaufe aus (ep. 70.). Ganz in dem gleichen Sinne beantwortete Cyprian die Anfrage des mauritanischen Bischofs Quintus über denselben Gegenstand (ep. 71.). Eine zweite Synode in demselben Jahre, an der sich 71 Bischöfe betheiligten, bestätigte den früheren Beschluß und übersandte ein Synodalschreiben unter Anlage der vorher gepflogenen Correspondenz an den römischen Bischof Stephanus (ep. 72.).

Stephan lag damals mit den Orientalen über diese Angelegenheit im Kampfe. Auf mehreren kleinasiatischen Synoden war nämlich auf's Neue die altherkömmliche Ansicht über die Ungültigkeit der Ketzertaufe zum Beschluß erhoben worden; die Bischöfe Helenus

---

*) Wenn Gieseler I, 1, 394 behauptet, man habe sie durch die gradus poenitentiae zur Aufnahme vorbereitet, so ist dies ein um so handgreiflicherer Irrthum, da auch nach seiner Darstellung für die Existenz dieser Grade sich vor dem Concile von Ancyra im Jahre 314 kein sicheres Zeugniß beibringen läßt. Cyprian hat sie noch nicht gekannt.

von Tarsus und Firmilian von Cäsarea hatten sich dabei besonders thätig gezeigt. Der römische Bischof, der umsonst den Kleinasiaten seine Praxis aufzudrängen versucht hatte, ließ sich soweit fortreißen, ihnen die Kirchengemeinschaft aufzukündigen. Vergebens hatte Dionysius der Große von Alexandrien, der, wie man aus seinen Briefen bei Eusebius sieht, selbst über die Gültigkeit der Ketzertaufe schwankend war (VII, 9., vgl. Rettbergs Cyprian S. 193) und die Theilnahme am Kampfe entschieden abgelehnt hatte, zu vermitteln gesucht: er konnte den Bruch nicht hindern, den die Anmaßung und Leidenschaft des römischen Bischofs so freventlich und unbesonnen heraufbeschworen hatte.

Gerade damals kam das Carthagische Synodalschreiben nach Rom und goß Oel in die lodernde Flamme des Parteikampfes. Stephan antwortete heftig und gereizt, und als Cyprian sich in einem neuen Schreiben auf Widerlegung der römischen Argumente einließ, so kündigte auch ihm der hochfahrende Stephan als einem Pseudochristen, Pseudoapostel und betrügerischen Arbeiter (dolosus operarius) die Kirchengemeinschaft auf. Auch jetzt ließ sich Cyprian nicht entmuthigen, noch einen letzten Versuch zur Herstellung des kirchlichen Friedens zu machen: Stephan ließ seine Gesandten gar nicht vor sich und untersagte den Gliedern seiner Gemeinde, sie gastlich aufzunehmen. Die meisten katholischen Darsteller bis auf Hefele herab (Conciliengesch. I. 95) behaupten nach Augustins Vorgange (de baptismo contr. Donat. V. cap. 25. Nr. 36.), es sey zu einem Schisma gar nicht gekommen, aber gewiß nur aus dem Grunde, weil es ihnen anstößig ist, daß ein anerkannter Heiliger ihrer Kirche wie Cyprian von Rom aus der Kirchengemeinschaft verlustig geworden wäre; doch des weit späteren Augustin Zeugniß, das nicht minder auf dogmatischen Voraussetzungen ruht, kann hier nicht in Betracht kommen.

Als die Gesandten wieder nach Carthago zurückkehrten, berief Cyprian ein drittes Concil auf den 1. Sept. 256, welches von 85 nordafrikanischen Bischöfen und einer großen Anzahl von Presbytern, Diakonen und Laien besucht wurde. Mit Recht wurde das übermüthige Benehmen Stephans getadelt, der sich zum episcopus episcoporum aufwerfe, und dagegen die selbständige Stellung jedes einzelnen Bischofs anerkannt, die ihm weder gestatte, seine Mitbischöfe zu richten, noch sich von ihnen richten zu lassen. Mit Heftigkeit sprachen sich sodann die Versammelten gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe aus. Trotzdem wiederholte auch jetzt noch Cyprian seine bereits früher gegebene Erklärung (ep. 72. 4.), daß auch die entgegenstehende Praxis nicht von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden solle. (Vgl. die Akten des Concils bei Augustin de baptismo lib. VI. et VII. Cypr. opera genuina ed. Goldhorn II. 265 seq.) Gleichzeitig ordnete Cyprian den Diakonus Rogatianus an Firmilian nach Cäsarea ab und setzte ihn von den afrikanischen Vorgängen in Kenntniß; die Antwort desselben, welche wir nur in der von Cyprian selbst gefertigten Uebersetzung *) besitzen, drückte die volle Zustimmung der Kleinasiaten zu der Haltung der Afrikaner aus. Der Bruch zwischen Stephan und Cyprian wurde nicht wieder geheilt. Im Jahre 257 erlag Stephan der Valerianischen Verfolgung als Märtyrer. Mit seinem Nachfolger Sixtus scheint Cyprian wieder in freundlichem Vernehmen gestanden zu haben, da er nach ep. 80. eine Gesandtschaft nach Rom schickte, um sich von der Lage der Gemeinde in der Verfolgung zu unterrichten, und da Cyprians Biograph jenen einen guten und friedlichen Priester nennt. Cyprian und Sixtus endeten beide im Jahre 258 als Blutzeugen.

Versuchen wir es nun, uns den Standpunkt beider Parteien klar zu machen. Der Verlust von Stephans Briefen wird durch Cyprians Mittheilungen daraus nur unvoll-

---

*) Vgl. Rettberg S. 188 flg. Der römischen Curie war dieses derbe, auch für die Geschichte des Primats wichtige Schreiben so unwillkommen, daß man es anfangs zu unterdrücken suchte, und da dies mißlang, es für untergeschoben erklärte. Zu der von Rettberg S. 190 angeführten Literatur sind noch die beiden von Migne, Cursus Patrol. Tom. III. p. 1357 wieder abgedruckte Dissertationen über diesen Brief von dem Franziskaner Molkenbuhr nachzutragen.

kommen ersetzt. Die erste Frage ist: Wollte Stephan allen übertretenden Häretikern die Taufe erlassen wissen oder machte er unter ihnen Unterschiede? Für das Erstere erklärten sich Furnier (später Benedikt XII.), Basnage, Alix, Dupin, Launoy, Pearson, Blondell, Pfaff, Höfling; für das Andere Natalis Alexander, Tillemont, Pagi, Maran u. s. w. Stephan schreibt (74, 1.): si quis ergo a *quacunque haeresi* venerit ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est*), ut manus illi imponatur in poenitentiam und zwar weil auch die Ketzer die zu ihnen Uebertretenden nicht eigentlich taufen, sondern nur einfach aufnehmen (communicent). Nach diesem Ausspruch, den auch Eusebius VII. 2. bestätigt, scheint Stephan allerdings jede häretische Taufe als eine vollgültige und nur der Ergänzung durch die Handauflegung bedürftige angesehen zu haben, aber nach cap. 8. desselben Briefs und ep. 73. cap. 4. hat er die Taufe der Häretiker nur darum als eine vollgültige betrachtet, weil sie im Namen Jesu vollzogen wird, und nach 75, 9. begründet er ihre Anerkennung damit, daß über dem Täufling der Name der Dreieinigkeit angerufen werde und die Gesinnung und der Glaube des Täuflings ihn zur Aufnahme der Taufgnade befähige (mente et fide sua baptismi gratiam consequi posse). Nehmen wir noch dazu die bestimmte Behauptung, daß der Segen der Taufe von der Qualität des Taufenden durchaus unabhängig sey (non quaerendum esse, quis sit ille, qui baptizaverit), so muß er sich dem späteren Standpunkt des Dogma schon ziemlich angenähert haben. Die Widersprüche, welche in diesen verschiedenen Aussprüchen liegen, gleichen sich leicht aus, wenn man mit Rettberg (S. 163) annimmt, Stephan habe im Verlaufe des Streits seine Ansicht schärfer begrenzt und sey überhaupt von der freilich irrigen Annahme ausgegangen, die wir auch noch bei Augustin finden, daß keine Sekte ohne die von Christus vorgeschriebene Formel taufe (haereticos in baptismo convenire ep. 75, 7.).

Die zweite Frage ist: Was wollte ihnen Stephan durch die Handauflegung, die er mit dem Zusatz in poenitentiam, seine Gegner ad accipiendum spiritum sanctum bezeichnen, ertheilt wissen? Ist hier an zwei verschiedene Handlungen zu denken oder nur an einen Akt mit zwiefacher Bedeutung? Mattes entscheidet sich unter Zustimmung von Hefele (Conciliengeschichte I. 104) für das Erstere, wohl nur aus dem Grunde, weil diese Erklärung die heutige römische Praxis für sich hat; er sieht in der einen Handauflegung das Bußsakrament, in der andern die Firmung und behauptet, beide seyen nach einander von Stephan den convertirten Häretikern ertheilt worden. Allein eine unbefangene Ansicht der Quellen gestattet uns nur eine Handauflegung anzunehmen, und zwar ebensowohl in poenitentiam als ad accip. sp. s., die demnach in der Mitte stand, zwischen der sonst üblichen Taufbesieglung und der öffentlichen Buße; mit jener hatte sie die Geistesmittheilung, als Vollendung der Taufe, mit dieser die öffentliche Reconciliation gemein; von jener unterschied sie sich durch den Mangel der Salbung (die ohnehin in dem Abendland mehr als das untergeordnete Moment erscheint, während sie im Morgenland bald die Handauflegung verdrängt), von dieser durch die Unterlassung der der Reconciliation vorausgehenden Bußübung**). Diese Auffassung, zu

---

*) Nach Mattes a. a. O. 628 sollen diese Worte heißen: „es werde nichts erneuert, als was der Ueberlieferung gemäß erneuert werden muß;" da aber Cyprian cap. 2. sich ausdrücklich gegen den Vorwurf der Neuerung verwahrt und auch Eusebius VII. 3. die Worte in diesem Sinne interpretirt, so muß man annehmen, daß Stephan sich prägnant ausgedrückt habe; er wollte sagen: nihil innovetur, nihilque fiat, nisi quod traditum est. Ganz unstatthaft ist Mattes Annahme, der Ausdruck sey entlehnt aus Cyprians Brief 70, 2.: baptizandus est et innovandus, denn hier ist innovare gleich regenerare.

**) So faßt im Wesentlichen das Verhältniß bereits der Mauriner P. Coustant, dessen Ansicht Mattes ganz mißverstanden und unwürdig geschmäht hat. Vgl. seine Abhandlung Stephani I. Sententia etc. in Migne, Patrologia Tom. III. 1264. Ganz werthlos ist Morins Ansicht, in poenitentiam sey Textescorruption.

der eine ganze Reihe von späteren Zeugnissen nöthigt, gewinnt an Evidenz, wenn wir die Handauflegung, deren Bedeutung in allen Akten, bei denen sie zur Anwendung kam, wesentlich dieselbe war, näher in das Auge fassen. Die Handauflegung, die immer mit Gebet verbunden (Euseb. VII. 2. ἡ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχή. Aug. de baptismo III. 16. No. 21.: Quid aliud est manus impositio, nisi oratio super hominem) und wie Ritschl (altkath. Kirche S. 394) nachweist, das symbolische Pfand war, daß der Erfolg vom allgemeinen Gebete einem Einzelnen angeeignet werden sollte, kommt in der alten Kirche vornehmlich bei der Taufe, der Reconciliation und der Ordination vor. In allen drei Fällen wurde um Verleihung des heiligen Geistes gebetet. (Für die Ordination vergl. die liturgischen Gebete in den apostol. Constitutionen lib. VIII. cap. 16. 18. 20. 21. 22.) Die Taufe selbst stellte nach Tertullian (de baptismo 6, 8.) nur die negative Seite der Wiedergeburt dar: die durch die Sündenvergebung bewirkte Reinigung und Bereitung zur Aufnahme des Geistes; die positive Seite vollzieht sich dagegen in der Handauflegung, die durch Segnung, d. h. Gebet, den heiligen Geist zur Besitzesergreifung einladet, und in der Salbung zur symbolischen Bezeichnung des geistlichen Priesterthums. Diese drei Akte erscheinen bei Tertullian noch als die drei Momente eines und desselben Sakraments, dessen Einheit auch dadurch gewahrt blieb, daß sie vom Antistes, dem Bischof, und unmittelbar nach einander vollzogen wurden. Erst später treten sie in zwei sakramentale Handlungen auseinander, deren eine (Taufe) vom Priester oder in dessen Ermangelung von einem Laien, die andere dagegen (die durch Salbung und Handauflegung vollzogene Confirmation) nur vom Bischof verrichtet werden durfte. Ganz so verhält es sich mit der Handauflegung in der Reconciliation. Von dem in Todsünden Gefallenen nahm man an, er habe die Gaben der Wiedergeburt verletzt und sey aus der Gemeinschaft des in der Kirche waltenden Geistes herausgetreten: darum mußte er auch aus der äußeren Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden und erst durch Bußübung längere Zeit sein Gewissen reinigen, damit er auf's Neue durch Handauflegung und Gebet des heiligen Geistes theilhaftig werde. Somit war die Handauflegung in der Reconciliation nur die Wiederholung der nach der Taufe empfangenen manus impositio. (Man vergl. August. de baptismo III. 16.: Manus impositio non sicut baptismus *repeti* non potest, mit dem im Anfange des Kap. stehenden Ausspruch: spiritus sanctus in sola Catholica per manus impositionem dari dicitur; ferner Const. ap. II. 41. §. 2.) So konnte es zu einer Zeit, wo diese an sich verwandten Cultushandlungen noch nicht zu selbständigen Sakramenten geworden waren, leicht geschehen, daß man der einen Handauflegung bei der Aufnahme der Häretiker ebensowohl die Bedeutung der Reconciliation als der Geistesweihe gab; beides hing ja im Grunde eng zusammen und floß in einander. In diesem Sinne sagt noch Innocentius I. (ep. 24. ad Alex. Nr. 4.) von den Arianern: Eorum laicos *sub imagine poenitentiae* ac *sp. s. sanctificatione* per manus impositionem suscipimus; wo der Ausdruck sub imagine poenitentiae deutlich beweist, daß nicht an einen vollständigen in Wahrheit geübten Bußakt zu denken ist. Daß aber im Occident nicht auch das Chrisma den Häretikern gegeben wurde, werden wir unten sehen. Demnach ergibt sich, daß Stephan zwar der Taufe der Häretiker, wenn sie in rechter Gesinnung und Glauben empfangen wurde, die Taufgnade (75, 9.), also die Kraft der Sündenvergebung und der Erneuerung zum Gotteskinde*) zuschrieb, daß er ihnen aber die Fähigkeit absprach, auch durch die Handauflegung den Geist mitzutheilen, weil sie ihn selbst nicht hätten und

---

*) Daß Stephan wirklich der häretischen Taufe eine Gnadenwirkung beimaß, wenn die Empfänglichkeit auf Seiten des Täuflings nicht fehlte, zeigt 75, 9.; daß er in dieser Gnadenwirkung auch die Sündenvergebung und die Wiedergeburt mit eingeschlossen haben muß, zeigt die Polemik seiner Gegner: quoniam Stephanus et, qui illi consentiunt, contendunt dimissionem peccatorum et secundam nativitatem in haereticorum baptisma posse procedere Ep. 75, 8. cf. 69, 11. 73, 18. 74, 6. 8. u. s. w.

das Organ der Mittheilung, der berechtigte Episkopat, ihnen fehle; diesen Mangel ersetzte in seinen Augen dem Convertiten die rechtmäßige Kirche in ähnlicher Weise, wie dem Neugetauften oder dem Pönitenten durch die Handauflegung; daher sein Ausspruch bei Firmilian (75, 14.): haeresis quidem parit et exponit, expositos autem ecclesia suscipit, et quos non ipsa peperit, pro suis nutrit. Ob freilich Stephan behauptet habe, daß die Taufgnade in dem Häretiker schon vor seinem Eintritt in die Kirche zu ihrer Wirksamkeit und Entfaltung komme, wie man nach der Polemik seiner Gegner anzunehmen berechtigt ist, muß dahin gestellt bleiben, ja man darf es geradezu bezweifeln, denn wie könnte er dann der manus impositio die bestimmte Beziehung auf die poenitentia gegeben haben? Sollte ihn aber Cyprian in diesem Punkte mißverstanden haben, so würde dies nur ein Beweis seyn, wie unentwickelt noch die römische Ansicht auftrat, daß sie solchen Mißverständnissen Raum ließ.

Wenden wir uns nun seinen Gegnern, dem Cyprian und dem wesentlich auf gleichem Standpunkte stehenden Firmilian zu. Ihr Centraldogma war: Extra ecclesiam catholicam nulla salus. Kirche und Taufe aber sind so enge verwachsene Begriffe, daß sie sich nicht von einander trennen lassen. Die Kirche ist nur eine, darum kann es auch nur eine Taufe geben (69, 2.). Wer den Ketzern den Besitz der Taufe zugesteht, der gesteht ihnen auch den Besitz der Kirche zu, ja er spricht der eigenen Gemeinschaft das Prädikat der Kirche und den Besitz der Taufe ab (73, 25. 75, 17. 71, 1.). Die Wirkung der Taufe ruht auf dem priesterlichen Karakter des rechtmäßigen Episkopates, der nur in der Kirche zu finden ist; die Häretiker haben falsche Altäre und ein unrechtmäßiges Priesterthum: ihre Taufe kann darum nicht heilskräftig, sondern nur entweihend, beschmutzend und ehebrecherisch seyn (73, 4. 75, 7. 69, 1. 73, 1.). Die Einheit der Kirche und der Taufe ist durch den Typus der Arche Noahs vorgebildet. Konnte Jemand in der Sündfluth durch das Wasser gerettet werden, der außer der Arche war, so kann es auch jetzt Jemand durch die Taufe der Häretiker (69, 2. 74, 11. 75, 15.).

Wie Kirche und Taufe wesentlich zusammengehörige und darum untrennbare Begriffe sind, so sind auch Taufe und Handauflegung wesentlich zusammengehörige Vollziehungsakte einer und derselben kirchlichen Handlung, so sind Sündenvergebung und Geistesmittheilung nur die beiden integrirende Momente der Wiedergeburt: utroque sacramento nascimur. Sie können zwar zeitlich auseinanderfallen (73, 9.), aber sie können nicht so von einander abgelöst werden, daß das eine auch von der Häresie, das andere nur von der Kirche ertheilt werden dürfte. Können die Häretiker die Sündenvergebung in der Taufe ertheilen, dann können sie auch den heiligen Geist durch die Handauflegung verleihen, dann aber dürfen auch die Katholiken die von Ketzern Getauften nicht mehr als Häretiker, sie müssen dieselben als Kinder Gottes betrachten (69, 10. 11. 70, 3. 75, 14.). Aber nur die Kirche kann Gott Kinder gebären, denn sie ist Christi Braut (sponsa). Niemand kann darum Gott zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat (74, 6. 8.); nur in der Kirche ist der heilige Geist und die Schlüsselgewalt; nur ihre Vorsteher können daher das Taufwasser heiligen, daß es die Sünde wegnehme; nur sie können das Oel heiligen, daß der Täufling ein Gesalbter Gottes werde, nur sie über dem Getauften um den heiligen Geist mit der Gewißheit der Erhörung bitten (70, 1. 2.).

Cyprian legte demnach auf den priesterlichen Karakter des Taufenden ein großes Gewicht — ja er gibt nicht undeutlich zu verstehen, daß er auch die sittliche Qualität desselben als bedingend ansieht, denn er sagt: pro baptizato quam precem facere potest sacerdos sacrilegus et *peccator*, ein Grundsatz, dessen Consequenz nicht bloß den Häretiker, sondern auch den in Todsünde gefallenen Priester treffen mußte. Den Satz Stephans, daß auch der von Häretikern Getaufte doch nach seiner Gesinnung und seinem Glauben die Taufgnade empfangen könne, erkennt er nur unter der damals freilich undenkbaren Voraussetzung an, daß die Häretiker mit den Katholiken denselben Vater, denselben Sohn, denselben Geist und dieselbe Kirche bekennen; da dies aber nicht der

Fall sey, so könnten sie auch nach ihrem falschen Glauben nur unheilige und ehebrecherische Gaben empfangen (73, 4. 5.).

Nach diesen Grundsätzen gestaltete sich auch in Nordafrika die Praxis. Häretiker oder Schismatiker, welche früher in der katholischen Kirche getauft waren, wurden bei ihrer Rückkehr in dieselbe durch die manus impositio in poenitentiam recipirt (71, 2.). Die, welche außer der Kirche getauft worden waren, wurden getauft. Cyprian verwahrt sich ausdrücklich gegen den Vorwurf der Wiedertaufe, weil die außer der Kirche vollzogene Taufe, mit der Nullität behaftet, diesen Name nicht verdiene (71, 1. 73, 1.). Geistliche, welche zu den Häretikern übergegangen oder von diesen ordinirt waren, wurden nur als Laien zur Kirchengemeinschaft zugelassen (communicent laici 72, 3.); sie sollten nicht ferner die Waffen des ordo tragen, die sie zur Rebellion mißbraucht hatten, denn dem Priester zieme es unsträflich und tadellos zu seyn (72, 3.).

Gewiß lag der römischen Praxis das Bewußtseyn von der Objektivität des Sakramentes zu Grunde; gleichwohl war der sie leitende Gesichtspunkt zugleich ein kirchenpolitischer; das Zugeständniß, daß auch der Häretiker rechts- und heilskräftig taufen könne, so entschieden es mit dem auch in Rom geltenden Grundsatz, daß nur in der Kirche Heil sey, im Widerspruche stand, mußte dieselben ebensosehr gewinnen, als es die Kirche in ihrem eigenen Bewußtseyn hob, daß alle außer ihr vollzogenen Taufen erst durch ihre Ergänzungen zu Geistestaufen werden, ja daß sie eigentlich nur für sie vollzogen seyen und daß somit selbst diejenigen, welche sich von ihr ausschließen, wider ihren eigenen Willen, in ihrem Dienste wirken, für ihre Herrlichkeit zeugen, zu ihrer Mehrung beitragen müßten. Daß solche Gedanken bereits den römischen Bischof in seinen Bestrebungen leiteten, ersehen wir aus einer Aeußerung Cyprians. Dieser sucht nämlich 73, 24. die Befürchtung, daß die orientalisch-afrikanische Praxis den Häretikern den Regreß zur Kirche erschwere, als eine ungegründete zu erweisen, und zeigt uns damit, worauf es von jener Seite mit der Anerkennung der Ketzertaufe abgesehen und angelegt war.

Mit dem Beginne des 4. Jahrhunderts wurde die Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe auf's Neue von Kirchenversammlungen erörtert. Das von Constantin 314 in Arelate zur Beilegung des donatistischen Schisma versammelte Concil verwarf im 8. Kanon die afrikanische Praxis und bestimmte, daß der von Ketzern im Namen der Trinität Getaufte nur durch Handauflegung zum Empfang des heiligen Geistes in die katholische Kirchengemeinschaft aufgenommen werden solle. Wenn damit für das Abendland eine feste Regel aufgestellt war, so fehlte doch noch viel, daß sich auch das Morgenland dadurch hätte binden lassen. Das Concil von Nicäa verordnete im Jahre 325 im Kanon 19., daß die Paulianisten bei ihrer Rückkehr zur katholischen Kirche unbedingt wieder getauft werden müßten. Das Concil von Laodicea (wahrscheinlich um 363) unterwarf die Montanisten der gleichen Bestimmung, während es den Photinianern *) wie den Quartodecimanern und Novatianern die Erneuerung der Taufe erließ (Kan. 7. u. 8.). Der Zusatz zu den Concilbeschlüssen von Constantinopel (381, Kan. 7.) dehnte die Nothwendigkeit der Wiedertaufe außerdem noch auf die Eunomianer, Sabellianer und die andern Häresieen aus, während es die Taufe der Arianer, Macedonianer, Novatianer, Quartodecimaner und Apollinaristen anerkannte **). Das Trullanische Concil (Kan. 95.) wiederholte 692 wörtlich diesen Kanon und bezeichnete noch die Manichäer, Valentinianer, Marcioniten (!), sowie die Nestorianer, Eutychianer, nebst den Anhängern des Dioskur und Severus, als solche, die auf einfache Widerrufung ihres Irrthums in die Kirche

---

*) Ganz im Widerspruch damit beschloß die zweite Synode von Arelate um 453 die Tauferneuerung für die Photinianer (Kan. 16.).

**) Es kann für unsern Zweck ganz gleichgültig seyn, daß der Kan. 7. ursprünglich nicht dem Constantinopolitanischen Concile angehört; daß er einige Decennien später den Akten angereiht werden konnte, beweist, wie sehr er der Anschauung der orientalischen Kirche entsprach.

aufzunehmen seyen. Daneben werden im Kan. 2. der Carthagische Synodalbeschluß unter Cyprian und die Kanones Basilius des Großen, sowie die 85 apostolischen Kanones vollständig anerkannt. Mit Recht macht Gieseler I, 2. S. 295, Anm. 13. auf das Unklare dieser Unterscheidungen aufmerksam; man sieht, es fehlt an jedem leitenden Prinzipe. Wenn Mattes meint, diejenigen Häretiker, deren nochmalige Taufe jene Concilien gefordert haben, hätten sich einer Abweichung von der herkömmlichen Taufformel schuldig gemacht; manche, wie die Montanisten, hätten anfangs richtig getauft und seyen erst später auf eigenmächtige Aenderungen gekommen, so ist dies aus der Luft gegriffen.

Weit strenger dachten in dieser Frage die angesehensten Kirchenlehrer der griechischen Kirche: Athanasius, Gregor von Nazianz, Basilius der Große, Cyrill von Jerusalem standen noch ganz auf dem Standpunkt Cyprians und Firmilians. (Vergl. Theiner, das Seligkeitsdogma der kath. Kirche S. 217. Gaß in Illgens Zeitschrift 1828. IV. S. 121 flg.) Diese sämmtlichen Kirchenlehrer hielten nicht bloß die Anwendung der unveränderten Taufformel, sondern auch den rechten trinitarischen Glauben von Seiten der taufenden kirchlichen Gemeinschaft für unerläßlich zur Gültigkeit des Taufaktes. Besondere Abneigung legte Basilius gegen die Taufe der Montanisten an den Tag; er stellt sie auf ganz gleiche Linie mit den Manichäern, Valentinianern und Marcioniten; er wirft ihnen vor, daß sie den Paraklet schmähten, indem sie ihn mit Montanus und Priscilla identificirten, ja er behauptet sogar, daß sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Montanus oder der Priscilla tauften (Ep. ad Amphil. c. I.). Das Abgeschmackte und Unwahre dieser Beschuldigungen (vgl. das Zeugniß des Epiphanius für die trinitarische Rechtgläubigkeit der Montanisten haer. 48, 1.) leuchtet ein, nichtsdestoweniger hat sein Haß gegen den Montanismus*), der aus einer kirchlichen Richtung allmählich zur schismatischen Sekte und zuletzt zur Häresie geworden war, die Synoden zu Laodicea und im Trullus inspirirt**). Den Standpunkt dieser Väter karakterisiren noch die apostolischen Kanones, deren 45. die Aufnahme der convertirten Häretiker ohne Wiederholung der Taufe mit Excommunication bedroht, unter Berufung auf 2 Kor. 6, 15. Daß sich trotzdem auch im Oriente eine mildere Ansicht bildete, beweisen die quaest. et resp. ad Orthodox. (welche nach Gaß a. a. O. S. 143 allerdings erst dem 5. Jahrhundert angehören, aber wahrscheinlich einen schon längst entwickelten Standpunkt darlegen), nach denen qu. 14. der Glaubensfehler des Häretikers bei seiner Aufnahme in die Kirche durch die Ablegung seines Irrthums, der Fehler

*) Wie mächtig und lange diese Urtheile des Basilius noch nachwirkten, beweist eine Aeußerung Gregors des Gr. lib. XI. ep. 67. ad Quiric.: Hi vero haeretici, qui in Trinitatis nomine minime baptizantur, sicut sunt — Cataphrygae — quia — sanctum spiritum perverso sensu esse quemdam pravum hominem Montanum credunt — cum ad sanctam ecclesiam veniunt, baptizantur, quia baptisma non fuit, quod in errore positi in sanctae Trinitatis nomine perceperunt. Wir sehen daraus zugleich, daß der Ausdruck ***in nomine Trinitatis baptizare*** nicht bloß die Anwendung der richtigen Taufform, sondern auch das rechtgläubige trinitarische Bekenntniß der taufenden Gemeinschaft in sich schließt.

**) Nur der Seltenheit wegen führen wir hier einen wissenschaftlichen Versuch des großen katholischen Dogmatikers Perrone an. Daß Optatus, Athanasius, Basilius, Gregor Naz., Cyrillus Hieros. sich für die Wiedertaufe sämmtlicher Häretiker aussprechen, ohne auf die Dekrete des Stephanus sowie der Arelatensischen und Nicänischen Synode Rücksicht zu nehmen, erklärt er Tractat. de Sacr. in genere cap. III. §. 119. mit dem Umstande, daß ihnen diese Dekrete wohl nicht zur Kenntniß gekommen seyen (!), sonst würden sie sich ihnen unterworfen haben. Ebenso meint er §. 121., Cyprian und Firmilian hätten die Frage über die Ketzertaufe nicht als eine dogmatische, sondern nur als eine disciplinarische betrachtet, sonst würden sie dem Stephan nicht so hartnäckigen Widerstand geleistet haben. Er beruft sich für diese naive Lösung auf Maurus Capellari (nachher Gregor XVI.) triomfo della santa sede cap. 20.

seiner Taufe durch die **Salbung**, der Fehler seiner Ordination durch die Handauflegung verbessert wird. Aus dem Zusammenstoße dieser Richtung mit den älteren Kanones, welche der conservative Sinn nicht umzustoßen erlaubte, erklären sich die disparaten Bestimmungen des Trullanums, in welchen ganz entgegengesetzte Standpunkte unvermittelt neben einander treten. Außerdem mochte die Rücksicht auf ihren numerischen Vortheil die Kirche bestimmen, ihre Grundsätze gegenüber sehr weit verbreiteten Häresieen zu ermäßigen und diesen Concessionen zu machen. Sonst begriffe sich die Milde in der Beurtheilung der arianischen Taufe schwer. Basilius bezeichnet diese Rücksicht durch den Gesichtspunkt der Oekonomie.

Auch in dem Ritus der Aufnahme solcher Häretiker, welchen man die zweite Taufe erließ, tritt zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche ein Unterschied der Observanz hervor, der die Richtigkeit unserer früheren Bemerkung bestätigt. Nach dem can. VII, welcher den Constantinopolitanischen Beschlüssen angehängt ist, bestrich man ihnen nämlich im Oriente mit geweihter Salbe (*ἁγίῳ μύρῳ*) die Stirne, die Augen, die Nasenlöcher, den Mund und die Ohren. Daß diese Salbung, die man *σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου* nannte, ganz die gleiche Bedeutung, wie die abendländische manus impositio ad accipiendum sp. s. hatte (nur daß man im Orient mit der Handauflegung zugleich die Beziehung in poenitentiam, die öffentliche Reconciliation fallen ließ), wird jeder Unbefangene einsehen. Daher sagt Gregor der Große in dem angeführten Briefe: Arianos per impositionem manus Occidens, per unctionem chrismatis*) ad ingressum sanctae ecclesiae catholicae Oriens reformat u. s. w., und Siricius nennt trotzdem die Aufnahme der Arianer per invocationem solam septiformis spiritus, episcopalis manus impositione, einen Brauch, den der ganze Orient und Occident bewahre. (Ep. 1. ad Himerium cap. 1.)

Auf's Neue tauchte der zwischen Cyprian und Stephanus geführte Streit in Nordafrika auf, als die Donatisten (s. den Art.) aus dem novatianischen Grundsatze von der absoluten Heiligkeit der Kirche die gleiche Folgerung ableiteten, daß ein in Todsünden gefallner Priester keine kirchliche Handlung gültig vollziehen könne. Sie verwarfen darum die katholische Taufe und tauften die zu ihnen übertretenden Katholiken auf's Neue. Da sie sich für ihre Grundsätze auf Cyprian stützten, so begreift sich leicht, daß selbst Nordafrika über die Richtigkeit der bis dahin festgehaltenen Praxis schwankend ward und dieselbe aufgab. Dies geschah auf dem Concile zu Karthago 348 (can. 1.) und die Worte, mit denen der vorsitzende Bischof Gratus die Verhandlungen schloß (can. 14.), lassen unschwer erkennen, daß man nicht bloß die Cyprianische, sondern auch die Stephanische Ansicht als Extreme betrachtete, zwischen denen das Richtige in der Mitte liege. (Vergl. Höfling a. a. O. S. 73.) Selbst bei Optatus erscheint die Verwerfung der Wiedertaufe noch neben einer sehr geringschätzenden Beurtheilung der Ketzertaufe. Man sieht, noch hatte sich erst die Praxis im Allgemeinen festgestellt; eine sichere, dialektisch durchgeführte und festbegründete Theorie war noch keineswegs gegeben. Die Aufstellung einer solchen blieb Augustin vorbehalten und er hat in seinen Streitschriften gegen die Donatisten diese Aufgabe mit solchem Scharfsinn gelöst, daß die von ihm dargelegten Grundsätze nicht bloß für das Mittelalter, sondern auch im **Wesentlichen** für den Protestantismus maßgebend geblieben sind.

Der Grundgedanke der Augustinischen Theorie von der Taufe im Allgemeinen beruht auf der Objektivität des Sakraments und sondert sich in folgende Momente:

---

*) Nur an einer Stelle, nämlich Conc. Arelatens. II, cap. 17, erinnere ich mich die manus impositio mit dem chrisma bei Reception der Häretiker zugleich erwähnt gefunden zu haben. Daß dies sonst nicht üblich war, beweisen Gregor des Gr. Worte a. a. O. (haeretici in nomine Tr. baptizati) **aut** unctione chrismatis, **aut** impositione manus revocantur. Daß das Chrisma im Orient wesentlich Geistesmittheilung bezweckte, beweist die Catech. mystag. III des Cyrill: *ρίσμα, τὸ ἀντίτυπον, οὗ ἐχρίσθη χριστός· τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα.*

die Taufe ist von Christus eingesetzt; darum ist die gemäß der Einsetzung im Namen der Trinität vollzogene Taufe sein Eigenthum, Menschen können sie nur ertheilen und handeln dabei als Verwalter (contra litt. Petil. I, 5 Nro. 6; II, 24 Nro. 57). Es ist aber zu unterscheiden zwischen dem Sakrament selbst (der äußeren Handlung) und der Gnade oder der Kraft des Sakramentes (gratia, virtus), die unabhängig ist von der Qualität des Administrirenden wie des Empfangenden, damit nach keiner Seite hin das Heil auf menschlichem Verdienste, sondern allein auf Christus ruhe (ibid. I, 6 Nr. 7). Das Sakrament oder die Form gibt Gott auch durch Böse; die Gnade selbst oder die virtus entweder durch sich selbst oder durch die Vermittlung seiner Heiligen (de bapt. V, 21 Nr. 29). Das Heil, welches der Empfang des Sakraments vermitteln soll, wird nicht jedem Täufling zu Theil, sondern nur dem Bekehrten, der aus der Wahrheit ist und von der Ungerechtigkeit abtritt (ibid. IV, 14 Nr. 21). Aber so wenig Irrglaube und Sünde auf Seite des Ertheilenden, so wenig heben sie auf Seite des Empfangenden die Wahrheit und Integrität des an sich realen Sakraments auf (ibid. IV, 15 Nr. 22). Demnach empfängt auch der Irrgläubige und Sündige das Sakrament der Taufe wahrhaft und es bleibt mit ihm verbunden, aber die virtus oder gratia empfängt er nicht, denn er hindert sie, darum nützt ihm der Empfang des Sakraments nichts, sondern es gereicht ihm zur Verantwortung und zum Verderben (ibid. IV, 9 Nr. 13). Sobald jedoch der Irrglaube und die Sünde durch Bekehrung und aufrichtiges Bekenntniß (offenbar die Buße der Kirche I, 12 Nr. 18) geheilt wird, so fängt die bis dahin aufgehaltene Gnade zum Heile zu wirken an (III, 14 Nr. 19).

Diese Sätze bilden die Grundlage, auf welcher Augustin die Gültigkeit der Ketzertaufe zu erweisen sucht. Er bedient sich dabei folgender Argumentation: 1) Es ist ein Fehlschluß, wenn Cyprian aus der engen Wechselbeziehung der Begriffe Kirche und Taufe folgert, daß außer der Kirche keine gültige Taufe existiren könne, denn da die Taufe unauslöschlich und unzertrennlich an dem Getauften haftet, dieser aber sich von der Kirche trennen kann, so kann auch die Taufe außer der Kirche seyn (ibid. V, 14 Nr. 20). Obgleich darum den Häretikern und Schismatikern die Kirche abgesprochen werden muß, so muß ihnen doch der Besitz der Taufe und der Sakramente zugestanden werden, denn sie haben dieselben aus der Kirche mit hinausgenommen (ibid V, 16 Nr. 21), und so gut der Teufel sein Eigenthum in der Kirche haben kann, so gut kann Christi Eigenthum, das Sakrament, außerhalb der Kirche seyn (IV, 7 Nr. 10). Wenn daher die Häretiker im Namen der Trinität taufen — und es dürften eher Sekten gefunden werden, die gar nicht taufen, als daß sie die Taufform alterirten (VI, 25 Nr. 47, vergl. dagegen Irenäus I, 21) — so erkennt die Kirche in solcher Taufe nicht die Taufe des Häretikers, sondern Christi Taufe. Darum ist es unrichtig, wenn Cyprian die von Häretikern vollzogene Taufe, über welcher der Name des dreieinigen Gottes angerufen wird, aqua adultera et profana nennt, denn Christi Taufe ist heilig, selbst wenn sie von Ehebrechern und an Ehebrechern vollzogen wird, weil die Heiligkeit des Sakraments nicht befleckt und seine göttliche Kraft nicht gemindert werden kann durch menschliche Sünde (ibid. III, 10 Nr. 15). Wird das Gebet des sündigen Priesters über dem Täufling erhört, so wird es auch das Gebet des Häretikers (ibid. VII, 26 Nr. 51); kann jener, freilich nicht durch sein Verdienst, sondern durch die Kraft des Sakraments, die Sünden vergeben, so kann es auch dieser (ibid. IV, 4 Nr. 5). Wenn daher ein im Herzen katholisch gesinnter Christ bei drohender Lebensgefahr in Ermangelung eines katholischen Priesters von einem Häretiker oder Schismatiker sich taufen läßt, so hat diese Taufe nicht bloß ihre volle Gültigkeit, sondern auch ihre volle Segenswirkung; stirbt er, so ist er als Glied der Kirche gestorben; genest er, so tritt er auch leiblich in ihren Organismus ein, von dem er geistlich nie getrennt war (I, 2 Nr. 3).

2) Augustin adoptirt unbedingt Cyprians Axiom, daß außer der Kirche kein Heil ist (ibid. IV, 17 Nr. 24), aber er folgert daraus nicht, daß die Taufe, welche der Schismatiker oder der Häretiker außer der Kirche empfängt, nichtig ist; er bestreitet nur, daß

sie ihm so lange nützen kann, als er außer der Kirche bleibt, welche auf die Petra d. i. Christus (ibid. I, 4 Nr. 5) gegründet, allein das munus beatae vitae besitzt (ibid. IV, 1 Nr. 1. cf. I, cap. 1—3). Augustin nämlich beurtheilt die Häresie und das Schisma nicht bloß nach dogmatisch-kirchenrechtlichem, sondern vor Allem nach dem sittlichen Maßstab. Er schlägt dabei folgenden Weg ein: die wahren Christen halten die Gebote des Herrn; die Gebote des Herrn halten heißt aber in der Liebe beharren, denn die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung (ibid. III, 19 Nr. 26). Die Liebe aber verläugnen Alle, welche sich von der Einheit der Kirche trennen; wenn sie daher Alles besäßen, was der Apostel 1 Kor. 13, 1—3. rühmt und darunter auch die Sakramente (*μυστήρια* v. 2), so würde es ihnen ohne die Liebe nichts nützen (III, 16 Nr. 21). Sie sind daher ganz unter den Gesichtspunkt der Sünder zu stellen, welche als ficti, als Scheinchristen das Sakrament empfangen; es kann in ihnen nicht zur heilskräftigen Wirkung kommen um der Verkehrtheit ihrer Gesinnung willen, sondern es schadet ihnen nur; gerade wie den Heiden, was sie von Erkenntniß des wahren Gottes besaßen, nicht zum Segen gereichte, sondern nur ihre Verantwortung und ihr Gericht schärfte, weil sie daneben die falschen Götzen festhielten (de unico baptismo VI, Nr. 8). Sobald sie jedoch aus ihrer schismatischen Stellung und von ihrem häretischen Irrthum zur Einheit der Kirche zurückkehren, fängt die empfangene Taufe an, ihre sakramentale Kraft zur Sündenvergebung geltend zu machen und das Heil zu wirken (de baptismo III, 13 Nr. 18).

3) Da der Häretiker und Schismatiker ganz in dem Falle des fictus ist, d. h. da er das wirkliche und wahre Tauffakrament empfangen, aber nur die Kraft desselben durch seine Schuld gehemmt hat, so kann er so wenig getauft werden, als der fictus bei seiner Bekehrung zum zweitenmal getauft werden kann. Nur das, was an seiner Taufe durch seine Schuld mangelhaft war, wird verbessert und ergänzt: es wird ihm nämlich durch die Handauflegung und das Gebet die specifische Gabe der katholischen Einheit, die er in seiner schismatischen Stellung nicht besitzen, noch erwerben konnte, nämlich der heilige Geist mitgetheilt, und durch denselben die Liebe Gottes von reinem Herzen und ungefärbtem Glauben (de fide non *ficta*), die des Gesetzes Erfüllung ist und die Menge der Sünden bedeckt, in sein Inneres ausgegossen, wodurch nun das Sakrament der Taufe zu seiner Wirksamkeit gelangt (ibid. III, 16 Nr. 21). Schon aus dieser stets festgehaltenen Analogie zwischen dem sich bekehrenden Scheinchristen in der Kirche und dem zur Kirche zurückkehrenden Häretiker oder Schismatiker, erhellt, daß dem Augustin die Handauflegung nicht etwa bloß die einfache Bedeutung der Geistesmittheilung, wie in der Confirmation, haben konnte, sondern daß er darin zugleich einen Akt der Reconciliation erkennen mußte. In diesem Sinne sagt er (ibid. V, 23 Nr. 33): Manus impositio si non adhiberetur ab haeresi venienti, tanquam *extra omnem culpam* esse judicaretur: propter charitatis autem copulationem, quod est maximum donum spiritus sancti, sine quo non valent ad salutem quaecumque alia sancta in homine fuerint, manus haereticis correctis imponitur.

4) Beachtenswerth ist ferner die Bedeutung, welche die Ketzertaufe für die Kirche hat und die Stellung, welche sie zur kirchlichen Taufe einnimmt. Die Taufe ist von Christus, dem Sohne Gottes, der ihm rechtmäßig verbundenen Kirche gestiftet und bildet den Samen, wodurch Gott Kinder geboren werden; mögen dieselben nun wie Ismael aus dem Schooße der Magd d. h. der Häresie, oder wie Isaak aus dem Schooße der legitimen Gattin d. h. der Kirche stammen: sie gehören, weil aus des Vaters Samen entsprossen, Gott und der Kirche. Auch Ismael, der Sohn der Magd, wurde wie später Esau, der Sohn der rechtmäßigen Ehegattin, nur darum verstoßen, weil er nicht mit dem Bruder Friede halten wollte. So ist selbst die Häresie nur dazu da, um als Magd Gott und der Kirche Kinder zu gebären. Wollen diese den Frieden mit den Brüdern bewahren, so werden sie nicht aus dem Schooße der Kirche ausgestoßen, sondern als väterlicher Same anerkannt und gelangen zum Lande der Verheißung. Im entgegengesetzten Falle harrt ihrer das Loos Ismaels (ibid. I, 14—15. Nr. 22—23).

5) Durch die Taufe Christi, mag sie in oder außer der Kirche ertheilt werden, empfängt demnach der Täufling eine Bestimmtheit, die nicht wieder getilgt werden kann und keiner Erneuerung bedarf; er ist als Gottes Kind und als Glied der Kirche gleichsam gezeichnet, und dieses Zeichen haftet an ihm, ob er durch seine Schuld in dieser Eigenschaft angenommen oder verworfen wird. Augustin nennt diese Bestimmtheit character dominicus (VI, 1) oder regius (contr. Gaudent. I, 12); er vergleicht sie häufig mit der nota militaris, welche dem römischen Krieger eingebrannt wurde, welche seine Verpflichtung zum Kriegsdienste bekundet, welche den Fahnenflüchtigen kenntlich macht und ihn der Strafe aussetzt, welche aber einmal aufgeprägt, es sey von dem rechtmäßigen Feldherrn oder von dem Rebellen, auch an dem eingefangenen und eingebrachten Deserteur nicht verändert oder erneuert wird (de baptismo I, 4 Nr. 5). Wie blendend hat Augustin dieses Bild nach verschiedenen Seiten und zu verschiedenen Zwecken spielen lassen! Bald malt er den Donatisten Christus vor das Auge, welcher dem Fahnenflüchtigen suchend nachgeht, er erkennt ihn an dem Karakterzeichen, an der Taufe auf den dreieinigen Gott, womit er von dem Rebellen gezeichnet wurde; er bringt ihn zu dem rechtmäßigen Lager zurück, er löscht das Verbrechen der Desertion, aber das Karakterzeichen des himmlischen Kaisers erneuert er nicht (sermo ad Caes. eccl. plebem Nr. 2); bald ermahnt Augustin die Schismatiker, zurückzukehren zum rechtmäßigen Fahnendienste, damit das königliche Zeichen, das sie jetzt nur der strafenden Gerechtigkeit verrathe, ihnen ein Ehrenschmuck und ein Gewinn werde (ad Donat. post collat. cap. 35, Nr. 58); bald entbrennt sein Zorn gegen die Verstockten, die der Vorstellung der Pflicht kein Gehör schenken wollen, und er fordert die weltlichen Gewalten auf, die Deserteure durch Zwangsmaßregeln zur Kirche zurückzuführen, der sie durch das Karakterzeichen Christi, durch die Taufe, angehören! In diesem coge intrare, welchem Luk. 14, 22. 23. den Schein einer exegetischen Begründung leihen mußte (ep. 185 ad Bonifac. cap. 6, Nr. 24), hat er nicht bloß seiner Doctrin von der Ketzertaufe den Schlußstein, sondern auch der katholischen Kirche eine kirchenrechtliche Maxime gegeben, welche ihr Verfahren gegen die vermeintlichen Häretiker bis auf den heutigen Tag bestimmt.

Durch Augustins siegreiche und glänzende Dialektik war der kirchliche Lehrbegriff von der Taufe und insbesondere der Ketzertaufe so festgestellt, daß das ganze Mittelalter nichts Neues mehr hinzufügen, sondern höchstens noch einige Folgesätze schärfer und consequenter ausbilden konnte. Wenn z. B. Leo der Gr. ep. 129 ad Nicet. cap. 7 sagt: Qui baptismum ab haereticis acceperunt, cum antea baptizati non fuissent, sola invocatione sp. s. per impositionem manuum *confirmandi* sunt, quia *formam* tantum baptismi *sine sanctificationis virtute* sumpserunt; so ist dies nur die Wiederholung der Augustinischen Theorie mit dem einzigen Unterschiede, daß die Handauflegung einseitig als Confirmation, nicht zugleich als Reconciliation gefaßt wird. Peter der Lombarde führt in den Sentenzenbüchern meist einzelne Sätze des Augustin als Auctoritäten an. (Lib. IV. Dist. VI. A.) Classisch und präcis drückt er sich über die Handauflegung aus: Ex his aperte colligitur, quod qui etiam ab haereticis baptizati sunt, servato charactere Christi, rebaptizandi non sunt, sed tantum *impositione manus reconciliandi, ut spiritum sanctum accipiant* et in signum detestationis haereticorum. Unter den Scholastikern hat Thomas von Aquino die Unstatthaftigkeit der Wiedertaufe aus dem Begriffe der Taufe selbst nachgewiesen (summa p. III, qu. 66. Art. 9). Er unterscheidet ferner nach Augustins Vorgang, wie alle Scholastiker, scharf das sacramentum (den Taufakt selbst) von der res sacramenti (der sakramentlichen Wirkung). Die Häretiker verwalten die Sakramente entweder in der Form der Kirche oder nicht in der Form der Kirche; in letzterem Falle geben sie weder das sacramentum noch die res sacramenti, in ersterem Falle wohl das sacramentum, aber nicht die res sacramenti; doch liegt der Mangel, wenn nur die Form gewahrt ist, nicht an dem Administrirenden, sondern an dem Empfangenden, denn wer von Häretikern die Sakramente annimmt, macht sich einer Sünde schuldig und hindert somit den Eintritt des sakramentalen Effekts (ibid. qu. 64, Art. 9). Bonaventura ant-

wortet auf die Frage: ob die Häretiker in ihrer Taufe auch die res sacramenti ausspenden? (Comment. lib. IV. Dist. V. Art. 2. qu. 2) wenn die Häretiker in der Form der Kirche taufen, so taufen sie wahrhaft, weil sie der Kirche und nicht der Häresie Kinder wiedergebären. Jedoch beschränkt er sofort wieder dieses Zugeständniß durch die Bestimmung: die von den Häretikern ertheilte Taufe hat immer ihre Wirkung, wenn sie nicht in dem Empfangenden einen Riegel findet — den findet sie aber, wenn er der Häresie zustimmt. Daß gleichwohl Bonaventura selbst in dem letzteren Falle die Taufe nicht absolut wirkungslos, sondern nur ihre Wirkung gebunden und gehemmt dachte, ersehen wir aus dem, was er über die der Häresie ganz analoge fictio bemerkt. Er sagt nämlich (ibid. Dist. III, qu. 2 u. 3): da das Tauffakrament nicht wiederholt werden kann, so imprimirt es selbst in Dem, der es als fictus empfängt, einen Karakter, welcher indessen erst dann zu seiner Wirksamkeit kommen kann, wenn die fictio aufhört; er bewirkt dann den Erlaß von Strafe und Schuld für alle vor der Taufe begangenen Sünden; die nach der Taufe begangenen Sünden aber müssen durch das Bußsakrament getilgt und für sie demnach dem Schuldigen das entsprechende Maß von Büßungen auferlegt werden. Daraus erklärt sich auch, was schon Alexander von Hales (Summa P. IV. quaest. 8. Membr. 6. Art. 3. §. 1) sagt: die Taufe der Häretiker macht Einige zu Kindern Gottes, wie die Kleinen, Andere nicht, wie die Erwachsenen, welche von dem häretischen Irrthum angesteckt sind, doch empfangen auch diese die wahre Taufe, quantum ad rem sacramenti; darum sind sie nicht wieder zu taufen, wenn sie zur kirchlichen Einheit kommen. Die von Augustin aufgestellte und von den Scholastikern festgehaltene Ansicht, daß die Sakramente, namentlich die Taufe, zwar auch von der Häresie gegeben werden können, aber dem Häretiker, so lange er außerhalb der kirchlichen Einheit stehe, nichts nützen, erhielt ihren schärfsten Ausdruck und zugleich ihre dogmatische Sanktion durch das Dekret für die Jakobiten, welches Eugen IV. 1441 nach dem Florentiner Concile erließ und worin er (b. Coleti Concilia Tom. XVIII, p. 1225) unumwunden erklärt: Firmiter credit, profitetur et praedicat (sacrosancta Rom. eccl.), nullos intra catholicam ecclesiam non existentes, non solum paganos, sed nec Judaeos aut haereticos atque schismaticos aeternae vitae fieri posse participes, sed in ignem aeternum ituros, qui paratus est diabolo et angelis ejus, nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregati: tantumque valere ecclesiastici corporis unitatem, *ut solum in ea manentibus ad salutem ecclesiastica sacramenta proficiant*, et jejunia, eleemosynae ac caetera pietatis officia et exercitia militiae Christianae praemia aeterna parturiant, *neminemque, quantascumque eleemosynas fecerit, etsi pro Christi nomine sanguinem effuderit, posse salvari*, nisi in catholicae *ecclesiae gremio et unitate permanserit.* Diese offizielle und unzweifelhaft wahre Darstellung des katholischen Seligkeitsdogma verdient um so mehr Beachtung, da es in unserer Zeit nicht an Theorien katholischer Theologen fehlt, welche die Bitterkeit dieser Grundsätze mit Zucker bestreuen, aber eben damit auch ihre Unkirchlichkeit dokumentiren.

Die Anerkennung der Ketzertaufe wäre für die römische Kirche und Theologie nicht durchführbar ohne das weitere Zugeständniß, daß im Falle der Noth nicht bloß Laien, sondern auch Frauen, Juden und Heiden rechtsgültig taufen können. Das Erstere war nie bezweifelt worden, wohl aber das Letztere. Erst Nikolaus I. fand in der von einem Heiden oder Juden ertheilten Taufe keinen Anstand, wenn sie im Namen der Trinität oder, was dasselbe sey, im Namen Jesu geschehe. (Resp. ad Consult Bulgar. cap. 15 bei Mansi XV. p. 408.) Im Decret. pro Instruct. Armen. (b. Coleti Tom. XVIII, p. 547) endlich sanktionirte Eugen IV. 1440 diese Neuerung durch die Bestimmung: In causa necessitatis non solum sacerdos et diaconus, sed etiam Laicus et *mulier* imo etiam *paganus* et *haereticus* baptizare potest, dummodo formam servet ecclesiae et facere intendat, quod facit ecclesia.

Die zu Trient gefaßten Beschlüsse entsprechen durchaus dem bisher dargestellten Gange der dogmatischen Entwickelung. Wenn nämlich in der 7. Sitzung am 3. Mai 1547 als kirchliche Dogmen die Sätze proklamirt werden: 1) daß die von Ketzern im

Namen der Trinität und mit der Intention der kirchlichen Handlung vollzogene Taufe eine wahre Taufe sey (can. 4 de baptismo), daß ferner der Täufling sich durch die Taufe nicht bloß zur Annahme des ganzen Glaubensinhaltes, sondern auch zur Beobachtung des Gesetzes Christi verpflichte und folglich auch sich allen kirchlichen Geboten, sowohl den geschriebenen, als den bloß mündlich überlieferten unterwerfe (can. 7 u. 8.), so sieht man deutlich, in welcher Tendenz diese Lehrbestimmungen sanktionirt wurden, und daß die Gültigkeit der Ketzertaufe überhaupt für die römische Kirche besonders darum Bedeutung hat, weil sie zur Begründung eines Zwangrechts gegen die Häresie die erwünschte Handhabe bietet.

Gleichwohl mußten die Tridentiner Bestimmungen noch eine Unsicherheit in der Praxis zur Folge haben, da sie (nach can. 4 de bapt.) für die Gültigkeit der Ketzertaufe ausdrücklich die intentio faciendi, quod facit ecclesia fordert, diese Intention aber bei den Protestanten um so mehr angezweifelt werden konnte, als man zu Trient unter der ecclesia gewiß nur die römische Kirche verstanden hat. Man kam darum auf den Ausweg, die convertirten Protestanten conditional zu taufen, mit der Formel: Wenn du noch nicht getauft bist, so taufe ich dich u. s. w. Auf dem Concile von Evreux (Conc. Ebroic. de officio curatorum et vicariorum No. 16) 1576 wurde auf Grund einer von Pius V. ertheilten Entscheidung beschlossen, dies Verfahren gegen die Calvinisten einzustellen, weil sie in öffentlicher Versammlung tauften und darum die allgemeine Intention ihnen nicht abzusprechen sey, wenn sie auch in der partikularen und singularen Intention irrten. Gleiche Beschlüsse erließen das Concil zu Rouen 1581 (Coleti XXI. p. 623), zu Rheims 1583 (de baptismo 10. p. 690), zu Tours 1583 (de bapt. cap. 6 p. 815), zu Aix 1585 (ibid. p. 943), zu Toulouse 1590 (ibid p. 1283), zu Narbonne (ibid p. 1490, c. 14.). Vgl. Theiner, das Seligkeitsdogma S. 559 flg. Anm. Unter diesen Einflüssen entstand die Praxis, daß diejenigen Häretiker, welche außerhalb der Kirche unter Anwendung der richtigen Materie (Wasser) und der richtigen Form (Einsetzungsworte) getauft worden sind, nur durch das Bußsakrament der Kirche reconciliirt und dann confirmirt werden. Die Intention wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt.

Die von der römischen Kirche adoptirte Augustinische Theorie hat zu ihrer unvermeidlichen Consequenz, daß nicht bloß die Taufe, sondern auch die übrigen Sakramente, die nicht minder Christi Eigenthum sind, von den Häretikern vollgültig ertheilt werden. Obgleich zu Augustins Zeit die Zahl der Sakramente noch nicht fixirt war, so sagt er doch im Allgemeinen lib. III. de bapt. cap. 15. No. 20: Sacramenta, si eadem sunt, ubique integra sunt, etiamsi prave intelliguntur et discordiose tractantur, und an vielen Stellen (z. B. contra epist. Parm. II, 13. No. 28) erkennt er ausdrücklich die Gültigkeit der häretischen Ordination an. Wirklich hat es nicht an kath. Dogmatikern gefehlt, welche in diese Consequenz unbedenklich eintreten. Wir erinnern an die oben mitgetheilte Ansicht des Thomas von Aquino über die Sakramentverwaltung der Häretiker. So hat Liebermann (Instit. theol. lib. VI. P. II. Art. 3. §. 2.), wofür er von Mattes a. a. O. S. 634 hart angelassen wird, die Gültigkeit der Ketzerfirmung angenommen und Perrone behauptet sogar (tract. de sacr. in genere §. 106.), daß alle die Gründe, welche für die Gültigkeit der Ketzertaufe sprechen, auch allen übrigen Sakramenten, soweit sie von Häretikern administrirt würden, die gleiche Gültigkeit sichern, mit einziger Ausnahme der Buße, zu deren Verwaltung ihnen die Jurisdiction fehle. Allerdings würde die Ausdehnung dieses Zugeständnisses über die Taufe und die Ehe hinaus den ganzen Zusammenhang des katholischen Dogmensystems auflösen — um so schwieriger ist es für die römische Theologie, wissenschaftlich darzuthun, warum gerade diese beiden Sakramente eine Ausnahme von der allgemeinen Regel bilden, und insbesondere, warum die Taufe von Jedermann, also nicht bloß von Laien, sondern auch von Häretiken, ja sogar von Juden und Heiden gültig und heilskräftig gegeben werden kann. Die einfachste Auskunft bleibt wohl, auf die Nothwendigkeit dieses Sakraments zu recurriren, wie z. B. der römische Katechismus P. II. cap. II. qu. 23 den Tridentiner Beschluß mit den Worten rechtfertigt: quum hoc

sacramentum necessario ab omnibus percipiendum sit, quemadmodum aquam ejus materiam instituit, qua nihil magis commune esse potest: sic etiam neminem ab ejus administratione excludi voluit. Da indessen nach katholischer Lehre, wie auch das Tridentinum (de sacr. in genere can. 4) anerkennt, alle Sakramente des neuen Bundes ad salutem necessaria sind, so wird das Fundament dieser Beweisführung erschüttert und schwankend. Die spekulative Lösung dieser Schwierigkeiten, wie sie Mattes a. a. O. S. 55 flg. versucht hat, ist völlig unbefriedigend.

Nach der wesentlichen Rectification, welche der Protestantismus an dem Begriffe der Kirche vollzogen hat, mußte die Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe dahin gefaßt werden: unter welchen Voraussetzungen die von einer andern kirchlichen Gemeinschaft ertheilte Taufe als eine christliche und somit dem Zwecke der Einsetzung entsprechende anzusehen sey? Im Allgemeinen halten beide protestantischen Confessionen an dem Grundsatze fest, daß jede im Namen der Trinität mit Wasser vollzogene Taufe volle Geltung habe, und im Glauben des Empfangenden den verheißenen Segen wirke. Nach diesem Grundsatze behandelten sie zu allen Zeiten die zu ihnen übertretenden Convertiten. Luther hatte sich im Fortschritte seiner theologischen Entwickelung immer bewußter an Augustins Grundgedanken angeschlossen, daß die Realität des die Gnadenwirkung vermittelnden Sakraments auf Christi Einsetzung und folglich weder auf der Würdigkeit des Administrirenden noch des Empfangenden beruhe. Er nahm darum auch keinen Anstand, dem Pabstthum die rechte Taufe zuzugestehen (Erlanger Ausgabe 26,256), und bestritt die Einwendung der Wiedertäufer, daß der unrechte Gebrauch des Sakraments eine Wiederholung desselben nothwendig mache, mit dem ächt augustinischen Argumente: „man thue das Unrecht ab," d. h. man bessere die verkehrte Gesinnung, welche den unrechten Gebrauch verschuldete, „so wird Alles recht ohne Verneuerung" (S. 275). Noch leichter mußte es den Reformirten fallen, die einsetzungsgemäß vollzogene Taufe einer andern Confession anzuerkennen, da sie in dem Taufakte nicht einmal die causirende Vermittlung der Wiedergeburt, sondern nur das signum promissionem exhibens für dieselbe sahen, und zugaben, daß beide Momente zeitlich gar wohl aus einander fallen können, ja bei der Kindertaufe aus einander fallen müssen. Von praktischer Bedeutung mußte die Frage werden, wie sich christliche Eltern rücksichtlich der Taufe ihrer Kinder zu verhalten haben, wenn sie keinen Geistlichen ihrer Confession finden konnten. Obgleich man von lutherischer Seite die vor der Taufe plötzlich verstorbenen Kinder nicht für verdammt hielt, sondern auf Gottes Gnade vertraute, die auch ohne Sakramente wirken und retten kann (Gerhard loc. theol. XXI. §. 240. Höfling §. 24.), so räumte man doch der Taufe noch immer eine necessitas ordinata, nämlich die necessitas praecepti et medii, ein und empfahl deßhalb in Fällen schleuniger Lebensgefahr die Nothtaufe, welche durch Laien, Weiber und sogar durch Nichtgetaufte (Gerhard l. c. §. 68.) gültig und wirksam ertheilt werden könne. Es war daher ganz consequent, daß man in solchen Fällen, wenn ein lutherischer Prädikant nicht zur Hand war, auch den Recurs an den Geistlichen einer andern Confession, selbst an den römischen Priester nicht ausschloß, doch nur unter der Bedingung eines stillschweigenden oder ausdrücklichen Protestes gegen die Irrthümer der andern Kirche (Gerhard l. c. §. 31.). Von reformirter Seite dagegen betrachtete man die Kinder christlicher Eltern schon vor der Taufe, vermöge ihrer Geburt im Schooße der christlichen Kirche (vergl. 1 Kor. 7, 14.) als bereits dem Gnadenbunde angehörig, als berufene Gotteskinder. Darum konnte man der Nothtaufe kein Gewicht beilegen; Calvin (Instit. lib. IV. cap. 15. Sect. 20—22) verwarf sie als superstitiös, schloß demgemäß Laien, Weiber und gar Nichtchristen von dem Taufen gänzlich aus und wies dieses, wie die Abendmahlsspendung, ausschließlich dem kirchlichen Amte zu. Daraus erklärt sich, wie Peter Martyr, wofür ihn Gerhard (a. a. O. §. 30.) ernstlich in Anspruch nimmt, die englischen Gemeinden propter diversitatem fidei, pietatis et conscientiae, abmahnen konnte, ihre Kinder durch einen lutherischen Geistlichen taufen zu lassen, indem er ihnen (vgl. Gerhard §. 31.) schrieb: Profecto infantes vestri

de salute non periclitantur, si absque baptismo intereant, quia nec gratiae Christi, nec praedestinationis effecta externis rebus et sacramentis sunt adliganda; daß ihm übrigens Gerhard in diesem Punkte um nichts nachstand, beweist dessen Bemerkung: quanto magis cavendum nostris, ne ab illis baptismum accipiant. Doch konnten solche Schwankungen und Ueberschreitungen des richtigen Maßes die Praxis nicht bestimmen und selbst Peter Martyr gesteht in einem Gutachten (in Calvini tractat. theol. omnes Genev. 1597 fol. 610) den reformirten Eltern zu, in Ermangelung eines reformirten Geistlichen ihre Kinder durch einen römischen Priester taufen zu lassen, doch sollen sie in diesem Falle lediglich auf Christi Einsetzung sehen und die den Taufact begleitenden päbstlichen Superstitionen nicht bloß im Herzen, sondern nach dargebotener Gelegenheit auch offenkundig verwerfen.

Da der Protestantismus nicht bloß der römischen Kirche, sondern auch Sekten von entschieden anti-trinitarischer Richtung gegenübertrat, so konnte seine Theologie die Nöthigung nicht umgehen, in einem Punkte über den augustinischen Standpunkt auf die ältere dogmatische Anschauung zurückzugreifen. Obgleich Joh. Gerhard im Allgemeinen die Anwendung des Wassers und der Einsetzungsformel als die Substantialien der wahren Taufe ansieht, so tritt nichtsdestoweniger in seiner ganzen Darstellung (§. 27.) sehr bestimmt die Voraussetzung hervor, daß der Taufende, wenn auch sein persönlicher Glaube dabei nicht weiter in Betracht komme, doch nicht einer Gemeinschaft angehöre, die sich der Leugnung des trinitarischen Glaubens schuldig mache. Auch Höfling hält das trinitarische Bekenntniß der Gemeinschaft für unerläßlich (S. 71), weil sonst unter dem Namen des Vaters, des Sohnes nnd des heiligen Geistes ganz andere Objekte der Anrufung als die des kirchlichen Glaubens dargeboten würden und die Wirksamkeit, die man in diesem Falle der Taufe beilegte, nur als eine magische, durch den bloßen Schall der Worte hervorgerufene gedacht werden könnte. Von reformirter Seite sprach sich namentlich Ebrard (christl. Dogmatik II, 600) dafür aus, daß Sekten, die so wesentliche Grundlagen des christlichen Glaubens verleugnen, überhaupt keine Taufe vollziehen können, gesetzt auch, daß sie Wasser und die richtige Formel gebrauchen. (Vgl. auch Schweizer, ref. Glaubenslehre II, 608). Wir können nicht umhin, in dieser übereinstimmend ausgesprochenen Auffassung einen wesentlichen Fortschritt zu erkennen; sie erst gibt der von Augustin und der römischen Kirche zu stark betonten Taufformel den lebendigen Inhalt in dem trinitarischen Bekenntniß der taufenden Gemeinde; in ihr liegt ferner die richtige Vermittlung zwischen der Cyprianischen und der Augustinischen Ansicht, deren Wahrheit sie von der Einseitigkeit des Gegensatzes befreit und vollständig bewahrt; sie wird endlich auch der ganz unerläßlichen Voraussetzung gerecht, daß die Taufe, wie man auch ihr Verhältniß zu der wirkenden Gnade auffassen mag, doch immer ein Akt der christlichen Kirche ist und daher nur in einer solchen Gemeinschaft und von solchen Personen ertheilt werden kann, die kraft ihres Bekenntnisses der christlichen Kirche eingegliedert sind, womit sich von selbst der monströse Satz ausschließt, in welchem die römische Kirche ihren mechanischen Sakramentsbegriff auf die Spitze getrieben hat, daß auch Nichtgetaufte, ja sogar Heiden und Juden gültig taufen können.

Werfen wir nun noch einen beleuchtenden Rückblick auf das Verhältniß, in welchem die römische und die protestantische Auffassung der Sache zu einander stehen, um die grundwesentliche Verschiedenheit beider Standpunkte trotz ihrer scheinbaren Verwandtschaft zu begreifen. Die römische Kirche hat zu ihrer Prämisse den Cyprianischen Satz: Extra ecclesiam catholicam nulla salus; aber um sich gegen die Consequenzen desselben zu sichern, welche ihr die Verwerfung der Ketzertaufe abgenöthigt haben würden, griff sie zu dem vermittelnden Ausweg, den ihr Augustin vorgezeichnet hatte. Augustin nämlich ging gleichfalls von jenem Cyprianischen Satze aus, kam aber durch seine Argumentation zu dem entgegengesetzten Resultate: die außer der Kirche vollzogene Taufe sey zwar eine wahre Taufe, weil es Christi Sakrament sey; aber sie gereiche dem von der Kirche geschiedenen Häretiker oder Schismatiker nicht zum Heile, sondern zum Verderben, weil die

Sakramente nur in der Kirche nützten, und fange erst dann an zu wirken, wenn der von Häretikern Getaufte zur Kirche zurückkehre und sich mit ihr einige. Diese Ansicht enthält unleugbare Elemente der Wahrheit, aber der Fehler, an dem sie leidet, liegt theils in der einseitigen Auffassung der Kirche, deren Wesen sie ausschließlich in einer vereinzelten empirischen Erscheinungsform derselben aufgehen läßt, theils in der ebenso einseitigen Auffassung der Häresie, deren Begriff sie lediglich aus dem Gegensatz des kirchlichen Dogma, nicht aber aus dem Gegensatze der schriftmäßigen evangelischen Wahrheit bestimmt; darum mußte sich auch in ihre Argumentation das falsche Mittelglied einschleichen, daß jede prinzipielle Abweichung gegen das Dogma und jede Trennung von der Kirche an sich schon einen sittlichen Mangel verrathe und der Todsünde schuldig mache. Gleichwohl hatte diese Anschauung zu Augustins Zeit noch einen Schein der Wahrheit für sich: damals gab es noch eine allgemeine Kirche, die sich vereinzelten häretischen und schismatischen Parteien gegenübersah; damals hielt die Kirche noch nach bestem Wissen und Gewissen fest an der unveräußerlichen Grundlage der heiligen Schrift, und wie Vieles sich auch von dem Standpunkte gereifter Wissenschaft gegen die Exegese der Väter einwenden läßt, wider das Zeugniß der Schrift wurde nichts angenommen, was sich irgendwie als apostolische Tradition geltend machte. Ganz anders ist die Stellung der heutigen römischen Kirche; sie steht geschichtlich und in vielen Ländern sogar rechtlich nicht mehr als die Kirche, sondern nur als eine Kirche neben andern Kirchen da; sie hat ferner jenes unbedingt maßgebende Ansehen der Schrift thatsächlich aufgegeben, indem sie derselben ihre vermeintlich apostolischen Ueberlieferungen überordnet; sie hat alle diejenigen, welche mit ihrem Gewissen an die Schrift sich gebunden wissen, aus ihrer Gemeinschaft ausgestoßen und sie zur Vereinigung in einer schriftgetreuen evangelischen Kirche gezwungen. Der augustinische Satz, daß die Taufe Christi dem Häretiker nichts nütze, weil er sich durch seine oppositionelle Stellung zur Kirche Christi auch in Opposition gegen Christus setze, entbehrt darum gegenüber dem Protestantismus jede Wahrheit, weil dieser sich nur darum der römischen Kirche opponirt, um nicht gegen Christus und sein Wort in Opposition treten zu müssen. Der augustinische Vorwurf, daß der Häretiker und Schismatiker die höchste Gabe des Geistes, ohne welche die Sakramente nicht wirken können, die Liebe verleugne, trifft ebensowenig die evangelische Kirche, wenn man nicht etwa behaupten will, daß die Liebe zu den Menschen höher stehe als die Liebe zu dem Herrn. Gerade durch die Existenz und den geschichtlichen Verlauf des Protestantismus ist der Trugschluß der augustinischen Argumentation, das *πρῶτον ψεῦδος* des römischen Dogma, daß das Schisma an sich sittlich verwerflich mache, in seiner ganzen Unhaltbarkeit an den Tag gekommen. Die röm. Kirche setzt sich ferner dadurch in Widerspruch mit sich selbst, daß sie, die ihren Gliedern alle Heilswirkung ausschließlich durch priesterliche Vermittlung zufließen läßt, auch der Taufe des Häretikers, dem sie doch jeden priesterlichen Karakter abspricht, noch die volle Gültigkeit beimißt; wenn sie sich dafür auf die Integrität auch der Laientaufe beruft, so zieht sie nur eine neue Inconsequenz an das Licht, denn die Laientaufe ist ja selbst nur ein Ueberrest jener urchristlich freien Anschauung, wie sie uns noch bei Tertullian begegnet, nach welcher zwischen dem Priester und Laien wohl ein Unterschied des Amts, aber nicht der Qualifikation und der Kraftausrüstung bestand, nach welcher also der Laie in Ermangelung des Priesters nicht bloß taufen, sondern auch das Opfer des Altars darbringen, überhaupt sich und den Seinen selbst Priester seyn durfte. Es ist darum auch der römischen Kirche nie gelungen mit einigermaßen stichhaltigen Gründen nachzuweisen, warum der Laie und der Häretiker zwar rechtsgültig taufen und trauen, aber nicht auch die übrigen Sakramente verwalten könne. Der unheilvollste Mißbrauch aber, den die römische Kirche mit ihrer Theorie treibt, liegt in der kirchenrechtlichen Anwendung, die sie davon macht und zu der ihr gleichfalls Augustin den Weg gezeigt hat. Es soll nämlich durch die Taufe Christi, auch außer der Kirche dem Häretiker oder Schismatiker ein character indelebilis, eine nota militaris imprimirt werden, die ihn als unveräußerliches Eigenthum der

römischen Kirche bezeichnet, und kraft deren er allen Geboten und der ganzen Disciplin dieser mütterlichen Kirche sich unwiderruflich unterwirft, ja ihr selbst das Recht einräumt, ihn, wenn er nicht freiwillig ihrem Rufe folgt, durch Zwang und Gewalt unter ihre Botmäßigkeit zu beugen.

Der Protestantismus hat zwar die von Augustin festgestellte objektive Realität des Sakraments und die Unabhängigkeit seiner Wirksamkeit von der Qualität des Administranten adoptirt; aber er hat diesem Lehrsatz eine ganz selbständige Basis gegeben durch die schriftmäßige Reinigung, die er an dem Begriffe der Kirche vollzogen, und insbesondere durch die Unterscheidung der unsichtbaren Kirche von der sichtbaren, deren Nothwendigkeit er gegenüber der Fiction des Romanismus nachgewiesen hat. Die unsichtbare Kirche ist ihm aber nicht ein verschwommenes Ideal, ein leeres abstraktes Gedankending, sondern der Leib Christi selbst, die über alle Welt verbreitete und durch alle Zeiten hindurchgehende Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen in dem Herrn, die zwar verborgene, aber nichtsdestoweniger realiter existirende communio sanctorum des apostolischen Symbolums, welche sich in den einzelnen Partikularkirchen, als ihren zeitlichen und vergänglichen Erscheinungsformen, nur individualisirt und geschichtlich entwickelt. Wie sie im umfassenden und adäquaten Sinne allein den Namen der Kirche Christi trägt, so kommen auch nur ihr die Prädikate der Einheit, der Allgemeinheit, der Heiligkeit, der Unfehlbarkeit und der seligmachenden Kraft in unbeschränkter Berechtigung zu, den empirischen Erscheinungsformen aber nur in dem größern oder geringeren Grade, als sie ihr organisch eingegliedert sind, an ihrer Idealität participiren und ihr Leben in individueller Gestaltung abspiegeln. Auf dieser Grundlage erst kommt die augustinische Theorie zu ihrer vollen, von jedem Widerspruche freien Wahrheit. Als Christi Eigenthum kann die Taufe nur für seine Kirche bestimmt, nur in ihr zum Heile wirksam seyn; da aber jede kirchliche Gemeinschaft die bewußte Intention hat, den Täufling in die Kirche Christi aufzunehmen, d. h. ihm durch die Taufe und alle Gnadenwirkungen, die sich daran reihen, dazu zu verhelfen, daß er in der erneuernden Kraft des Geistes wirklich ein lebendiges Glied am Leibe Christi und ein wiedergebornes Gotteskind werde, so ist auch jede Taufe, welche auf dem Grunde dieses trinitarischen Bekenntnisses einsetzungsgemäß vollzogen wird, eine rechtmäßige christliche Taufe, und wo eine solche im Glauben lebendig aufgenommen wird, da muß der Empfang des Sakraments zum Segen wirken, weil Christi Verheißung darüber nicht ausbleiben kann. So fordern wir also, daß keine christliche Religionspartei die Lehre vom Vater, vom Sohne und vom Geiste leugne, weil in dieser das Fundament aller christlichen Wahrheit und aller Jüngerschaft so unbedingt beschlossen liegt, daß jede sie negirende Gemeinschaft nicht mehr innerhalb, sondern bereits außerhalb des Christenthums steht und folglich auch kein Glied der christlichen Kirche mehr seyn kann. Unter dieser Voraussetzung erkennt es der Protestantismus freudig an, daß jede christliche Religionsgemeinschaft, sofern sie wahrhaft im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes tauft, dies Sakrament gültig und heilskräftig verwaltet und darum dem Leibe Christi Glieder, der Kirche Christi Kinder erzeugt.

Georg Eduard Steitz.

Keuschheit ist Reinheit, der ursprüngliche und vorherrschende Gebrauch aber geht auf Reinheit in geschlechtlicher Beziehung, und zwar so, daß sowohl das innere als das äußere Verhalten dadurch bezeichnet wird. Man vgl. 1 Tim. 4, 12; 5, 2. 22. Tit. 1, 8; 2, 5. Gal. 5, 22. 2 Kor. 6, 6. Phil. 4, 8. 1 Petr. 1, 22; 3, 2. — Diese Reinheit aber besteht zunächst darin, daß der Geschlechtstrieb nur in der göttlichen Ordnung befriedigt wird. Hiedurch ist zuvörderst ausgeschlossen alle widernatürliche Befriedigung (Röm. 1, 26. 27. 1 Kor. 6, 9.); und zwar nicht nur, wie sie zur äußeren That wird, sondern auch in Ansehung der inneren Neigung dazu, so daß der Mensch diese unterdrückt, solchen schändlichen Lüsten nicht Raum bei sich gibt, sie auf keine Weise hegt und alles meidet, was denselben Nahrung geben könnte: Schriften, Bilder, Umgang, wodurch seine Phantasie befleckt, seine Sinne gereizt werden könnten. Ausge-

schlossen ist aber auch alle natürliche Befriedigung außer der göttlichen Ordnung der Ehe. Vor allem ein ehebrecherisches Verhalten, sowohl das thätliche von den verschiedenen Annäherungen und Reizungen ungebührlicher Vertraulichkeit bis zur äußersten Thathandlung des Ehebruchs, als auch das innerliche Hegen einer mit der bestehenden ehelichen Verbindung streitenden Neigung und Begierde — Ehebruch des Herzens, Matth. 5, 28. — Sodann alles hurerische Treiben, worin der Leib preisgegeben wird an den Nächsten Besten, an Diesen und Jenen um Erwerbs willen (1 Kor. 6.). Endlich alles sonstige unzüchtige Verhalten, alle Annäherung der ehelich noch nicht gebundenen in unziemlicher, unanständiger Weise in Blicken, Gebärden, Worten, Handlungen bis zur fleischlichen Vermischung, bis zum Schwächen und Sichschwächenlassen, sey es nun, daß dies weitere Folgen hat, oder nicht; wovon die Wurzel ist, daß man sich innerlich nicht bewahrt vor, und nicht kämpft gegen Neigungen, welche solche äußerliche Befriedigung des Geschlechtstriebs nicht streng ausschließen, vielmehr irgendwie, sey es mehr bewußt oder unbewußt, einschließen. Nur innerhalb der göttlichen Ordnung der Ehe ist jene Befriedigung eine berechtigte, kann also in Keuschheit, oder ohne Verletzung derselben, erfolgen. Aber auch in die Ehe und den ehelichen Geschlechtsverkehr kann Unkeuschheit sich eindrängen und drängt sich gar leicht und häufig ein. Die wahrhafte göttliche Ordnung, deren Bewahrung die Keuschheit ist, beruht eben darin, daß das Verlangen nach geschlechtlicher Vereinigung nicht aus dem Fleisch, nicht aus dem sinnlich-selbstischen Gelüsten komme, sondern aus dem Geist, daß es ein Ausfluß sey, der die Herzen in Gott verbindenden Liebe*), darin eines im andern zu seyn und dem andern sich mitzutheilen sich freut, zur Erfüllung des von Gott gesetzten Zweckes der ehelichen Gemeinschaft; so daß es in der Liebe geschieht, die nicht das Ihre sucht, sondern was des andern ist (Phil. 2, 4.), und darin der apostolischen Mahnung entsprochen wird: „Was ihr immer thut, das thut zur Ehre Gottes (1 Kor. 10, 31.) und: was ihr immer thut, mit Worten oder mit Werken, das thut Alles im Namen des Herrn Jesu (Kol. 3, 17. vgl. 1 Kor. 6, 20.). — Solche Keuschheit schließt aus alles unehrbare und schamlose Verhalten; der Keusche ist auch in der Ehe ehrbar, züchtig, schamhaft, obwohl hiedurch der Begriff der Keuschheit nicht erschöpft ist; denn Züchtigkeit und Schamhaftigkeit kann vorhanden seyn, auch ohne die höhere Keuschheit des christlich-sittlichen Gemüths, als etwas Natürliches, insbesondere beim weiblichen Geschlecht, und in Folge der Angewöhnung einer auf Ehrbarkeit hinwirkenden Erziehung."

Ueber den biblischen Begriff der Keuschheit (ἁγνότης) geht offenbar hinaus und ist demselben nicht gemäß der spätere kirchliche Sprachgebrauch, welcher äußere Enthaltung von der Ehe oder in der Ehe vom Geschlechtsverkehr durch Keuschheit bezeichnete, eine dem ganzen gesetzlichen Standpunkt dieser Kirchenperiode, oder des griechisch-römischen Katholicismus, in dessen Bereiche dieser Sprachgebrauch auch noch immer Geltung hat, entsprechende Veräußerlichung des Begriffs.

Einen weitern Sinn hat der Ausdruck gewonnen in der Sprache der neueren Zeit, welche sowohl auf dem Gebiete der heiligen (geistlichen) Rede, als überhaupt in dem Bereiche der Kundgebung der Gedanken und Empfindungen durch Worte, insbesondere der rhetorischen und poetischen Darstellung, sich desselben bedient. Hier wird die Keuschheit entgegengesetzt nicht nur allem Zweideutigen, sondern auch allem Ge-

---

*) Vom allgemeinen sittlichen Standpunkt aus muß man sagen, im Menschen als selbstbewußten und seiner selbst mächtigen Wesen muß der natürliche Geschlechtstrieb in die Geschlechtsliebe aufgenommen seyn, soll nicht in seiner Unmittelbarkeit (wie bei den Thieren) sich geltend machen zum Zweck der Büßung der Lust. Vgl. Daub, theol. Moral II. 127 ff., wo auch feine Bemerkungen über den Unterschied des Mannes und des Weibes in Bezug auf Bewußtheit und Unbewußtheit hinsichtlich des Geschlechtstriebs in der Geschlechtsliebe sich finden, so wie über den Unterschied in dieser Hinsicht bei der Entstehung und in der weitern Entwicklung der Geschlechtsliebe.

suchten, Affectirten, Pretiösen, aller Effekthascherei und Ziererei; offenbar verwandt der Einfachheit oder Einfalt, der Lauterkeit und Wahrheit. Es ist das in der Rede sich geben, wie man ist, den Geist, das Gemüth sprechen lassen ohne alles Nebengesuch von Gunst und Beifall, von Eindrücken, von Rührungen u. dgl.; daher sich ferne halten von allen dahin zielenden Künsten oder Kunstgriffen im Ausdruck, in Wendungen der Rede u. s. f.; analog dem Verhalten einer keuschen Frau oder Jungfrau, welche in Kleidung, Haltung, Blicken, Geberden, ohne alle Gefallsucht, ohne alle Nebenabsichten sich darstellt, so daß das Aeußere einfache Offenbarung des Innern ist, eben dadurch aber des rechten Eindrucks nicht verfehlt und eine mächtige Anziehungskraft auf verwandte Gemüther ausübt.

Alle Keuschheit aber, ob sie nun auf geschlechtliche Verhältnisse sich bezieht oder Reinheit in weiterem Sinne ist, hat ihre tiefste Wurzel im religiösen Verhältniß, in der Gemeinschaft des menschlichen Lebens mit Gott in Christo. Hier ist ja das Urbild der ehelichen Gemeinschaft; und wie schon im alten Testament die Beziehung des Volkes zu seinem Gott unter dem Bilde der Ehe dargestellt wird, und Gott als ein eifriger Gott, der darauf hält, daß sein Volk mit ausschließlicher Anhänglichkeit zu ihm sich halte, also keusch sey, obwohl dieser Ausdruck selbst in der alttestamentlichen Schrift nicht vorkommt (vgl. Jes. 54, 5; 62, 5. Jerem. 3, 1 ff. Ezech. 16, 8 ff. K. 23. Hos. 2, 18 f.); so finden wir auch Aehnliches im neuen Testament, wo Christus als Gemahl oder Bräutigam der Gemeinde erscheint, vgl. Eph. 5, 23 ff. Joh. 3, 29. Offenb. 21, 9. — Die klassische Stelle hiefür aber ist 2 Kor. 11, 2 f., wo der Apostel in Bezug auf die Neigung der korinthischen Christen, sich an menschliche Häupter anzuschließen und unevangelischen menschlichen Lehren Gehör zu geben, bezeugt, daß er um sie eifere mit einem göttlichen Eifer (einem Affekt, den er mit Gott gemein habe), da er sie Einem Manne verbunden (verlobt) habe (als Brautwerber), um eine keusche Jungfrau Christo darzustellen; er fürchte aber, daß wie die Schlange Eva verführte durch ihre List, so ihre Gedanken oder Gesinnungen verderbt werden, abgeführt von der Einfalt (Lauterkeit, reinen Treue) gegen Christum. Hier zeigt sich auch die Verwandtschaft oder Einheit der Keuschheit und Einfalt. Die Keuschheit ist Einfalt gegen Christum, das heißt Gerichtetseyn des Gemüths allein auf ihn, Hangen ganz und allein an ihm, nicht dahin und dorthin sehen nach Diesem und Jenem neben Christo. Dies ist dasselbe, was Hebr. 13, 9. das Festwerden des Herzens genannt wird, das heißt das unverrückt sich Halten an Jesus Christus, der gestern uud heute derselbige ist und in Ewigkeit; im Gegensatz gegen das Hinundhergetriebenwerden durch mancherlei und fremde Lehren (vgl. auch Eph. 4, 13 ff.). Es ist das „Keuschmachen der Herzen,“ wozu Jak. 4, 8. die Doppelherzigen (*δίψυχοι*) aufgefordert werden, das Trachten darnach, daß sie ungetheilt und ganz an dem Herrn hangen (vgl. Matth. 6, 22 ff. Luk. 16, 13.). Das ist die Keuschheit, welche als erste Eigenschaft der von oben stammenden Weisheit gerühmt wird Jak. 3, 17. wovon der Gegensatz 4, 4. Diese religiöse Keuschheit, eine Frucht des inwohnenden Geistes Christi, ist die Quelle aller christlich-sittlichen Keuschheit, auch in den geschlechtlichen Verhältnissen. Aus dieser lautern ganzen Hingabe an den Herrn, als den Bräutigam seiner Erlösten, die als solche sein Eigenthum sind, welches er durch sein eigen Blut sich erworben hat (Apg. 20, 28.), entspringt das keusche Verhalten seiner Diener, so daß sie in ihrer Wirksamkeit nnr darauf bedacht sind, daß die Seelen für Christum gewonnen werden und sich ganz und ausschließlich zu ihm als ihrem Haupte halten, somit aller Nebenabsichten auf Gunst und Anhänglichkeit an ihre Person, auf Beifall für ihre Rede und Verfahrungsweise sich entschlagen; woraus eben so die Keuschheit der Rede (der Predigt und der sonstigen Verkündigung und Darlegung der christlichen Wahrheit), wie die Keuschheit in geschlechtlicher Beziehung sich ergibt, daß im Verhältniß zum andern Geschlechte nicht fleischliche Neigung und daraus fließendes Verhalten in ihre seelsorgerliche Thätigkeit sich einmische (1 Tim. 5.). — Aus derselben Wurzel erwächst bei den Gläubigen überhaupt die Keuschheit in geschlechtlicher Hin-

sicht, indem sie Glaubensgenossen vom andern Geschlecht als solche ansehen, die mit voller ungetheilter Liebe Christi zugethan seyn sollen, daher alles meiden, was sie darin stören könnte, also, wo ein Verhältniß der innigsten Gemeinschaft mit solchen wünschenswerth erscheint oder ersehnt wird, sich so halten, daß eine Herzens- und Lebensverbindung erzielt werden möge, welche in der Liebe Christi wurzelt, in welcher der Liebe Christi, als der das Natürliche heiligenden und verklärenden Macht, völlig Raum gegeben wird. Dasselbe gilt von dem gewordenen Verhältniß, von der Ehe; der innerste Sinn christlich-keuscher Ehegatten ist darauf gerichtet, daß auch ihr geschlechtlicher Umgang der vollen Herzensanhänglichkeit an Christum nicht Eintrag thue, vielmehr in der Gemeinschaft seiner heiligen Liebe sich halte, durch sie geheiligt, und Christus auch an ihrem Leibe verherrlicht werde.

Obwohl auch das außerchristliche Gebiet edle und achtungswerthe Erscheinungen der Keuschheit aufzuweisen hat, so muß doch behauptet werden, daß diese Tugend in ihrer vollen Wahrheit eine Frucht des Geistes Christi ist, und daß alles was als Keuschheit karakterisirt wird, seine tiefste Wurzel in dem reinen Verhältniß des Gemüthes zu Gott in Christo habe. Daß die empirische Wirklichkeit auch hierin nichts Vollkommenes darbietet, daß Christus allein ἁγνός im vollsten Sinne ist, und bei Allen, die Christo angehören, ein sich Keuschmachen durch Gehorsam der Wahrheit (1 Petr. 1, 22. Jak. 4, 8. 1 Joh. 3, 3.), eine allmälige Annäherung an die Vollkommenheit Christi Statt findet, das versteht sich von selbst, insofern ja die Heiligung überhaupt etwas Werdendes ist, was innerhalb der gegenwärtigen Lebensentwicklung der Menschheit nicht zur Vollendung kommt.

Man vgl. u. a. Marheineke, Syst. d. theol. Moral S. 362 ff. Rothe, theol. Ethik III. 1 S. 226 ff. Schleiermacher, die christl. Sitte S. 608 ff. („Das sinnliche Wohlgefallen soll an und für sich nichts seyn als Receptivität, und darf erst dann Spontaneität werden, wenn es durch den Geist hindurch gegangen ist — das ist Keuschheit rc.“) Vgl. Beilage S. 158 §. 41. („Die sittliche Schönheit in den Versuchungen der persönlichen Lust ist Keuschheit.“) Vgl. S. 341 ff. 462 f. 474 ff. Daub, Syst. der theol. Moral II, 121 ff. (III. §. 40—45.). Kling.

Khlesl, Melchior, wurde im Jahr 1553 von lutherischen Eltern geboren, sein Vater war Bäcker in Wien. Im 16. Jahr seines Alters wurde er von dem Jesuiten Scherer für die katholische Kirche gewonnen, sein Eifer für die neue Kirche brachte es bald dahin, daß auch seine Eltern zur katholischen Kirche übertraten. Nachdem er 5 Jahre im Convikt der Jesuiten studirt hatte, erhielt er die ersten vier Weihen, studirte noch zwei Jahre in Ingolstadt und ward 1579 zum Priester geweiht, zum Domprobst in Wien, Kanzler der Universität und Official des Bischofs von Passau im Lande unter der Ens ernannt. Sein Ehrgeiz hielt ihn ab, in den Orden der Jesuiten zu treten. Die evang. Kirche hatte sich zum Theil auch deshalb so rasch in Oesterreich verbreitet, weil die verweltlichte katholische Geistlichkeit in offenen Sünden lebte; die Regierung glaubte daher, die katholische Kirche dadurch aufrecht zu erhalten, daß sie den Mißbräuchen und Aergernissen durch strenge Zucht entgegen arbeitete, deshalb ward eine Visitation veranstaltet und über die weltlichen Angelegenheiten der Klöster ein Klosterrath niedergesetzt, mit welchem letztern Khlesl als Passauischer Official, weil er keine Beschränkung der kirchlichen Autorität vertragen konnte, dagegen sich selbst oft Eingriffe in die Gerichtsbarkeit der weltlichen Macht erlaubte, häufig in Streit verwickelt ward. Sein Feuereifer für die sogenannte katholische Reformation erwarb ihm die Gunst der beiden Erzherzöge Ernst und Maximilian, die damals Oesterreich im Namen Rudolph II. verwalteten. Wegen des Eindrucks, den er auf den Kaiser als Prediger gemacht hatte, ward er zum Hofprediger ernannt, bald darauf, 1588, auch zum Verwalter des Bisthums Neustadt, wo die katholische Geistlichkeit sittenlos, die Bürger größtentheils lutherisch waren. Khlesl begann sogleich damit, den Bürgern zu befehlen, zur katholischen Kirche zurückzukehren, diejenigen, welche sich nicht fügen wollten, mußten einen Revers unterschreiben, daß sie binnen

sechs Wochen das Land verlassen wollten. Nach vielen Verhandlungen wanderten vierzig Bürger aus, die übrigen kehrten zur katholischen Kirche zurück. In Folge dessen ward Khlesl zum Generalreformator von Oesterreich ernannt. Geschäftsreisen nach Prag und Rom verstand er zugleich zu Erreichung persönlicher Interessen zu benutzen. Von 1594 an nahm er thätigeren Antheil an den politischen Begebenheiten. Durch eine zweite Reise nach Rom suchte er Leopold, dem Sohne des Erzherzogs Karl die Ernennung zum Coadjutor von Passau zu verschaffen, wofür ihm dieser wenig dankbar war. Im J. 1598 ward Khlesl zum Bischof von Wien ernannt, blieb aber dabei Administrator von Neustadt. Aller Gegner ungeachtet, zu denen besonders der Präsident des Klosterraths, Herr von Unverzagt, zu rechnen ist, stieg sein Ansehen beständig. Den jungen Erzherzog Ferdinand ermahnte er, in der katholischen Reformation Steiermarks fortzufahren, dahin müsse er es bringen, schrieb er ihm, daß ihn Alle fürchteten, mit der Furcht des Volkes sey alles gewonnen: dennoch war er mit der gewaltsamen Weise der Ausrottung des Protestantismus auf Kosten des Landes nicht zufrieden. Diese äußere Milde war indeß nur eine Maßregel der Klugheit, wie Khlesl denn in einem Gutachten den Bauernaufruhr in Oesterreich 1596 und 1597 von der Lauigkeit der Regierung in ihrem Betragen gegen die Ketzer herleitet. Durch diese Vorwürfe sowie durch manche Uebergriffe als Official hatte sich Khlesl den Haß des Erzherzogs Maximilian zugezogen, so daß dieser einst ausrief: „Ich wollte, der Khlesl wäre gehängt." Khlesl schloß sich besonders dem ältesten Bruder des Kaisers, dem Erzherzog Matthias an. Dies erregte den Argwohn des Kaisers, der einer astrologischen Weissagung zufolge von seinem Bruder abgesetzt zu werden fürchtete. Rudolph ließ daher seinem Bruder sagen, er wünsche nicht, daß Khlesl zu politischen Geschäften verwandt werde. In diesen bewegte sich aber der Bischof von Wien jetzt mit größerer Lust, als in kirchlichen. Auch kehrte sich Matthias nicht an den Wunsch seines Bruders. Khlesl, der seine Entfernung von Wien fürchtete und diese erschweren wollte, kaufte in Wien ein Haus, zum blauen Esel genannt, deshalb nannten ihn die Lutheraner oft den blau angelaufenen Esel, oder schrieben seinen Namen CLesel. Im Jahr 1606 schloßen die Erzherzöge einen Vertrag, in welchem sie, bei dem Mangel aller Regierung von Seiten Rudolphs, den Erzherzog Matthias als das Haupt ihres Hauses anerkannten und ihm alle Unterstützung versprachen; in dieses Geheimniß war auch Khlesl eingeweiht und selbst thätig dabei. Obgleich Matthias jetzt des zum Theil noch protestantischen Adels sehr bedurfte, so wußte Khlesl doch zu verhindern, daß bei dieser Gelegenheit der Protestantismus den Katholicismus überflügelte, obschon von ihm gebrauchte Ausdrücke, wie: „Possenpredigt" und „Machiavellismus" selbst Zweifel erregen, ob sein eigener Katholicismus aus tiefem Glauben hervorging. Im Jahr 1606 wurde ein Versuch gemacht, Khlesl zu entführen; man weiß nicht, ob dies vom Kaiser oder von andern Gegnern ausging, der Plan mißlang aber zufälliger Weise. Als bald darauf der Kaiser ihn auffordern ließ, zu ihm nach Prag zu kommen, um ihn über die Absichten des Erzherzogs auszuforschen, trug er kein Bedenken der Einladung zu folgen. Bei der Zusammenkunft mit dem Kaiser leitete Khlesl die Zwietracht mit dem Erzherzog von der Umgebung des Kaisers ab und rieth zu raschen, versöhnlichen Schritten. Allein vergebens, Rudolph sah sich gezwungen, seinem Bruder Oesterreich und die Ungarische Krone zu überlassen. Bei der Huldigung des Erzherzogs suchten die evangel. Stände die Bestätigung ihrer religiösen Freiheiten zu erzwingen und sie wo möglich auf die Städte auszudehnen. Khlesl suchte Matthias von allen Concessionen gegen die Evangelischen zurückzuhalten, ja, er wollte lieber die Jesuiten, die er gar nicht gern herbeizog, zu Hülfe rufen, als den protestantischen Herrenstand übermächtig werden lassen; weshalb auch die Evangelischen ihn als offenbaren Friedensstörer aus dem königlichen Rath entfernt wissen wollten. Allein das erreichten sie nicht, und Khlesl fuhr fort den Evangelischen beständig in der Stille entgegenzuarbeiten, er war es auch, der gegen das evangelische Bündniß ein Bündniß der katholischen Stände zusammenbrachte. Dennoch waren auch die eifrigen Katholiken, wie der Herzog von Baiern und der Erzherzog Ferdinand, wenig

mit seiner Besonnenheit und Mäßigung zufrieden, freilich waren sie auch zum Theil aus persönlichen Gründen ihm abgeneigt. Khlesl vertheidigte sich ausführlich gegen die ihm von dieser Seite gemachten Vorwürfe; lutherische Beamten beizubehalten, erklärte er, sey unerläßig, da es unter den Katholiken Wenige gäbe, die hierzu fähig seyen. Die Anklagen bewirkten indeß, daß Khlesl um seine Entlassung bat, was ihn nur um so sicherer stellte, da er dem König Matthias unentbehrlich geworden war. Im Jahr 1611 mußte Rudolph seinem Bruder auch Böhmen abtreten, im folgenden Jahr starb der Kaiser, da wurde Khlesl Direktor des geheimen Raths. Jetzt war seinem ehrgeizigen Streben nur noch die Würde eines Cardinals zu erreichen möglich, er suchte diese aber erst dann zu erlangen, als sie seine politische Wirksamkeit nicht mehr störte, sondern förderte. Je fester Khlesl in der Gunst des jetzt auch zum Kaiser ernannten Matthias stand, desto mehr bemühten sich seine Feinde, an deren Spitze der Erzherzog Maximilian, ihn zu stürzen. Khlesl's Ehrgeiz, Hochmuth und rachsüchtiges Wesen hatte ihm viele Feinde zugezogen, aber alle Versuche, ihn zu entfernen, waren vergebens, da Khlesl den Kaiser vollkommen beherrschte. Erzherzog Ferdinand strebte jetzt nach der Würde eines römischen Königs, aber Khlesl, der schon früher gegen die steiermarkische Linie gewarnt hatte, war ihm entgegen und suchte die Verhandlungen darüber beständig hinauszuschieben. Im Jahr 1616 wurde Khlesl auf den Wunsch des Kaisers von Paul V. öffentlich zum Cardinal ernannt, nachdem er schon fast vor einem halben Jahr in petto ernannt war. Im Jahr 1617 wurde endlich Ferdinand zum böhmischen König gewählt und gekrönt, die Krönung als König von Ungarn und als römischer König wußte Khlesl aber auch jetzt noch immer zu verzögern, weil er dann für seine eigene Stellung und den Kaiser fürchtete. Deßhalb wünschte er auch die gegen einander unter den Waffen stehenden Katholiken und Protestanten durch eine Composition, ähnlich dem Passauer Vertrage, zu versöhnen und die beiden Bündnisse Liga und Union aufzuheben. Im Jahr 1618 mußte Khlesl endlich die Wahl Ferdinands als König von Ungarn zugeben, suchte aber auch jetzt noch die Krönung desselben und die Wahl zum römischen König zu verhindern, und zwar mit solcher Hartnäckigkeit, daß er sich deshalb auf Ferdinands Anklage ein scharfes Breve des Pabstes zuzog. Dennoch fuhr Khlesl fort, den Kaiser an der Reise zum Kurfürstentag zu verhindern, weshalb Erzherzog Maximilian an Ferdinand schrieb, der Cardinal habe den Galgen verdient. Die Erzherzöge verabredeten heimlich, daß Matthias an Ferdinand das Erzherzogthum Oesterreich schon jetzt abtreten sollte, Rudolphs Entthronung fing an sich bei Matthias zu wiederholen; die Ausführung dieses Planes schien indeß noch nicht thätlich. Am 1. Juli 1618 ward endlich Ferdinand als König von Ungarn gekrönt, wobei eine nach Khlesl's Kopf zielende Kugel einen Finger breit ober demselben in den Laden des Fensters fuhr, an welchem Khlesl stand. Man glaubt, der Urheber des Schusses sey der Erzherzog Maximilian gewesen. Schon früher am 23. Mai war der böhmische Aufstand ausgebrochen, den Khlesl sehnlichst auf friedfertige Weise beizulegen bemüht war, während Ferdinand und Maximilian die Rebellen mit Gewalt zur Ruhe bringen wollten. Khlesl fing an allein zu stehen, da sich Alles der neu aufgehenden Sonne, dem König Ferdinand zuwandte. Da Khlesl aber doch das einzige Hinderniß für König Ferdinand war, seinen Zweck zu erreichen, so beschloß er in Verein mit Maximilian sich der Person desselben zu bemächtigen. Am 19. Juli hatten Maximilian und Ferdinand Khlesl einen Besuch abgestattet und ihn um einen Gegenbesuch gebeten. Am 20. fuhr er mit dem Nuntius, sein Versprechen zu erfüllen, nach der kaiserlichen Burg. Hier erklärte ihm der Freiherr von Preiner, daß das ganze kaiserliche Haus sich dahin verglichen habe, ihn nicht länger am Hofe zu dulden, er müsse ihm folgen. Khlesl ward in einen Wagen gesetzt und nach Schloß Ambras in Tirol gebracht. Es traf ihn die vergeltende Gerechtigkeit, denn er fiel, weil er zum Theil aus eigennützigen Absichten die Macht des Kaisers zu erhalten suchte, während er gestiegen war, als er, ebenfalls aus Eigennutz, Rudolph für seinen Bruder Matthias die Krone raubte. Unter den Auszügen von 48 Aufsätzen rc., die nach seinem Verhaft in seinem Archiv gefunden wurden,

kommt in einem Briefe an den Markgrafen von Ansbach die Aeußerung vor: Ich werde nicht mehr Lutherauer, weil ich diesen Schritt nicht ausführen kann, aber vielleicht geschieht es noch vor dem jüngsten Tage (bei Hammer Urkunde 926 Nr. 11). Von Schloß Ambras ward Khlesl nach dem Kloster St. Georgenberg in Tirol gebracht. Vier Jahre nach seiner Gefangennehmung ward Khlesl unter Vermittlung des Pabstes durch den Nuntius Verospi nach Rom geführt, hier sogleich, im November 1622, auf die Engelsburg gebracht, aber schon nach 7 Monaten in Freiheit gesetzt unter der Verpflichtung, in Rom zu bleiben. Auch diese Bedingung ward endlich aufgehoben, im September 1627 kehrte Khlesl nach Wien zurück, er wurde in seine Güter wieder eingesetzt, das ihm weggenommene Eigenthum ward erstattet. Zu Regierungsgeschäften und politischen Händeln ward er nicht wieder gebraucht, desto thätiger nahm er sich der kirchlichen Angelegenheiten seines Sprengels an. Khlesl starb am 18. Sept. 1630. Zum Universalerben seines Vermögens, das sich auf eine halbe Million belief (im Jahr seiner Rückkehr nach Wien bezog er 62,000 fl. Einkünfte), ward das Bisthum Wien eingesetzt, nachdem 100,000 fl. zu Neustadt und Wien für ein jährliches Seelenamt ausgesetzt, 100,000 fl. dem Kloster zur Himmelspforte bestimmt waren, 20,000 fl. den Jesuiten, seinen Verwandten 46,000 fl., davon seiner Nichte, der Nonne zur Himmelspforte 20,000 fl., den Armen vermachte er nur 100 fl., der Universität keinen Kreuzer. Khlesl's Wahlspruch war: „Stark und mild;“ stark in der Sache, mild in der Weise, das Letztere war ihm persönlich schwer, denn er war heftigen, leidenschaftlichen Karakters. Seine Gelehrsamkeit bezog sich auf Bibel, Patristik und Homiletik, eine klassische Bildung hatte er nicht, er war ein begabter Redner, dessen Predigten auf den Zuhörer großen Eindruck machten. Sein Körperbau war fest und kernig, seine Gesichtsfarbe blühend, später ging sie in's Gelbe über; er war von hoher, stattlicher Statur. Noch im 70. Jahr spürte er keine Abnahme seiner Kräfte; in seinem Temperamente herrschte das Fröhliche vor dem Traurigen vor. In seiner Nahrung war er mäßig, in seiner Bewegung rasch, so daß nicht leicht Jemand mit ihm Schritt hielt. Sein scharfer Blick erkannte leicht die Gedanken seiner Umgebung; seine Gespräche waren höchst lehrreich. Die Niedrigkeit seiner Geburt verhehlte er nie, vielmehr war er stolz darauf, sich zum Purpur emporgeschwungen zu haben. Eitelkeit, Ehrgeiz, Hochmuth, Habsucht und Rachsucht waren die ihn beherrschenden Fehler. Er fühlte nur Anhänglichkeit für Matthias, nicht für das Haus Oesterreich, die Oesterreicher aber lobte er in Italien über Alles.

Vergl. Khlesl's des Cardinals, Direktors des geheimen Cabinets Kaisers Mathias, Leben. Beschrieben von Hammer-Purgstall Bd. 1—4. Wien 1847—1851. **Klose.**

Kidron, Bach Kidron, נַחַל קִדְרוֹן, im Griechischen der LXX und des N. T. (Joh. 18, 1.) *χείμαῤῥος τῶν Κέδρων*, bei Josephus *ὁ Κέδρων* B. J. V, 12, 2., *χείμαῤῥος Κεδρῶνος* Ant. VII, 1, 5. *ἡ φάραγξ τοῦ Κέδρωνος* Ant. IX, 7, 3. B. J. V, 2, 3. 4, 2. 6, 1., das Thal, welches die Hochebene, auf welcher Jerusalem liegt, nördlich und östlich von den darüber sich erhebenden Höhen des Skopus und des Oelberges trennt. In der Bibel wird es erwähnt bei der Flucht Davids vor Absalom, 2 Sam. 15, 23.; als Grenze, die Simei nicht überschreiten durfte, 1 Kön. 2, 37., so wie überhaupt als östliche Grenze Jerusalems, Jerem. 31, 40.; dann als Ort, wo die aus dem Tempel geschafften und wohl gleich aus ihm hinuntergestürzten Bilder und Geräthschaften des heidnischen Cultus verbrannt worden, 1 Kön. 15, 13. (2 Chron. 15, 16.) 2 Kön. 23, 4. 6. 12. 2 Chron. 29, 16; 30, 14. Josephus führt auch noch den Kidron als den Ort an, welcher zur Hinrichtung der aus dem Tempel geführten Athalja bestimmt war, Ant. IX, 7, 3. vgl. 2 Kön. 11, 15. 16. Im N. T. wird der Name nur einmal erwähnt, Joh. 18, 1., wo der Herr mit seinen Jüngern über den Kidron nach Gethsemane geht. Ob mit dem Kidron das „Königsthal“ 1 Mos. 14, 17. 2 Sam. 18, 18. zu identifiziren sey, ist fraglich und hängt von der Bestimmung des Salem in 1 Mos. 14. ab; nach dem, was Tuch in: Zeitschrift der Deutsch. Morgenl. Gesellsch. I. S. 194 darüber bemerkt hat, wird die Gleichstellung bestimmt abzuweisen

seyn, und die Herbeiziehung der „Königsgärten" an der Südseite des Kidronthales, welche Williams (The Holy City. 2 Edit. II. S. 448) geltend macht, ist gegen die dort vorgebrachten Gründe von keinem Gewicht. Schon bei Schriftstellern des 4. Jahrh. findet sich der jetzt gebräuchliche Name Thal Josaphat (bai den Arabern Wâdî Jehôschâfât), welcher auf einer Erklärung der Stelle Joel 3, 7. 17. (4, 2. 12. hebr.) beruht, nach welcher das Thal, in welchem dort Jehovah die Völker richten will, vom Bache Kidron verstanden wird; doch hat der Name in dieser Stelle nur eine symbolisch-allegorische Bedeutung. Damit hängt denn auch der unter Katholiken, Juden und Muhammedanern verbreitete Glaube zusammen, daß in diesem Thale das jüngste Gericht werde gehalten werden. Das Thal beginnt etwa 1/2 Stunde nordwestlich vom Damaskusthore, nicht weit von den sogenannten Gräbern der Richter. Von hier läuft es etwa 15 Minuten lang gerade auf die Stadt zu, gering an Tiefe, aber breit und stellenweise umgeackert, obwohl sehr steinig. Es wendet sich nun in einer Entfernung von etwa 1/2 Stunde nördlich der Stadt fast in einem rechten Winkel nach O. zu, dann neigt es sich wieder nach Süden und geht in dieser Richtung zwischen der Stadt und dem Oelberge hindurch. Bevor es die Stadt erreicht hat, breitet es sich in einem ziemlich geräumigen Becken aus, welches bebaut und mit Oliven und andern Fruchtbäumen bepflanzt ist. Von hier an verengt sich das Thal immer mehr und senkt sich immer steiler hinab; die Berge steigen weiter unten zu beiden Seiten gerade auf, und unter der Südostecke der großen Moschee ist es nur noch eine bloße Schlucht zwischen zwei hohen Bergen, die sich etwa 150 Fuß hoch darüber erheben. Weiterhin erweitert es sich dann wieder bis zu seinem Zusammentreffen mit dem Thal Hinnom und dem Tyropöum, welches letztere aber immer noch 40 bis 50 Fuß höher liegt. Der steile Abhang zwischen beiden ist in Terrassen getheilt, die mit Gärten besetzt sind. Hier bildet der Boden eine längliche Fläche, welche sich von den erwähnten Gärten bis beinahe an den Brunnen des Hiob oder Nehemia erstreckt. Unterhalb desselben läuft das Thal noch weiter nach S. zwischen den sogenannten Bergen des Aergernisses und des bösen Rathes; 1500 Fuß vom Brunnen wendet es sich in einem rechten Winkel wieder 1/4 Stunde östlich und setzt dann nach SO. als schluchtähnliche, oft ganz unpassirbare Einsenkung nach dem Kloster Mar Saba, in dessen Umgebungen es den Namen Wâdî er-Râhib (Mönchsthal), und weiterhin als Wâdî en-Nâr (Feuerthal) nach dem todten Meere zu fort, in welches es bei Râs el-Feschkah mündet. Das ganze Thal Josaphat ist nur das Bett eines Winterstromes, der bloß während der Regenzeit Wasser hat und auch da nicht immer, obschon er alle Spuren an sich trägt, daß er zuweilen von einer großen Wassermasse überschwemmt wird. Darum führen auch Brücken über denselben. Die eine liegt auf dem Wege vom Stephansthore nach dem Oelberge und besteht aus einem an der Südseite offenen Bogen, welcher 17 Fuß hoch über dem Wasserbette liegt; die andere ist 1000 Schritt von da abwärts darüber geschlagen. Nahe der ersten Brücke liegt am Fuße des Oelberges Gethsemane (s. d. Art. Bd. V. S. 128 f.). Längs des ganzen Thales Josaphat sind an vielen Stellen die Seitenwände zu Grabmälern ausgehauen, unter denen sich die Gräber der Richter, das Grab der Maria, Josaphats, Absaloms, des St. Jakobus und St. Zacharia's besonders auszeichnen. — Vgl. Robinson, Palästina II. S. 31—38. *Wolcott*, Excursion to Mar Saba in: (Robinson) Biblioth. Sacra. 1843. p. 38—40. Ritter, Erdkunde XV, 1. S. 598 ff. **Arnold.**

Kijun, s. Rephan.

Kilian, ein Vorläufer des Bonifacius im thüringschen Reiche. Kilian oder, wie er in der Heimath, in Irland, genannt wurde, Kyllena verließ sein Vaterland 686, um sich dem Missionsberuf zu weihen. Er begab sich mit zwölf Begleitern, unter denen besonders ein Presbyter Coloman und ein Diakonus Donatus oder Totnan genannt wird, in's austrasische Reich nach Würzburg, wo er einen Herzog Gozbert antraf, einen Herzog Thüringens, der unter fränkischer Oberhoheit das Land regierte. Gozbert war mit seinem ganzen Volk noch Heide, Kilian gefiel das schöne Land und das Volk der Thü-

ringer, er beschloß dort zu bleiben und die Gegend zum Christenthum zu bekehren, vorher aber noch nach Rom zu reisen und den Pabst Johann V. um Vollmacht zur Verkündigung des Evangeliums zu bitten. Pabst Johann war schon gestorben als Kilian in Rom ankam, aber sein Nachfolger Konon gab ihm die Erlaubniß. Nach Würzburg zurückgekommen, gelang es ihm bald, Herzog Gozbert zu bekehren, er ließ sich taufen. Nun verlangte Kilian aber auch, daß Gozbert nach römischen Gesetzen seine Frau Gailana entlassen solle, weil sie früher seines Bruders Frau gewesen war. Gozbert mußte bald darauf Pipin von Heristall folgen in den Kampf gegen Theodorich III., der durch die Schlacht bei Testri 687 für Pipin entschieden wurde. Die Abwesenheit des Gemahls benutzte die rachgierige Gailana, sie ließ Kilian, den Priester und den Diakon enthaupten und sie mit den heiligen Gefäßen, dem Kreuze, dem Evangelienbuche und dem priesterlichen Ornate verscharren. Später wurden die Gebeine durch Bonifacius nach Würzburg gebracht. Als Gozbert zurückkam, läugnete Gailana die That, aber beide, der Mörder und Gailana, wurden von Wahnsinn ergriffen bis an ihr Lebensende, Gozbert ward von seinen Unterthanen ermordet, sein Sohn Hedan II. verjagt, von seinem Stamm blieb nicht einer übrig. So erzählen die ältesten Lebensbeschreibungen Kilians, von denen eine, aus dem 10. oder 11. Jahrhundert, sich bei *Mabillon*, Act. S. Bd. II. S. 991 findet, die zweite überarbeitet mit willkürlichen Ausführungen bei Surius IV. S. 131. Die Erzählung ist jedoch verdächtig, da von brittischen Missionaren bis auf Bonifacius nicht eben Vollmachten von Rom aus geholt wurden; es sieht aus wie eine Anbequemung an die Thätigkeit des Bonifacius. Die Hinrichtung des Kilian aber schreibt Rhabanus Maurus um 847 dem Gozbert selbst zu (*Canisius*, lect. antiq. II, 2. p. 333) und zwar einfach seiner Predigt wegen. Die Strafen aber, die das Geschlecht des Gozbert getroffen haben sollen, stehen mit der Geschichte in Widerspruch, da Hedan II. noch 716 im ruhigen Besitz seines Herzogthums war. Das Christenthum ist in diesen Gegenden nie ganz wieder erloschen, Hedan II. blieb mit den britischen Missionaren in Verbindung, wie er denn dem heil. Willebrord Güter in Thüringen schenkte bei Arnstadt und dem Schlosse Mühlberg, 4 Stunden von Gotha. Obgleich daher die Sage sehr verdächtig ist, aus römischer Anschauung in späterer Zeit dem Leben Kilians manche Züge hinzugefügt zu haben: so ist es doch nicht ganz unmöglich, daß Kilian zur angelsächsisch-römischen Kirche gehört und daß seine Strenge in Bezug auf die Ehe seinen Tod veranlaßt hat; wir müssen die Sage bei dem Mangel an sichern Quellen dahingestellt seyn lassen.

Vgl. Ign. Gropp, Lebensbeschreibung deren heiligen Kiliani Bischoffens und dessen Gesellen Colonati Priesters, Totnani Diakons Martyrern und ersten Aposteln des Frankenlandes. Wirtzburg 1738. 4. J. Rion, Leben und Tod des heil. Kilian und seiner Gefährten, Aschaffenburg 1834. J. Ch. A. Seiters, Bonifacius der Apostel der Deutschen. Mainz 1845. S. 97 ff. Friedr. Wilh. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. 2. Götting. 1848. S. 303 ff. Klose.

Kinder bei den Hebräern, s. Eltern bei den Hebräern.

Kindercommunion. Trotz der ausdrücklichen apostolischen Weisung: der Mensch prüfe sich selbst, und also esse er von diesem Brod und trinke von diesem Kelch (1 Kor. 11, 28.), welche so bestimmt auf das reifere, der Selbstprüfung fähige Alter als wesentliche Voraussetzung der Theilnahme am Mahl des Herrn hinweist, finden wir doch schon in den Anfängen des 3. Jahrhunderts eine Zulassung der Unmündigen, der kleinen Kinder, zur Communion. Und zwar zunächst in der nordafrikanischen Kirche. Cyprian in seinem tractatus de lapsis (p. 139 ed. Gersdorf) redet von Kindlein, welche gleich im Anfang ihres Lebens den Leib und das Blut des Herrn (cibum et poculum dominicum) empfangen haben, und führt weiter unten das Beispiel einer puella an, welcher trotz ihres Widerstrebens der Diakonus vom Sakrament des Kelchs eingegossen, welche aber dasselbe wieder von sich gegeben, weil sie vorher durch Schuld ihrer Amme in Wein getauchtes Brod von einem Götzenopfer bekommen habe. — Diese Kindercommunion hing

offenbar mit der Kindertaufe zusammen, mit welcher ja in der Regel auch die Firmung (confirmatio) verbunden war. Eine Begründung derselben findet sich später bei Augustinus, welcher als Grund für die Nothwendigkeit der Taufe auch das hinstellt, daß wir ohne die Theilnahme am Sakrament des Tisches des Herrn, wozu ja ordnungsmäßig (rite) nur der hinzukommen kann, der getauft ist, das Leben nicht in uns haben können nach Joh. 6, 53.; was ja unstreitig auch auf die Kleinen zu beziehen sey (epist. 23. ad Bonif., ep. 106. contra duas epistolas Pelag. I. 22. Sermo VIII. de verbis apostol. de peccat. merit. I. 20.). — Dieselbe Begründung findet sich bei seinem Zeitgenossen, dem römischen Bischof Innocentius I. in seinem Schreiben an Augustinus und das Concil zu Mileve. Aug. ep. 93. (parvulos aeternae vitae praemiis etiam sine baptismatis gratia donari posse perfatum est; nisi enim manducaverint carnem Christi et biberint sanguinem ejus, non habebunt vitam in se ipsis). — Im Occident erhielt sich dieser Brauch auch in den folgenden Jahrhunderten, und bis in die Zeiten Karls des Gr. reichen bestimmte Zeugnisse dafür. Im Sakramentarium Gregors I. und im alten ordo Romanus finden sich Vorschriften, worin derselbe vorausgesetzt wird. So bei Gregor, daß man das Säugen der Kinder vor der Communion, wenn es nöthig sey, nicht verwehren solle; im ordo Romanus, man solle Fürsorge treffen, daß sie, nachdem sie getauft worden, vor der Theilnahme am Sakrament des Leibes Christi keine Speise bekommen und ohne die äußerste Noth nicht gesäugt werden. Aehnliches bei Alcuin (de offic.), nachdem ausdrücklich die Ordnung angegeben worden, daß, wenn ein Bischof gegenwärtig sey, sofort nach der Taufe die Salbung (Firmung) erfolge und hernach die Communion. Aus demselben Jahrhundert findet sich bei B. Walter von Orleans die Synodalvorschrift, daß die Priester immer die Eucharistie bereit halten sollten, auf daß, wenn ein Kind erkrankt sey, er sofort dasselbe communiciren lasse, damit es nicht ohne viaticum sterbe. — Schon im 9. Jahrh. wird übrigens die Nothwendigkeit der Kindercommunion bestritten. So von Paschasius Radbertus, welcher dafür hält, daß das Sterben vor der Theilnahme am heil. Abendmahl den Kindern keinen Nachtheil bringe, da sie ja durch die Taufe in die Gemeinschaft mit Christo eingesetzt seyen. Aber noch im 12. Jahrh. sagt Radulphus ardens (Hom. in die Paschae de euchar. necess.), es sey vorgeschrieben (statutum), daß den Kindern bald nach der Taufe das Abendmahl wenigstens in der Gestalt des Weins gereicht werde, damit sie nicht ohne dieses nothwendige Sakrament sterben. Hugo von St. Victor aber empfiehlt zwar den Brauch der Kindercommunion, wenn es ohne Gefahr geschehen könne, bemerkt jedoch, derselbe habe zu seiner Zeit schon aufgehört, eine Spur davon aber habe sich darin erhalten, daß die Priester den neugetauften Kindern gemeinen Wein anstatt des Bluts Christi geben; was er mißbilligt. Bald darauf verbot der Bischof Odo von Paris, den Kindern ungeweihte Hostien zu geben. So verlor sich der Brauch in der gallischen Kirche. In der germanischen aber scheinen noch längere Zeit wenigstens Spuren davon sich erhalten zu haben. Die Sache geht offenbar zuletzt in eine leere Superstition aus. — Die tridentinische Synode verdammt die Behauptung der Nothwendigkeit der Kindercommunion, lehnt aber die Beziehung dieses Beschlusses auf die Sitte des Alterthums ab, indem sie die Ausflucht gebraucht, daß die heiligen Väter nach der Lage ihrer Zeit annehmliche Gründe dafür gehabt, ohne daß dabei an die Nothwendigkeit zur Seligkeit zu denken wäre; wobei man eben abschwächende oder verdrehende Deutungen sich erlauben mußte.

So in der abendländischen Kirche. In der griechisch-orientalischen finden wir zwar bei einzelnen Kirchenlehrern eine Auffassung der Taufe, welche jene Nothwendigkeit der Kindercommunion, wie sie auf Joh. 6, 53. gegründet wird, auszuschließen scheint, indem sie als Reinigung durch das Blut Christi, als Theilnahme am Lamme Gottes ꝛc. bezeichnet wird. Daß aber auch in diesem Gebiete der Kirche die Kindercommunion üblich gewesen, erhellt aus den apostol. Constitutionen, wo (8, 12.) die Mütter ermahnt werden, die Kinder zur Communion mitzunehmen, und in der Reihe der Communicanten auch die Kinder aufgeführt werden (8, 13.). Auch wird dieser Brauch von

Pseudo-Dionysius (hier. eccl. 7, 11.) vertheidigt gegen profane Leute, welche ihn lächerlich finden. — Und bis auf den heutigen Tag hält diese Kirche streng auf die Kindercommunion. Nach Metrophanes Kritopulos (Conf. eccl. gr. c. 9.) sollen von der Taufe an die Kindlein (βρέφη) communiciren, so oft die Eltern es wollen. Vgl. Augusti, Handb. der christl. Archäol. II. 639 ff. Böhmer, die christlich-kirchliche Alterthumswissenschaft II. 365 ff. *Bingham,* Antiq. 17. Neander, Kirchengesch. I. u. IV. Kling.

Kindertaufe, s. Taufe.

Kindschaft Gottes, Kinder Gottes, — bildliche Bezeichnung für das wiederhergestellte Normalverhältniß des Sünders zu Gott, wie es die in der Erlösung durch Christum begründete Umwandlung des Subjekts zu seiner Voraussetzung hat. Sein objektives Correlat hat der Terminus an dem Vater-Namen Gottes, welcher gelegentlich schon im A. T., allein dort vorzugsweise in Beziehung auf das Volk Israel als solches und die Idee seiner theokratischen Erwählung zur Anwendung gelangt. 5 Mos. 32; 14, 1. 2 Mos. 4, 22. Hos. 11, 1. vgl. Röm. 9, 4.; ferner Jesaj. 63, 16; 64, 8. Jer. 31, 9. u. 20. Jes. 1, 2. Mal. 1, 6. Jer. 3, 19. Im Uebrigen weiß sich der fromme Israelit in Angemessenheit zur Besonderheit der alttestamentlichen Oekonomie als Knecht Gottes, und nicht als Kind, — ein thatsächliches Verhältniß, mit welchem die Aussprüche Ps. 89, 27. 28. 2 Sam. 7, 14. Mal. 1, 6; 2, 10. (Sir. 23, 1.) Ps. 103, 15. in keinem Widerspruche stehen. Im Umfange des N. T., wo bei der Benennung Gottes als des Vaters der einzelnen Begnadigten die Rücksicht auf die Vermittlung durch den eingebornen Sohn nicht außer Acht zu lassen ist, wird von jenem ursprünglich tropischen Ausdruck sachgemäß ein ungleich häufigerer Gebrauch gemacht. Er nimmt hier ein begriffliches Gepräge an, immerhin jedoch so, daß dem Begriff des Kindes Gottes vermöge seiner bildlichen Unterlage eine große Dehnbarkeit eignet.

Beginnen wir unsern Ueberblick mit den Schriften des Johannes, so bringt er die Bewirkung des in Christo Fleisch gewordenen Logos von vornherein unter den Gesichtspunkt, daß er Macht gebe *τέκνα θεοῦ γενέσθαι,* Joh. 1, 12. Die Christen „sind nun Kinder Gottes", *καὶ οὔπω ἐφανερώθη τι ἐσόμεθα,* 1 Joh. 3, 2. Zu einem Kinde Gottes wird man aber dadurch, daß man „aus Gott geboren" ist, *ἐκ θεοῦ γεγεννημένος,* kurzweg *ἐκ θεοῦ,* wie dies aus Joh. 1, 12. vgl. mit 1, 13. und 1 Joh. 5, 1., aus 1 Joh. 2, 29. vgl. mit 3, 1., und aus 1 Joh. 3, 9. vgl. mit 3, 10. erhellt. Das geheimnißvolle Zustandekommen dieser Geburt aus Gott sodann schildert die klassische Stelle Joh. 3, 3—8., welcher zufolge Jesus den Uebergang aus dem creatürlich-fleischlichen in das neue Leben des Heils näher in einem *ἄνωθεν,* einem von Neuem (Gal. 4, 9. Tit. 3, 5. 1 Petr. 1, 23.) oder von Oben (Jak. 1, 17; 3, 15.), in einem Geborenwerden „aus Wasser (Taufe) und Geist" begründet erklärt. Zuvor ein Kind des Teufels, 1 Joh. 3, 10., besitzt nun das Kind Gottes an seiner neuen Geburt die urkräftige potentielle Grundlage alles Lebens aus Gott, wie es sich negativ im Sieg über die Sünde 1 Joh. 3, 9., in der Ueberwindung der Welt 1 Joh. 5, 4; 4, 4., positiv im Thun der Gerechtigkeit 1 Joh. 2, 29., in der Liebe zu den Brüdern 1 Joh. 5, 1; 4, 7. vollzieht. — Somit haben wir es bei Johannes keineswegs mit einem bloß bildlichen Ausdruck, sondern im genausten Zusammenhang mit seiner Anschauungsweise vom christlichen Leben, mit der Idee einer mystisch-realen, wesenhaften Geburt aus Gott zu thun. Kind Gottes heißt der durch das Medium des heil. Geistes, als eines göttlichen Samens, eines objektiven schöpferischen Lebensprinzips, 1 Joh. 3, 9., aus Gott gezeugte, in die mystische Einheit und Wesensverwandtschaft mit Gott und Christus versetzte, und damit aus der Sphäre des Ungöttlichen in diejenige des Göttlichen erhobene, aus „Fleisch" zu „Geist" Joh. 3, 6. gewordene Mensch, — derjenige Mensch, welchem das Prinzip einer durchgreifenden, dynamischen Umbildung von seinem innersten Lebensheerde aus eingepflanzt ist. Vgl. 2 Petr. 1, 4. *θείας κοινωνὸς φύσεως.* Oberste Causalität aller Heilsverleihung überhaupt ist die Liebe Gottes, 1 Joh. 3, 1. Indem sie sich in der Sendung (Joh. 3, 16.) und Anbietung (Taufe u. s. w. Joh. 3, 5.)

des eingebornen Sohnes manifestirt, wird sie die veranlassende Ursache des Glaubens auf Seiten des empfänglichen, von Gott prädisponirten (Joh. 8, 47; 18, 37.) Subjekts. Und mit dem Glauben eben, dem subjektiven Akte der Hinwendung zu Christo, durch den man mit ihm in Lebensgemeinschaft tritt und ihn sich zueignet, vollzieht sich die neue Geburt, 1 Joh. 5, 1. Joh. 1, 12., nur daß nicht der Glaube, sondern der in der gläubigen Gemeinschaft mit Christus sich dem Subjekt mittheilende heilige Geist die es erneuernde Lebenskraft abgibt, Joh. 3. — Den nämlichen Vorgang bezeichnet der Herr Joh. 5, 21. als ein *ζωοποιεῖν*, wobei der Gegensatz als Tod, nicht wie im Vorstehenden als Leben in der Sünde gedacht wird.

Bei Paulus ist die ihm eigenthümliche Darstellungsweise eine von der johanneischen ziemlich verschiedene. Am nächsten kommt ihr der Ausspruch Tit. 3, 5., wo die Röm. 6, 2 ff. exponirte Absterbung des alten Menschen und Erweckung zur Neuheit des Lebens: die Wiedergeburt, *παλιγγενεσία*, genannt wird, welche mit der Taufe in einem Causalnexus steht und in die *ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου* ausläuft. Denn dem Geborenwerden aus Gott entspricht hier das Sterben und Auferstehen mit Christus. Als Resultat dieses Prozesses erscheint nun aber der neue Mensch, hingegen nicht gleicherweise auch schon das Kind Gottes. Vielmehr ist der Zusammenhang, worin der Begriff des letztern seine besondere Stelle hat, folgender. Durch den Glauben, — der objektiv die Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Christus, und in der berufenden Gnade eine göttliche Thätigkeit zu seiner Voraussetzung hat, während er subjektiv das göttliche Prinzip für das Leben in der Gemeinschaft mit Christus bildet (Ephes. 3, 17. Gal. 2, 20. Röm. 8, 10.), — wird der Sünder *δίκαιος παρὰ τῷ θεῷ*; d. h. die Sünden werden ihm vergeben und der Keim der sich verwirklichenden Gerechtigkeit Christi ihm eingesenkt. Er wird frei von dem tödtenden Buchstaben des Gesetzes, indem sich anstatt des *νόμος* das im Glauben eingeschlossene, nur im Glauben wirkliche Lebensprinzip in der Form des *πνεῦμα* zur herrschenden Norm seines Lebens gestaltet. Jetzt erst, nachdem er der Sündenvergebung theilhaft geworden, der Sünde abgestorben, und mit dem *πνεῦμα* in das Element des neuen Lebens (Gal. 5, 25.) versetzt ist, nachdem er also infolge der Anziehung des neuen Menschen (Eph. 4, 24. Kol. 3, 10.) auch als eine *καινὴ κτίσις* (Gal. 6, 5.) zu gelten hat, tritt die Bezeichnung: Kind Gottes*) und Kindschaft in jene schwer zu fixirende Begriffsreihe ein, deren Gegenstand den Entwickelungsgang der christlichen Persönlichkeit bildet. Der Geist (vgl. 2 Kor. 1, 22.) ist ein Geist der *υἱοθεσία*. Welche von ihm sich führen lassen, sind Kinder Gottes. Er verleiht ihnen das Bewußtseyn der Adoption, mit der die Gewähr für die Erbschaft Gottes verbunden ist, Röm. 8, 14—17. Gal. 4, 4—7. vgl. 3, 26. (Röm. 9, 8.). Sofern kein *κατάκριμα* mehr auf ihnen lastet, Röm. 8, 1., sondern nunmehr die *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ* ihr gutes Theil ausmacht, und sie *κατὰ πνεῦμα* wandeln, Röm. 8, 4., ist ihr Verhältniß zu Gott dasjenige eines zu Gnaden angenommenen Kindes zu seinem Vater, und nicht mehr das vorige eines *δοῦλος*. Im Unterschied zur knechtischen Furcht erfüllt sie Vertrauen und Liebe zu Gott. Sie fühlen den Anreiz sich auszuweisen als *μιμηταὶ τοῦ θεοῦ*, Eph. 5, 1., *ἄμεμπτοι, ἀκέραιοι, ἀμώμητοι*, Phil. 2, 15., und schöpfen aus der Anwartschaft auf das väterliche Erbe, auf den Antheil an die volle, durch das Kindschaftsverhältniß verbürgte Herrlichkeit Christi, die Kraft zum Tragen aller Leiden der Zeit, Röm. 8, 18 ff.

Man sieht, während nach johanneischer Fassung der Gesammtverlauf des Lebens im Heil gleich von seinem ersten Anfang an als Leben des aus Gott gebornen Kindes Gottes begriffen wird, kommt dagegen nach paulinischem Sprachgebrauch der Begriff der Gotteskindschaft erst in einem gewissen Moment des dialektisch gefaßten Prozesses der christlichen Personbildung, nachdem dieses bereits zu einer Art von vorläufigem Abschluß

*) Paulus schreibt promiscue bald *τέκνα*, bald *υἱοὶ θεοῦ*. Röm. 8, 14. u. 16. Gal. 3, 26. und 5, 28.

gelangt ist, zur Verwendung, und weist zugleich wesentlich über sich selber hinaus auf die zukünftige Vollendung. Er dient nicht wie dort, um der mystisch-realen Wesensbeziehung Gottes zum Erlösten in sozusagen adäquater Weise zu ihrem Ausdruck zu verhelfen. Sondern es eignet ihm mehr nur der Werth eines der Analogie der menschlichen Verhältnisse enthobenen Prädikats zur Karakterisirung jenes beseligenden Verhältnisses, worin der der Knechtschaft der Sünde enthobene und nun begnadigte Sünder zu Gott steht. Es gibt sich in ihm bei Paulus nicht ein systematischer Begriff zu erkennen, mit Hülfe dessen eine mit innerer Nothwendigkeit in seiner Anschauung von der neuen Lebensgestaltung in Christo eingegliederte Idee dargelegt werden soll.

Die übrigen Schriften des N. T. erheischen eine weniger eingehende Berücksichtigung. Denn der Kindschaftsbegriff fehlt zwar der Mehrzahl derselben nicht, verräth jedoch in keiner Weise die dogmatische Ausbildung, welche uns bei Johannes, zum Theil auch bei Paulus begegnet. So werden 1 Petri 2, 2. die Christen *ἀρτιγέννητα βρέφη*, 1, 23. vgl. 1, 3. *ἀναγεγεννημένοι* geheißen, die Gott als Vater anrufen, 1, 17. Wiedergeboren aber wird man *ἐκ σπορᾶς ἀφθάρτου*, aus dem heiligen Geist (1 Joh. 3, 9.), der zu seinem Vehikel das „lebendige“ Wort Gottes (1, 23.) hat; und es bildet die Wiedergeburt die Wurzel des in der Heiligung sich darstellenden Lebens der *τέκνα ὑπακοῆς*, 1, 14 ff. An den nämlichen Vorstellungskreis sich anlehnend, nur unbestimmter, redet Jakobus 1, 18. von einem Gezeugtwerden von Gott durch das Wort der Wahrheit, wodurch wir *ἀπαρχή τις τῶν αὐτοῦ κτισμάτων* werden. In den synoptischen Reden Jesu endlich geht die Formel *υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν* einmal auf die in der Aehnlichkeit mit Gott sich bewegende sittliche Lebensgestaltung des Menschen, Matth. 5, 45. Luk. 6, 35.; sodann ist der Ausdruck *υἱοὶ θεοῦ* Matth. 5, 9. vgl. Luk. 20, 36. Apok. 21, 7. auch im Hinblick auf die künftige Herrlichkeit gewählt, die den Vollendeten, als den zu Gott und zur Theilhaftigkeit an seiner Seligkeit gelangten, in Aussicht steht. Hingegen würde es von großer Kurzsichtigkeit zeugen, wenn man nicht bemerken wollte, wie bei den Synoptikern der Herr jenen geistigen Umwandlungsprozeß, als dessen Ergebniß Johannes das Kind Gottes hinstellt, in einer reichen Mannigfaltigkeit von sehr verschiedenen Wendungen behandelt, z. B. Luk. 18, 13. 14. Luk. 15, 4 ff. Matth. 13, 3 ff.; 13, 24 ff. Selbst mit der combinirten johanneischen und paulinischen Fassungsweise fallen einzelne Ausführungen nahe zusammen. Namentlich gehört dahin die Parabel vom verlornen Sohn, deren Schluß Luk. 15, 20—24. die Herstellung des harmonischen Verhältnisses zu Gott unter dem Bilde der Wiederaufnahme in das Kindesverhältniß veranschaulicht. S. außerdem Matth. 18, 3. Mark. 10, 14. Luk. 9, 55.

Bietet dergestalt das N. T. hinsichtlich des Gebrauchs, welchen es von der Bezeichnung: Kinder und Kindschaft Gottes macht, keinen schlechthin einheitlichen Vorstellungskreis; ist namentlich bei Johannes das Wesen des Kindes Gottes in die Geburt aus Gott als den intelligibeln Anfang und die ruhende Potenz des neuen Lebens zu setzen, bei Paulus dagegen die Adoption (*υἱοθεσία*) als der eigentliche Kernpunkt zu betrachten: so liegt es in der Natur der Sache begründet, wenn nun die kirchliche Lehrbildung diese beiden Momente der christlichen Lebensentwicklung mehr und mehr aus einander gehalten und jedes, allerdings nicht immer mit der wünschenswerthen Sicherheit in der Abgrenzung des gegenseitigen Unterschieds, besonders verarbeitet hat. — Da wo in der Dogmatik von der objektiven Zueignung und subjektiven Verwirklichung des Heils in Christo gehandelt wird, kommt der johanneische Begriff, und zwar in der Regel unter dem nicht johanneischen Namen der Wiedergeburt in Betracht. Uebrigens läßt sich der Wendepunkt, mit dem sich der Uebergang aus dem Zustande der Sünde und Schuld in den Stand der Gnade entscheidet, unter mehr als einen Gesichtspunkt bringen. Entweder nämlich faßt man ihn mystisch, als das göttlich gewirkte Zustandekommen einer neuen Persönlichkeit: — Wiedergeburt; oder anthropologisch, als psychologischer Umschlag in der Herzensstellung und Willensrichtung des Menschen: — Bekehrung; oder

endlich theologisch, als Aufhebung des gestörten Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen ab Seiten des erstern: — Rechtfertigung. Aus diesem Grunde wird die Wiedergeburt in der Darlegung des sogenannten ordo salutis bald als einzelnes Moment, und dann nicht durchweg an der nämlichen Stelle aufgeführt, bald als zusammenfassende Einheit der unterschiedlichen Akte genommen, welche mit einander den modus consequendae salutis ausmachen. Indem aber mit der Wiedergeburt im Sinne des Johannes die Einpflanzung eines göttlichen Lebensprinzips, und folglich der Beginn der christlichen, sittlich normalen Lebensbewegung gegeben ist, gibt sie in der Form des Prinzips den Ausgangspunkt der christlichen Ethik ab. (Schleiermacher, christl. Sitte, 31 f.; Harleß, Ethik, §. 21—24.; Rothe, Ethik, §. 778—783.)

Erst nach den vorhin genannten Akten der Initiation, und nicht sowohl zur Fixirung eines besondern Entwickelungsmoments, als vielmehr zur Anzeige des in der Regeneration und Justifikation sich realisirenden Gnadenstandes, verhilft sodann die Dogmatik auch der paulinischen Darstellungsweise im Kapitel de adoptione zu ihrem Rechte. In der Ethik dagegen kann sie nur als Motiv des sittlichen Handelns beigezogen werden. — Weil nun der dogmatische Sprachgebrauch des Protestantismus mit den Worten: Kindschaft und Kinder Gottes, vorherrschend den paulinischen Begriff verbindet, und es nicht gewöhnlich ist, mit Lange (Dogm. II. 1055) und Ebrard die Kindschaft als das unmittelbare Resultat der Wiedergeburt zu begreifen: so sehen wir im Folgenden möglichst von dieser letztern ab, um zum Schlusse nur noch das Wichtigste über die Adoption und deren Eingliederung im Systeme beizubringen. Hiebei will aber nicht vergessen seyn, daß die ascetische und homiletische Rede und Literatur von den vorliegenden Bezeichnungen und den damit angedeuteten Ideen eine Anwendung zu machen versteht, welche die begrifflichen Expositionen der systematischen Theologie sowohl nach Umfang als nach Tiefe weit hinter sich zurückläßt. Der Anschluß an die neutestamentlichen Gedankenbezüge, so wie die Ausbeutung derselben, geräth eben der ascetischen und homiletischen Bethätigung besser, weil sie, unbeirrt durch schulmäßige Beengungen der Systematik, der freien Bewegung des individuellen Lebens nachzugehen, und insoweit auch diejenigen Seiten des Tropus hervorzukehren vermag, welche in keinen Begriff vollständig aufgehen, und ihrem Inhalte nach darum anderwärts untergebracht werden wollen. So bieten ihr die einfachen Kategorieen von Kindesstand, Kindespflicht und Kindesrecht einen fast unerschöpflichen Stoff der tiefsten Wahrheiten, der eindringlichsten Ermahnungen und erhebendsten Tröstungen.

Die Kirchenväter fassen die *υἱοθεσία*, abgesehen von mehr nur gelegentlicher Verwendung auf praktischem Gebiet, meist als den magischartigen Effekt der Taufe. In ihren Erläuterungen greifen sie dabei vielfach auf den römischen Rechtsbegriff zurück, welchen selbst noch manche Lehrer des letzten Jahrhunderts sorgfältig zu entwickeln pflegen. So definirt Hesychius: *υἱοθεσία — ὅταν τις θετὸν υἱὸν λαμβάνῃ, καὶ τὸ ἅγιον βάπτισμα.* Theodoret zu Ps. 57, 6. nennt die Getauften *οἱ τῆς υἱοθεσίας ἠξιωμένοι*, Cyrill von Jerus., Catech. praefat. und Basilius, de Bapt. Hom. 13, Nr. 5. die Taufe *υἱοθεσίας χάρισμα*, Dionysius Areopagita, Eccl. Hierarch. c. 2. p. 2 *μητέρα τῆς υἱοθεσίας*, Photius, ep. 97. ad Basil. Maced., *ὁ δεσμὸς, ᾧ ἡμᾶς ἡ τοῦ καλοῦ παιδὸς υἱοθεσία συνέδησε.* Clemens Alex., Paedag. 1, 6. meint: *βαπτιζόμενοι υἱοποιούμεθα.* Dies bildet fortwährend die Lehre der griechischen Kirche, wenn sie gleich bei der Taufe die *υἱοθεσία* nicht erwähnt. Conf. orth. p. 172 bei Himmel. Vgl. Mar. Victorin. Gal. 3, 27.: Habet Christum, quicunque baptizatur, et jam est in Christo, dum habet Christum; dum habet Christum, filius Dei est, quia Christus filius Dei est, Ammon. in Joh. 3, 26. Isid. 3. epl. 395. Dem *θετὸς υἱός*, auch *υἱὸς εἰςποίητος, κατα θέσιν* oder *χάριν* geheißen, steht als *ἴδιος υἱὸς θεοῦ* (Röm. 8, 32.) Christus gegenüber. Selbstverständlich hebt auch Augustin diesen Gegensatz hervor. Quos Deus voluntate sua filios fecit, non ex natura sua filios genuit. Genuit quidem et nos, sed quomodo dicitur, adoptatos ab

adoptante generatos, beneficio, non natura. Vielfache Nachklänge hievon bieten die Schriften der Reformationszeit, wie z. B. Cat. Palat. Fr. 33.

Im Katholicismus kann der Begriff schon deßhalb weder explicite noch auch implicite sein volles Recht behaupten, weil der durchherrschende Semipelagianismus wegen der Verkennung der freien Gnade Gottes und bei der ihm wesentlichen Identifikation von Rechtfertigung und Heiligung sich mit allen seinen mühseligen Entsagungen, Werkübungen und Genugthuungen doch nie zum klaren freudigen Bewußtseyn der Gotteskindschaft zu erheben im Stande ist. Folgerichtig muß er umgekehrt in die prinzipielle Läugnung der Möglichkeit ausmünden, daß das Subjekt seiner Rechtfertigung, und somit seines Gnadenstandes gewiß werden könne. C. Tr. Sess. 6. c. 9. Die Kindschaft Gottes ist das immediate Resultat der Justifikation, oder es ist diese, als actus hyperphysicus, als die göttliche Eingießung der habituellen Gerechtigkeit, welche sich in und mit der Heiligung vollendet, vielmehr selbst weiter nichts als die translatio in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei, per secundum Adam, — quae quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest. C. Tr. Sess. 6. c. 4. Sofern die Taufe dem Menschen die geistliche Geburt in der Form eines unauslöschlichen Karakters einprägt (C. Tr. 7. can. 9. C. R. de Bapt. c. 13.), und nicht bloß vollständige Sündentilgung wirkt, sondern positive Gnadeneinflößung ex opere operato (C. Tr. 7. can. 8.) ist: so wird mit ihr unter Anderm im Prinzip auch die Kindschaft gesetzt, ja die Taufe geradezu als die „Einkindschaftung" bezeichnet. C. R. de Bapt. c. 1. §. 250.; c. 12. §. 290. Klee, Dogm. II. 141. 144. 171.

Dem biblischen Lehrgehalt angemessener, aber gerade in umgekehrter Abfolge, und nicht ohne Verkürzung des einen oder andern, versuchen die beiden Lehrtropen des Protestantismus eine Combination des paulinischen und johanneischen Vorstellungskreises. — Nach lutherischer Anschauung fallen zunächst Wiedergeburt und Kindschaft Gottes, aber nicht weniger auch Rechtfertigung in einander. Gesner 118: Quando *regeneratio* solum peccatorum remissionem et adoptionem in filios Dei significat, cum justificatione coincidit. Form. Conc. IV. 631.: Regeneratio etiam solam remissionem peccatorum et adoptionem in filios Dei significat. In hoc usu saepe multumque id vocabalum in Apol. Conf. ponitur. V. g. cum dicitur: justificatio est regeneratio. — — Cum homo per fidem justificatur, id ipsum revera est quaedam regeneratio, quia ex filio irae fit filius Dei. Apol. IV. 140.: Donata justitia propter Christum *simul* efficimur filii Dei. Form. Conc. 3. §. 25. p. 668.: Nobis Christi justitia imputatur, unde remissionem peccatorum, reconciliationem cum Deo, adoptionem in filios Dei et haereditatem vitae aeternae consequimur. Vgl. Hutter, loc. 12., wo ganz wie Form. Conc. 633. die adoptio zur justificatio gezogen wird. Den eigentlichen Anfangspunkt des Lebens im Stande der Gnade bildet die Rechtfertigung, womit sich unmittelbar die datio Spiritus S. als des Geistes der Kindschaft zusammenschließt, welche dann sofort selbst wieder in der regeneratio das Werden der neuen Persönlichkeit, des Kindes Gottes begründet. Mit andern Worten: Nachdem der Sünder in der Rechtfertigung das Recht der Kindschaft zugetheilt erhalten hat, erfolgt mit der Wiedergeburt auch die Einsetzung in den Besitz und Genuß des Kindschaftsrechts. Er sieht sich in den Stand der christlichen Freiheit erhoben. Denn vermöge der datio Sp. S. und der durch den Geist vermittelten unio mystica wird er der göttlichen Natur theilhaft, in Kraft welcher sein Leben sich nur als renovatio und sanctificatio verläuft. Zu den Attributen der Wiedergeburt wird die unmittelbare Selbstgewißheit der Gotteskindschaft und der in ihr verbürgten Erbschaft gezählt. Die Alten handeln von ihr am liebsten im Kapitel von der Taufe, als dem wesentlichen Bade der Wiedergeburt und dem freilich erst später in's Bewußtseyn eingehenden Momente des transcendenten Justifikationsakts. Vgl. Form. Conc. IV. 743: quod baptismus — medium, quo Dominus adoptionem filiorum Dei obsignet et homines regeneret. Auch 610; Apol. 76; Cat. maj. 476. Sehr üblich ist die Formel: die Taufe ist die Wiedergeburt. — Noch Quenstedt führt als effectus

justificationis auf 1) unio mystica, 2) adoptio in filios Dei, 3) pax conscientiae, 4) certa precum exauditio, 5) sanctificatio. Als indeß mit dem Pietismus eine Annäherung an den reformirten Typus folgte, und der Unterschied zwischen unio moralis und mystica dem Bewußtseyn entschwand, erfuhr unter mancherlei Schwankungen auch die Lehre von der Wiedergeburt eine nicht unerhebliche Alteration. Schon Hofmann, Hollaz, Rambach, Buddeus u. A. verstehen unter dem Akte der Wiedergeburt ganz reformirt die donatio fidei oder fidei productio, während der status regenerationis außer der *justificatio* auch die renovatio oder sanctificatio umfaßt; so daß sie, die früher wie eine bloße Modalität der Rechtfertigung angesehen wurde, nun nicht allein vor die justificatio, sondern genau genommen als erster Effekt der gratia operans zugleich auch an deren Stelle tritt. Der ordo salutis nennt jetzt meist: 1) vocatio, 2) illuminatio, 3) *regeneratio*, 4) conversio, und dann erst 5) *justificatio* u. s. w. Hollaz definirt regeneratio: actus gratiae, quo Spir. S. hominem peccatorem salvifica fide donat, ut remissis peccatis *filius Dei* — reddatur. Nichtsdestoweniger wird fortwährend in der ursprünglichen Weise die Annahme zum Kinde Gottes zusammt der inhabitatio Sp. S. mit der Rechtfertigung zusammengestellt. Buddeus 893, 981, 984. Qui regeneratur, statim quoque justificatur, et hac ratione in numerum filiorum Dei recipitur. Dies geschieht näher per adoptionem, — quo nomine actus ille Dei designatur, quo Deus credentibus dignitatem filiorum Dei concedit, seu eos pro filiis suis declarat, bonorumque omnium haeredes cum Christo constituit.

Bei den Reformirten treten nicht zwar sachlich, wohl aber nach der üblichsten Lehrform, Wiedergeburt und Kindschaft mehr auseinander als bei den Lutheranern. Die Begriffsbestimmungen variren namentlich bei den Aeltern sehr, wiewohl im Allgemeinen unter regeneratio nicht die objektive, sondern die subjektive, vom Glauben ausgehende Umwandlung, die conversio, mitunter auch die sanctificatio verstanden wird, mit der wir es hier nicht zu thun haben. Nur Calvin 3, 17, 5. kommt ähnlich der Conf. Belg. art. 35. einmal gelegentlich der Sache näher als kaum irgend Einer seiner Zeitgenossen. Später sind es die Föderalisten, welche gemäß ihrer biblischen Haltung die regeneratio substantieller zu fassen beginnen als dies zuvor bei Lutheranern und Reformirten der Fall gewesen war, auch erst eigentlich ein besonderes Kapitel de regeneratione in die Lehrbücher einführen. So erklärt sie Witsius für die actio Dei hyperphysica, qua homini electo nova ac divina vita induitur. Bedingt durch die vocatio efficax fällt die Wiedergeburt mit der donatio Sp. S. im speziellen Sinn zusammen, welche in schöpferischer Weise sofort den aktuellen Glauben wirkt. Sie bildet hiemit die reale Grundlage des Heilslebens im Stande der Gnade, verhält sich zur Bekehrung wie habituelle Potenz zum Actus, und geht der Rechtfertigung voraus. Was ist dies anders als die johanneische Geburt aus Gott? Dessen ungeachtet wird der Ausdruck: Kind Gottes für den eben bezeichneten Entwickelungspunkt nicht gebraucht, sondern indem die Glaubensweckung die unio mit Christus und communio mit dem Vater involvirt, folgen sich als weitere Momente: justificatio, *adoptio*, zuweilen auch *filiatio* geheißen, die uns erst zu filii Dei macht, und sanctificatio. Cat. maj. der Purit. Niemeyer 59, 60; Pet. v. Mastricht, B. Pictet u. A. — Der *adoptio* nun wenden sich die Reformirten mit größerem Interesse zu als die Lutheraner, deren Grundstimmung die Reflexion auf die persönliche Heilsgewißheit ferner liegt. Gisb. Voetius 2, 432. führt sie unter den actiones Dei, welche eine mutatio status nostri in der Relation zu Gott bewirken, nach der reconciliatio und justificatio auf, während er die Regeneration, die mit der unio das fundamentum adoptionis abgibt, an die Spitze derjenigen göttlichen Akte stellt, welche realem ac inhaerentem mutationem in subjecto in sich schließen. Dort also ein rein objektiver, hier ein mystischer Akt. Uebrigens bleibt sich die Abfolge nicht constant: bald und gewöhnlich erscheint die adoptio als effectus, oder auch als Frucht der Rechtfertigung, bald mit dieser coordinirt, immer aber der regeneratio subordinirt. Sie wird definirt: gratiosa Dei sententia, qua nos (justificatos) in et propter Christum

in familiam suam assumptos pro filiis suis et haeredibus vitae aeternae declarat, datoque adoptionis Spiritu, animo et affectu, tanto nomine dignis, imbuit. Rudolf 197; Pet. v. Mastricht 724; Burmann 2, 218; Beck 181; Wendelin 1. c. 25. Die Gerechtfertigten werden eo ipso zu Kindern erklärt und ihnen die praerogativae filiorum Dei mitgetheilt. Auf die Frage aber, wie sie sich jener Deklaration bewußt werden, lautet die Antwort völlig wie in Betreff der subjektiven Gewißheit um die persönliche Rechtfertigung. Obwohl nämlich die Ankündigung an uns durch das Zeugniß des heil. Geistes erfolgt: so ist dieses Zeugniß doch nicht etwa singulare aliquod allo quium, nicht ein oraculum quoddam immediatum, überhaupt nicht extra Scripturam; sondern es geschieht die pronunciatio sententiae in adoptione *in ipsa Scriptura.* Gott kündigt in der Schrift an, daß er die Gläubigen zu Kindern annehme. Folglich hast du dich mittelst der uns bekannten Kriterien über die Realität dieses Glaubens in's Klare zu setzen, hast zu achten auf die γνωρίσματα υἱοθεσίας, und hieraus den Schluß auf dich selbst zu ziehen! Fructus et consectaria adoptionis sind: denominatio gloriosa, spiritus adoptionis, haereditas, conformitas qualiscunque cum naturali et proprio Dei Filio, dominium et possessio omnium creaturarum, libertas christiana. Die filii Dei sind die imago Dei accidentalis, tum participatione naturae, h. e. qualitatum divinarum, tum imitatione operum divinorum. Zu den notae oder indicia werden gerechnet 1) indubitata: viva fides, amor filialis, appetitus communionis et praesentiae paternae, sigillum et pignus Sp. S., charitas versus fideles, fiducia filialis et accessus ad Deum ut Patrem; 2) testimonium Sp. S., conjunctum cum testimonio spiritus proprii. Auch eine Adoption der alttestamentlichen Frommen wurde gelehrt, jedoch nur im weitern Sinn und mit der Einschränkung, daß sie den Vergleich mit der neutestamentlichen nicht aushalte.

Nachgerade schrumpften die mystischen Begriffe in den Lehrbüchern jämmerlich zusammen. Der platte Verstand nahm die Wiedergeburt für gleichbedeutend mit moralischer Ausbesserung. Man führte sie bloß noch nach, weil „man nun auch sonst hieraus einen eigenen Abschnitt gemacht hat.“ Reinhard §. 148. Die Kindschaft Gottes mußte sich in der Regel mit wenigen Zeilen abfertigen lassen. Man dachte dabei etwa mit Bretschneider an die feste Hoffnung des ewigen Glücks nach diesem Leben, welche der gebesserte Mensch habe. Erst Schleiermacher hat den leeren Rubriken wieder die correspondirenden Zuständlichkeiten anzupassen und sie organisch zu ordnen gesucht, indem er, allerdings nicht frei von Subjektivismus, Wiedergeburt und Heiligung als den Ausdruck für das „Selbstbewußtseyn“ des in die Lebensgemeinschaft mit Christus Aufgenommenen hinstellt. Die Wiedergeburt bildet nach ihm den Wendepunkt, mit dem die Stetigkeit des alten Lebens aufhört, die des neuen beginnt. Als veränderte Lebensform ist sie 1) Bekehrung (Buße und Glaube), als unveränderliches Verhältniß des Menschen zu Gott 2) Rechtfertigung. Diese letztere hinwieder begreift, der Buße entsprechend, die Sündenvergebung, dem Glauben entsprechend, die Kindschaft in sich, die im Grunde mit dem Anziehen des neuen Menschen auf das Gleiche hinausläuft, und bei Schleiermacher nur als Moment in der Phänomenologie des christlichen Bewußtseyns angesehen seyn will. „Es ist nicht möglich, daß Christus in uns lebe, ohne daß auch sein Verhältniß zu seinem Vater sich in uns gestalte, wir mithin an seiner Sohnschaft Theil nehmen, welches die von ihm herrührende Macht ist, Kinder Gottes zu seyn; und dieses schließt die Gewährleistung der Heiligung in sich. Denn das Recht der Kindschaft ist, zur freien Mitthätigkeit im Hauswesen erzogen zu werden, und das Naturgesetz der Kindschaft ist, daß sich durch den Lebenszusammenhang auch die Aehnlichkeit mit dem Vater in dem Kinde entwickle.“ — Von nicht sehr wesentlichem Belang erweist sich die Ausbeute, welche die seitherige Theologie gewährt, obwohl sie dem herbezüglichen Material ihre volle Aufmerksamkeit schenkt. Wirklich drängt sich bei diesem Cardinalpunkt des christlichen Lebens vom Werden des Kindes Gottes durch die neue Geburt, in dessen Auffassung die immer wiederkehrenden Gegensätze des Augustinismus und Pelagianismus

ihre Wurzel haben, eine solche Fülle von Gesichtspunkten auf, daß dessen mehrseitige Betrachtung nicht alleiu berechtigt, sondern nach Maßgabe des Stoffes schlechthin nothwendig ist. Auch muß zugegeben werden, daß es weniger auf die Wahl der einzelnen Termini als auf die genaue Fixirung des Inhalts ankommt, den man ihnen zuweist. Andererseits soll aber ebensowenig verkannt werden, daß der biblische Lehrgehalt hier Schätze birgt, deren vollständige Hebung und Verarbeitung der theologischen Wissenschaft noch nicht gelungen ist. Es will der Pflanzung und Bildung des christlichen Lebens im Subjekt gleich sehr als Wiedergeburt, wie als Bekehrung und Rechtfertigung, — alle drei Akte wie in ihrer Unterschiedenheit so in ihrem einheitlichen Zusammenseyn betrachtet, — zur Anschauung verholfen seyn; es will die Kindschaft Gottes, die nicht sowohl auf einen forensisch-deklaratorischen Akt als auf die Geburt aus Gott zurückgeht, wie bisher mit der Rechtfertigung, so überdem auch mit der mystisch, nicht bloß psychologisch zu verstehenden Wiedergeburt in organischen Zusammenhang gebracht werden. Dagegen folgen meist selbst die bedeutendern unter unsern Theologen theils einfach den Spuren der ältern kirchlichen Gliederung, indem sie erst von der Wiedergeburt, gewöhnlich als Einpflanzung des Lebens Christi in die Seele, handeln, und losgerissen davon dann an einem spätern Ort aus Anlaß der Rechtfertigung mehr gelegentlich der Kindschaft gedenken. Theils begegnet man einer Unklarheit und begrifflichen Verschwommenheit, welche einen Fortschritt der Doctrin seit der Abfassung der reformatorischen Symbole nicht erkennen läßt. Da ist es bald die Taufe, in der wir die Kindschaft empfangen, und handkehrum ist es wieder die Rechtfertigung, aus der sie hervorgeht, ohne daß man einsieht, durch was für Fäden eines mit dem andern zusammenhängt. S. z. B. Sartorius, Christi Person u. Werk 128 ff. 153; und dessen L. v. d. heil. Liebe 104 u. 140. Lange, christl. Dogm. §. 97, setzt die Wiedergeburt, die ihm das Werden des persönlichen Lebens zum gottmenschlichen Leben ist, singulär in die Einheit der Rechtfertigung und des Glaubens. Ihr Resultat ist die Kindschaft als Wesensverwandtschaft mit Gott und individualisirtes Abbild Gottes nach seinem Ebenbild in Christo, wobei ihm die Rechtfertigung nach Art des Johannes in den Hintergrund rückt. Alle Beachtung verdienen die Ausführungen Ebrard's in seiner Dogmatik, nur daß auch er die Momente, welche zusammen die Umgestaltung des alten Menschen in die neue Creatur ausmachen, begrifflich einander mehr nur über- und unterordnet, statt sie gleicherweise als in einander, als nur verschiedene, wenn auch zum Theil polarisch entgegengesetzte Seiten und Spiegelungen des einen und selbigen Vorgangs erscheinen zu lassen. Ihm zufolge ist die conversio die conditio sine qua non der regeneratio, welche er als Einpflanzung des verklärten gottmenschlichen Lebens Christi in unser substantielles Lebenscentrum durch einen schlechthin geheimnißvollen Akt des heiligen Geistes beschreibt. Sie hat, wie die unio mystica zu ihrem effectus immediatus, so die justificatio zu ihrem effectus mediatus instantaneus. Unter der adoptio möchte er die zusammengefaßte Bekehrung und Wiedergeburt verstanden wissen, nur daß er wegen des juridischen Beigeschmacks des Ausdrucks dafür die Bezeichnung vocatio interna vorziehen möchte. Dem Sinne nach übereinstimmend stellt er die Adoption auch als Effekt der Justifikation dar, aus welchen beiden das in der obsignatio gipfelnde Bewußtseyn der Kindschaft, die pax conscientiae hervorgeht. Güder.

Kir, קִיר. Unter diesem Namen wird im A. T. 1) ein Distrikt des assyrischen Reiches erwähnt, der von Amos 9, 7. als der frühere Wohnsitz der Aramäer bezeichnet wird und wohin nach des nämlichen Propheten Weissagung (1, 5.), deren Erfüllung durch Tiglat Pilesar 2 Kön. 16, 9. bezeugt, die Syrer von Damaskus wieder weggeführt werden sollten; bei Jes. 22, 6. erscheint Kir neben Elam als im assyrischen Heere dienend. Wenn die alten Versionen den Namen zum Theil durch Kyrene wiedergaben, so liegt auf der Hand, daß sie sich lediglich durch die ungefähre Lautähnlichkeit leiten ließen, diese Deutung aber geradezu unmöglich ist; und wenn *Bochart,* geogr. s. IV, 32 an *Κουρῆνα* bei Ptol. 6, 2, 10, eine Stadt im südlichen Medien, dachte, Vitringa aber

Καρίνη bei Ptol. 6, 2, 15, eine ebenfalls in Medien gelegene Stadt, verglich, so ist nicht nur die Namensähnlichkeit beider Orte gar gering, sondern man hat auch nicht sowohl an eine Stadt, als vielmehr an ein größeres Gebiet zu denken, das parallel mit Elam genannt und als Heimath der Aramäer bezeichnet werden konnte, wie Aegypten als früherer Wohnsitz Israel's, oder Kaphthor als solcher der Philister. Mit Recht versteht man daher mit J. D. Michaëlis fast allgemein unter diesem Kir die Gegend am Flusse *Κῦρος*, der sich mit dem Araxes in's kaspische Meer ergießt und noch heute, wie die Umgegend selbst, Kur heißt. Daß aber diese Landschaft (im heutigen Georgien) damals nicht zu Assyrien gehört habe, läßt sich nicht beweisen. 2) Ein anderes Kir ist das Jesajas 15, 1. neben der Hauptstadt der Moabiter, Ar-Moab, als die Hauptfestung dieses Landes erwähnte קִיר מוֹאָב, auch קִיר חֶרֶשׂ (Jes. 16, 11. Jer. 48, 31. 36.) oder קִ' חֲרֶשֶׂת (Jes. 16, 7. 2 Kön. 3, 25.) genannt; dieser letztere Name, gleichsam „Scherben-Mauer“, scheint der Stadt als prophetische Vorausbezeichnung ihrer Zerstörung ertheilt zu seyn, denn „murus cocti lateris“, wie die Vulg. übersetzt, scheint das Wort nicht bedeuten zu können, und ein *τεῦχος ὀστρακινὸν*, wie Symmachus hat, wäre kaum sehr passend für eine Festung, als welche diese Stadt in allen Stellen erscheint. Es ist ohne allen Zweifel das heutige Kerak oder Kerrek (الكرك), wie schon der Chaldäer übersetzt hat כְּרַכָּא דְמוֹאָב, d. h. Burg, Mauer Moab's, welcher Name dem Orte denn auch die ganze Zeit des Mittelalters hindurch und bis auf den heutigen Tag geblieben ist. Auch 2 Makk. 12, 17. ist wahrscheinlich diese nämliche Stadt gemeint unter der Bezeichnung *Χάρακα* oder *Χάραξ* (= verpallisadirtes Lager, Feste) s. Grimm im exeget. Handb. zu dieser Stelle. Ptolem. 5, 17, 5 nennt den Ort *Χαράκωμα*, ein altes Verzeichniß bei Reland Pal. p. 217 gar *Χαραγμοῦχα*, besser Steph. Byz. *Χαρακμῶβα*. Zur Zeit der Kreuzzüge baute dort unter König Fulco im Jahr 1131 ein heidnischer Landesfürst ein sehr bedeutendes Castell, welches 1183 Monate lang eine furchtbare Belagerung durch Saladin aushielt (vgl. Will. Tyr. in den Gest. Dei p. Franc. XXII, 1039; Bohaeddin vita Salad. p. 55; Barhebr. chron. Syr. p. 392; cf. Wilken, Kreuzzüge III, 235). Ueberhaupt erlangte der Ort jetzt eine sehr große Bedeutung; war er schon vor Alters ein Bischofssitz gewesen — unter den Unterschriften des Concils von Jerusalem im Jahr 556 erscheint auch Demetrius von Charakmoba —, so wurde jetzt, wie es scheint, selbst das Erzbisthum von Rabbath-Moab, der alten Hauptstadt des Landes, auf diese Festung übertragen. Ihre Lage und starke Befestigung, wegen welcher z. B. Abulfeda den Ort für uneinnehmbar erklärt, machte sie zum Schlüssel der ganzen Wüste; sie beherrschte allen Karawanenverkehr zwischen Aegypten und Arabien mit Syrien; die Pilgerkarawanen nach Mekka waren von dort aus auf's Höchste gefährdet und den ägyptischen Sultanen der Verkehr mit Syrien fast ganz abgeschnitten, so lange die Christen diese Festung inne hatten. Daher legten später die ajubidischen Sultane Aegypten's ihr Schatzhaus hieher, und richteten den Ort zur Vorhut Aegypten's, zum Asyl ihrer Familien und zum Staatsgefängniß ein. Anbei ist noch zu bemerken, daß, da einige Abendländer den Ort unter dem Namen Petra deserti anführen, er früher öfter mit der edomitischen Petra in Wady Musa verwechselt worden ist. Von neuern Reisenden wurde der Ort namentlich besucht von Seetzen im Frühjahr 1806 (v. Zach, monatl. Corr. XVIII, 433 f.), von Burkhardt im Sommer 1812 (Reisen in Syr. II, 641 ff.) und 1818 von der englischen Reisegesellschaft von Irby und Mangles, Legh und Bankes. Nach ihrer Schilderung liegt Kerek, das der ganzen Landschaft den Namen gegeben hat, etwa drei Stunden südlich von Rabbath-Moab (vgl. *Abulfeda*, tab. Syr. p. 89) und einige Stunden östlich von der Mündung des gleichnamigen Wady in's todte Meer; der Flecken ist noch immer einigermaßen befestigt durch eine theilweise zerfallene Mauer, mehrere Thürme und ein, freilich ebenfalls zerfallenes, Castell auf einem hohen und steilen, weithin, ja bis gen Jerusalem sichtbaren Felsen, der die ganze Umgegend beherrscht. Trotz des ärmlichen Aussehens der jetzigen Häuser, unter denen auch eine in Trümmern liegende Moschee und eine von einem Priester bediente christliche Kirche, deren Bischof aber in

Jerusalem residirt, sich befinden, fehlt es nicht an Spuren der vormaligen Bedeutung des Ortes. Die Einwohner — zu Burckhardt's Zeit waren 150 christliche und 400 moslemische Familien daselbst — haben sich, begünstigt von der Ortslage, ziemlich unabhängig zu erhalten gewußt; obwohl nicht eben reich, sind sie doch äußerst gastfrei, so daß man sich um ankommende Fremdlinge ordentlich reißt. Sie treiben Handel und gelegentlich Freibeuterei, ersteren besonders mit Jerusalem, wohin alle zwei Monate eine Karawane über Hebron abgeht, und mit den bloß eine Tagreise östlich von Kerek durchpassirenden Mekkapilgern, die sich oft in Kerek mit Gerste und Weizen verproviantiren. Die Umgegend ist nämlich, da es an Wasser nicht fehlt, nicht unfruchtbar; man findet da Olivenpflanzungen, Granat- und Feigenbäume und Aecker, die einen besonders kornreichen Weizen und Gerste liefern, welche der Sicherheit wegen meist im Castell gedroschen werden; auch sieht man in der Nachbarschaft mehrere Mühlen; gerühmt werden die vorzüglichen Pferde von Kerek. Im Osten und Süden der Stadt sind eine Menge roher Felsgräber im Kalkstein, die in die ältesten Zeiten zurückgehen mögen. Vgl. weiter Reland, Paläst. S. 533, 705; Schultens, ind. Geogr. zur vita Salad. s. v. Carucha; Robinson, Paläst. III, 124 f.; *Quatremère* in Makrizi, hist. des sult. Mamlouks, Paris 1842, t. II, p. 236 sq., dessen von Ritter beifällig angeführter Vermuthung, Kerek möchte jener »Fels Oreb« Richt. 7, 25. Jes. 10, 26. seyn, wir aber durchaus nicht beipflichten können (s. Real-Enc. V, S. 151 f.); Ritter, Erdkunde XV, 1 S. 621 ff.; XIV, S. 62, 100 f., 990. Rüetschi.

Kirche. Die Etymologie des Wortes ist streitig. Es ist aber seit den gründlichen Untersuchungen Jacobsons (Untersuchungen zur Begründung eines Systems des Kirchenrechts, erster Beitrag, Königsb. 1831) kaum mehr einem Zweifel unterworfen, daß der Ursprung desselben auf das griechische *κυριακόν* zurückzuführen ist. Wenigstens hat der neueste, scharfsinnige Versuch die Bezeichnung von dem Worte *κυρία* abzuleiten, und darunter die Adressatin des zweiten Johannesbriefes (2 Joh. 1.) zu verstehen, nichts Einleuchtendes (Grävell, die Kirche! Ursprung und Bedeutung des deutschen Wortes, S. 57 f.), und der ältern Herleitung von »küsen« oder „küren," so daß „Kirche" so viel als eine Auswahl, Versammlung „Auserkorener" bedeutete, widerspricht der Sprachgebrauch; ganz verkehrter Vermuthungen, wie daß das Wort von dem lateinischen curia oder gar von circus abstamme, nicht zu gedenken. Das Wort, nach der Annahme Walafried Strabos (de rebus ecclesiasticis, 7) von den Gothen in den deutschen Sprachschatz aufgenommen (bei den alten Sachsen Kyrck, Kyrk, englisch church, scandinavisch kirka, slavisch cerkieu, cyrhew), bedeutet das Herrenhaus, in welchem die Gemeinde des Herrn zu seinem Dienste sich versammelt. Daß es ein dem Herrn geweihter Ort ist, wo die Gemeinde ihre gottesdienstlichen Versammlungen hält, das ist der zu Grunde liegende Gedanke. Es hängt der Bezeichnung ursprünglich der Beigeschmack des Localen an; Kirche ist eine Stätte, Anstalt; ein Gebäude, ein sichtbarer Tempel.

In die romanischen Sprachen ist bekanntlich das Wort nicht übergegangen, sondern das neutestamentliche *ἐκκλησία* (ecclesia) ist dort an die Stelle desselben getreten. Diese Bezeichnung (von *ἐκκαλέω*, herausberufen, auswählen) enthält den Begriff der aus der Welt berufenen, oder erwählten Gemeinde des Herrn. Der Ausdruck gehört mithin ausschließlich dem Gebiete der göttlichen Heilsgeschichte an; die Kirche als *ἐκκλησία* ist nicht bloß irgend eine Gemeinde oder Gemeinschaft, sondern die Gemeinde oder Gemeinschaft, d. h. die vom Herrn gewollte, berufene und gestiftete. Eben deßhalb ist die Kirche, wie schon die Reformatoren richtig erkannten, in diesem Sinne nicht erst durch Christum während seines Erdenlebens gestiftet worden. Die Gemeinde Gottes auf Erden ist so alt als die Offenbarungsthätigkeit Gottes den Menschen gegenüber, und deßhalb läßt auch Luther die Kirche mit Adam und Eva anfangen, „da keine Zeit gewesen, in welcher es nicht eine Kirche Gottes gegeben" (bei Walch, Bd. IV. S. 2650). Innerhalb der alttestamentlichen Bundesstiftung finden wir denn auch mehrere dem neutestamentlichen *ἐκκλησία* sinnesverwandte Ausdrücke zur Bezeichnung

der erwählten theokratischen Gemeinde des Herrn, wie קָהָל, עֵדָה und מִקְרָא. Die LXX übersetzen auch קָהָל (Richt. 21, 8.) geradezu mit *ἐκκλησία,* und die Apokryphen des A. T. bedienen sich dieses Ausdruckes öfters, wo von der gotterwählten israelitischen Volksgemeinde die Rede ist (*πᾶσα ἡ ἐκκλησία Ἰσραήλ*, z. B. 1 Makk. 4, 59.). Die israelitische Volksgemeinde ist übrigens mit dem Reiche Gottes nicht zu verwechseln. Das Reich Gottes soll, auch schon auf dem sonst partikularistisch gefärbten alttestamentlichen Standpunkte, alle Nationen umfassen (Jes. 2, 3. u. sonst); die Kirche (*ἐκκλησία*) ist die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Form der israelitisch-theokratischen Religionsgemeinschaft. Hiernach steht Israel in einem Bundesverhältnisse zu seinem Gott: Er will ihr Gott seyn und sie sollen sein Volk seyn (Jer. 31, 33). Die israelitische ist die aus allen anderen Völkern berufene, gotterwählte, gottangehörende Gemeinde, das Volk des Eigenthums (עַם סְגֻלָּה), gottgeheiligt, und darum urbildlich und vorbildlich für alle anderen Völker.

Aber schon während des Verlaufes der alttestamentlichen Bundesgeschichte stellt sich heraus, daß die israelitische Volksgemeinde ihre Bestimmung zu erfüllen nicht im Stande ist. Anstatt die Völker ihrem Gott zu erobern, wird sie um ihres Abfalls willen in Folge Gottes strafender Gerechtigkeit von den Völkern erobert. Es wird den erleuchteten Trägern der theokratischen Idee immer klarer, daß das gotterwählte Volk einer ernsten Läuterung bedarf (so schon Jer. 9, 24; 12, 14.), und daß eine neue Kirche, die wahre Gottesgemeinde, aus allen Völkern, also auch aus den Heiden gesammelt und gebildet werden wird (Jer. 12, 15 f.). Die theokratisch-symbolische, partikularistisch-gesetzliche Form der bisherigen Gottesgemeinde wird dann ein Ende nehmen; Gott wird nicht mehr durch Sinnbilder, sondern in eigener Person, nach den meisten Propheten vermittelst des messianischen Königs die neue Gemeinde leiten und regieren, alle Sünden werden gesühnt, alle Mängel dieser irdisch-diesseitigen Schöpfung beseitigt werden. (So namentlich Sach. 14, 8 ff.)

Die neue, zur Zeit des alten Bundes verheißene, Gottesgemeinde ist durch Jesum Christum wirklich gesammelt und gestiftet worden. Der Herr selbst hält die Unterscheidung zwischen Kirche und Reich Gottes fest. Sein Evangelium ist nicht ein *εὐαγγέλιον τῆς ἐκκλησίας,* sondern ein *εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας.* Das Reich Gottes ist nicht eine in bestimmte Grenzen eingeschlossene Gemeinde, sondern die in Gott sich vollendende, die Weltherrschaft ausübende, Menschheit. Das Reich Gottes soll immer mehr werden; die Kirche als Gemeinde ist. Daher kommt es denn, daß Christus selbst fast niemals von einer Kirche, sondern beinahe immer von dem Gottesreiche oder dem Himmelreiche spricht. Eine organisirte Christen-Gemeinde war vor dem Tode des Herrn nicht in's Leben getreten. Den Ausdruck *ἐκκλησία* hat der Herr Matth. 16, 18; 18, 17. gebraucht. Die Gemeinde Christi ist an der ersteren Stelle als die äußere Erscheinung des Gottesreiches gedacht, an der letzteren als bestimmte örtliche Genossenschaft von an Christum glaubig Gewordenen. Der Begriff der Gemeinde selbst ist in beiden Stellen noch ideal gefaßt; an eine Mischung von Glaubigen und Unglaubigen denkt der Herr dort nicht. Seine Gemeinde ist die auserwählte, unter der Herrschaft der Sünde und des Satans nicht mehr stehende, durch sein Wort und seinen Geist aus dem Kosmos gesammelte Vollzahl derer, die sich im Glauben zu ihm bekennen.

In derselben zwiefachen Bedeutung, in welcher der Ausdruck *ἐκκλησία* schon in dem Munde des Herrn vorkommt, finden wir ihn auch von den Aposteln gebraucht. Und zwar ist die zu Grunde liegende Vorstellung folgende. Aus der Gesammtheit aller Menschen erwählt sich Christus durch Berufung vermittelst der Predigt des Evangeliums und durch Erleuchtung vermöge der Einwirkung des heiligen Geistes seine Reichsgenossenschaft. Diese wird verglichen einem Leibe, dessen Haupt Christus ist (Röm. 12, 4 ff. 2 Kor. 12, 12 ff. Eph. 4, 15 f. u. s. w.). Christus und seine Gemeinde bilden also einen, in innigster Lebensberührung stehenden, Organismus. Der Leib kann weder gedacht wer-

den ohne Haupt, noch das Haupt ohne Leib. Wie jeder Organismus, so ist auch dieser ein gegliederter, und jedes Glied daran hat seine eigenthümliche, nur ihm zukommende Bestimmung. Die Gliederung ist aber nicht künstlich geordnet und von außen gemacht und regulirt, sondern lebendig entstanden und von innen geworden und gewachsen. Der Einzelne hat seinen Platz im gemeindlichen Ganzen vermöge seiner eigenthümlichen Begabung (χάρισμα). Aus der Begabung entspringt das Amt, und nicht die Begabung aus dem Amte. Die Gemeinde in diesem Sinne ist die durch Christum erneuerte, der Sünde und dem Tode entnommene Menschheit, in welcher die dem Naturegoismus angehörigen Schranken der Nationalität, der Bildung, der socialen Stellung, der geschlechtlichen Besonderheit aufgehoben sind, auch der tiefere Gegensatz des Judaismus und Hellenismus seine Bedeutung verloren hat, und der einzig noch bestimmende Faktor das Verhältniß des Einzelnen zu Christo ist (Gal. 3, 28. Kol. 3, 11.). Jedoch ist die Gemeinde an sich noch nicht fertig. Wie der menschliche Organismus des Wachsthums fähig und bedürftig ist, so auch der gemeindliche. Der Apostel Paulus stellt ihr das Heranwachsen zum Mannesalter in Aussicht (Eph. 4, 13.), scheint mithin die Gemeindezustände seiner Zeit für jugendliche gehalten zu haben. Auf das Bedürfniß stetiger Entwicklung, Vervollkommnung und Vollendung weist auch das von der Gemeinde gebrauchte Bild des Tempels hin, eines emporsteigenden Gebäudes, dessen Eckstein Christus, dessen Fundament die Apostel und Propheten sind (1 Kor. 3, 17 f. Eph. 2, 19 ff.). Es liegt in der Natur der Sache, daß die Glieder an diesem Leibe, die Bausteine an diesem Tempel Gläubige sind. Wer noch nicht glaubt, der hat noch kein Verhältniß zu Christo, der kann mithin auch dem Organismus nicht wirklich angehören, dessen Haupt er ist. Nur von der Gemeinde der Gläubigen können daher auch die Prädikate gelten, welche namentlich in den Sendschreiben des Apostels Paulus von der ἐκκλησία ausgesagt werden. Die Gemeinde in diesem Sinne kennt keine äußeren Schranken; sie ist überall, wo Glaube an Christum ist. Von ihren Mitgliedern gilt das Wort: „der Herr kennet die Seinen“ (2 Tim. 2, 19.); ihr Leben ist verborgen mit Christo bei Gott bis zu seiner herrlichen letzten Erscheinung, wo auch die bis jetzt verborgene Gemeinde, mit dem Haupte der Leib, in Herrlichkeit offenbar werden wird (Kol. 3, 3 ff.).

Gewiß hat der Apostel Paulus zunächst von dieser Weltgemeinde der Gläubigen die besondere Ortsgemeinde nicht scharf und bewußt unterschieden. Um so mehr müssen wir wohl unterscheiden, wo er eine an einem bestimmten Orte gebildete christliche Genossenschaft, und wo er die in Christo wiedergeborne Menschheit als Gemeinde Christi bezeichnet. Von der einzelnen christlichen Ortsgemeinde wird zwar im Allgemeinen präsumirt, daß ihre Mitglieder gläubige Christen seyen, und der Apostel redet dieselben deßhalb auch als „Heilige und Gläubige“ an; aber Irrlehre, Abfall von Christo, sittliche Verderbniß kommen schon frühe als bedenkliche Auswüchse in den apostolischen Gemeinden vor, und wenn wir auch dem christlichen Leben in diesen Gemeinden einen hohen Grad von Reinheit zugestehen müssen, so war doch die Macht der Sünde neben den wunderbaren Kräften des Geistes ebenfalls, und hin und wieder, wie in Corinth, Colossä, Ephesus, in erschreckender Weise innerhalb derselben hervorgetreten. Die christlichen Gemeinden sind in die Gott entfremdete Welt, den κόσμος, hineingestellt, den Einflüssen des un- und widergöttlichen Weltlebens zugänglich und deßhalb nicht vollkommen reine Erscheinungen des von Christo und den Aposteln aufgestellten christlichen Gemeindideals. Aus diesem Grunde sind auch die äußeren Merkmale der Gemeindemitgliedschaft von den inneren zu unterscheiden. Das innere Merkmal, welches alle anderen in sich schließt, ist das χρῖσμα ἀπὸ τοῦ ἁγίου, die Salbung des heiligen Geistes (1 Joh. 2, 20.), aus welcher die Liebe und das Bekenntniß entspringt; äußere Merkmale für die christliche Beschaffenheit einer Gemeinde sind die Verkündigung des Wortes Gottes und die Verwaltung der Taufe und des Abendmahles in ihr. Die Theilnahme an den äußeren Merkmalen verbürgt die Salbung des Geistes nicht, sondern die Salbung des Geistes heiligt jene äußere Betheiligung

und sichert ihr einen gottwohlgefälligen Erfolg. Von einem wesentlichen Unterschiede zwischen den Gemeindeamtspersonen und den übrigen Gemeindegenossen findet sich in den apostolischen Gemeinden noch keine Spur. Nicht durch Amtsstellung, sondern durch Gnadenbegabung sind die Christen von einander unterschieden. Das Apostolat ist kein Gemeindeamt, sondern ein unmittelbarer Auftrag des Herrn, wie es nach der apostolischen Zeit keinen ähnlichen mehr geben konnte, weil das unmittelbare Verhältniß zum Herrn fehlte. Die Apostelgehülfen sind von Menschen, nicht vom Herrn berufen; es gibt seit der Apostelzeit nur noch menschliche, nicht mehr göttliche Berufung zum Amte. Die Gnadengabe dagegen ist noch immer vom Herrn, d. h. das wodurch das Amt wirksam wird. Die Amtskraft kommt von Gott, die Amtsstellung von den Menschen. Je mehr die Gnadengaben aufhörten in schöpferischer Fülle und Macht zu fließen, desto mehr trat auch das Bedürfniß nach einer durch Gesetz und Vorschrift geordneten Gemeindeleitung ein, desto regelmäßiger wurden Lehrer, Vorsteher, Sittenaufseher (ἐπίσκοποι und πρεσβυτέροι) der Gemeinden bestellt. Sie hatten für die reine und lautere Verkündigung des göttlichen Wortes, für Aufrechterhaltung sittlicher Zucht und Führung eines reinen Wandels, wohl auch für Ordnung und Angemessenheit bei der Feier der Agapen und des Abendmahles, Sorge zu tragen. Daß sie sich eine besondere Machtvollkommenheit über der Gemeinde zugetraut oder einen ausschließlichen mit Amtsgnade ausgerüsteten geistlichen Stand in der Gemeinde gebildet hätten, davon berichten uns die neutestamentlichen Urkunden nichts.

Daß sie sündige Menschen waren und selbst der Ermahnung zum Guten bedürftig, dafür enthalten die Pastoralbriefe (1 Tim. 3, 1 ff. Tit. 1, 5 ff.) unwiderlegliche Zeugnisse. So viel ist sicher: zur Zeit der Apostel um die Mitte und selbst gegen den Schluß des ersten Jahrhunderts waren die christlichen Gemeinden in einen äußeren Gesammt-Verband noch nicht zusammengetreten, eine kirchliche Anstalt war noch nicht gegründet, ein sichtbares kirchliches Oberhaupt mit einer kirchlichen Centralstätte noch nicht vorhanden, der Begriff „Kirche" im späteren Sinne des Wortes noch gar nicht gekannt. Es gab einen heiligen mystischen Leib Christi, eine neue in Christo wiedergeborene Menschheit, einen großen, aber vor der Welt verborgenen und seinem Wesen nach nur Gott bekannten, Gemeindeorganismus, der von Christo beseelt in dessen Worte und Geiste seiner einstigen herrlichen Vollendung und Verklärung gewiß war; und es gab noch viele einzelne aus gläubig gewordenen Christen gebildete örtliche Christengenossenschaften, Gemeinden, deren Kern und Grundstock aus geheiligten Jüngern Christi bestand, die aber auch den Einwirkungen des Geistes dieser Welt ausgesetzt waren und sehr bald gemischte Bestandtheile, neben den wahrhaft Gläubigen auch Scheingläubige und Abgefallene enthielten. Diese Einzel-gemeinden waren durch ein äußeres, kirchenregimentliches Band noch nicht zusammengehalten, sondern nur durch das Bedürfniß der Bruderliebe und des wechselseitigen Geistes- und Glaubensverkehrs auf einander angewiesen.

Höchst wahrscheinlich waren es die grundstürzenden Irrlehren des Gnosticismus, welche, in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts allmälig immer stärker hervortretend, die Gemeinden mit der Emanzipation des Geistes von der überlieferten Apostellehre und der Emanzipation des Fleisches von der ererbten apostolischen Zucht und Sitte bedrohend, bei'm Uebergange vom ersten zum zweiten Jahrhundert eine Verstärkung der Amtsgewalt und Unterordnung des Gemeindelebens unter die bischöfliche Autorität herbeiführten. (Man vgl. besonders die Briefe des Ignatius, z. B. ad Smyrn. 8—11.) Der Bischof erscheint in den ignatianischen Briefen bereits als Stellvertreter Gottes oder Christi, der Presbyter als Stellvertreter der Apostel (ad Magn. 6 und 7). Jetzt scheint auch die Vorstellung zu erwachen, daß alle christlichen Gemeinden in ihrer Gesammtheit eine äußere in sich abgeschlossene Einheit darstellen. Der Ausdruck ἐκκλησία καθολική findet sich schon in der interpolirten Recension der ignatianischen Briefe, wie in dem um das Jahr 167 geschriebenen Sendschreiben der Gemeinde zu Smyrna in Betreff des Märtyrertodes des Polykarpus

(Euseb. IV. 15.). Und je mehr die Gnostiker ihr Christenthum esoterisch verhüllten und auf apostolische Geheimüberlieferungen sich beriefen, desto mehr hielten die rechtgläubigen Väter und Lehrer der christlichen Gemeinden sich für berufen, auf die in äußeren Merkmalen sich offenbarende Einheit der christlichen Gesammtgemeinde hinzuweisen. Wie ein Extrem mit fast innerer Nothwendigkeit das andere hervorruft, so riefen die paganistischen Verirrungen der Gnostiker neue judaistische Verirrungen der rechtgläubigen Lehrer hervor. Hatten die Apostel jeden als ein Mitglied der christlichen Gemeinde betrachtet und behandelt, von dessen Glauben an Christum sie überzeugt waren, so fing man nunmehr an, sich von dem wahren Glauben nur solcher überzeugt zu halten, welche vorerst ihren äußeren Zusammenhang mit der sichtbaren Gemeinschaft nachzuweisen im Stande gewesen waren. Irenäus ist der erste, welcher mit Schärfe und Nachdruck diesen falschen Grundsatz zur Geltung bringt. Das Wort: ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei, ist bezeichnend für seinen Standpunkt, und wird durch das analoge: ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia, nicht aufgewogen (adv. haer. III, 24, 1.). Der Geist Gottes ist ihm gerade an die Aeußerlichkeit der kirchlichen Gemeinschaft gebunden; er faßt die Kirche bereits als Anstalt, welche insbesondere die Aufgabe hat, auf dem Wege der Ueberlieferung die reine Lehre gegenüber der Häresie fortzupflanzen und zu erhalten. Die Kirche als Leib Christi erscheint ihm als ein äußerlich gegliederter Organismus, dessen wesentliche Organe die Bischöfe als Nachfolger der Apostel sind. Wer sich vom Episkopat ablöst, ist im Abfalle von der Wahrheit begriffen; der Besitz der Wahrheit ist von dem bischöflichen Amte unzertrennlich (adv. haer. IV, 26, 2—5). Die Apostel Petrus und Paulus werden als die Begründer der Kirche in Rom gepriesen; zu dieser Kirche gehören „propter potiorem principalitatem" derselben alle Gläubigen, und nur in Folge der successio und ordinatio der Bischöfe (er führt zwölf römische in einer Reihe auf) ist die vivificatrix fides, der wahre Glaube, in der Kirche überliefert und erhalten (adv. haer. III, 3, 2). Das Vertrauen auf den Geist der Wahrheit, der da wohnt wo er will, ist in Irenäus erschüttert; der furchtbaren Ausbreitung des Irrthums zu seiner Zeit glaubt er nur noch die Autorität der in festen Schranken gehaltenen Tradition gewachsen, die er aber nicht mehr der freien Triebkraft der geistigen Bewegung überlassen, sondern der Aufsicht des geordneten Amtes unterstellt haben will. Deßhalb muß man vor den Lehren der Häretiker nicht nur aus dem Grunde sich hüten, weil sie unwahr sind, sondern auch aus dem Grunde, weil sie die kirchliche Ueberlieferung, die bischöfliche Autorität gegen sich haben. Trennung von der traditionellen kirchlichen Anstalt ist gleichbedeutend mit Empörung gegen die Wahrheit (adv. haer. IV, 33, 7.).

Die Wahrheit der Kirche hätte unmöglich an das bischöfliche Amt geknüpft werden können, wenn nicht von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an die Lehre vom geistlichen Amte eine neue Entwicklung gefunden hätte. Während das Neue Testament nur ein allgemeines Priesterthum und geistliche Opfer kennt, war die jüdische Priester- und Opfervorstellung allmälig in die Kirche wieder eingedrungen; sie findet sich schon bei Tertullian, bereits ganz ausgebildet aber bei Cyprian. Damit kommt gleichzeitig der für den späteren Kirchenbegriff so bedeutungsvolle Sakramentsbegriff zur Ausbildung. Tertullian unterscheidet bereits in seinen nicht montanistischen Schriften ordo (clerus) und plebs, spricht von einem summus sacerdos, dem episcopus, welcher zunächst die Befugniß zur Taufverwaltung habe, schreibt diese Befugniß erst in zweiter Linie den Presbyteren und Diakonen zu „non tamen sine episcopi autoritate," und ermahnt die „Laien," insofern ihnen jene Befugniß noch irgendwo zustehen sollte, mit Bescheidenheit davon Gebrauch zu machen und nicht an sich ziehen zu wollen, was eigentlich dem Bischofe zustehe (de bapt. 17.). Tertullian vermochte freilich nicht in den Fesseln des neuen Judenchristenthums auszuhalten, und so vollendet Cyprian, wovor jener in der späteren Periode seines Lebens zurückgeschreckt war. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß Cyprians Hauptschrift de unitate ecclesiae zu der Zeit herausgegeben

wurde, in welcher Felicissimus und Novatian zu Rom und Carthago die Kirche mit Schismen bedrohten, und von außen die Wuth der Verfolgung unter dem Kaiser Decius auf die Christen einstürmte (251). Cyprian glaubte gegen den äußeren und inneren Feind nur in festen, sichtbaren Ordnungen der kirchlichen Gemeinschaft Schutz und Zuflucht zu finden. Er sprach zuerst das so furchtbar mißbrauchte Wort: extra ecclesiam nulla salus, von der sichtbaren Kirchenanstalt mit vollem Bewußtseyn aus. Cyprians berühmte Schrift geht von der Ueberzeugung aus, daß die Kirche ein einheitlicher Organismus, und daß jede Zertrennung, Spaltung, Sonderung innerhalb desselben Sünde und Frevel ist. Wie Gott einer und Christus einer ist, so muß auch die Kirche eine seyn (ep. 40). Als die eine ist sie die allgemeine, ihre Glieder mit ihrem Leibe auf's innigste verbunden wie die Sonnenstrahlen mit dem Sonnenbilde, die Baumzweige mit dem Baume, die Bäche mit der Quelle, der sie entströmen. Als die eine ist sie die keusche Braut Christi; Trennung von ihr ist Ehebruch; wer sie nicht zur Mutter hat, kann Gott nicht zum Vater haben. Sie ist die wahrhaftige rettende Arche; wie außer der Arche Noahs Niemand gerettet werden konnte, so kann Niemand gerettet werden außer der Kirche (de unit. eccles. 4—5). Die festen, sichtbaren Ordnungen nun, welche die Kirche als einheitliches Ganze um- und von der unheiligen Welt abschließen, sind die Ordnungen des Episkopates. Der Bischof ist nicht nur in der Kirche, sondern die Kirche ist in dem Bischofe, und wer nicht mit dem Bischofe ist, der ist nicht in der Kirche (ep. 5—6.). Das Vorrecht des Bischofs wird nicht mehr bloß, wie bei Tertullian, gegenüber den Laien, sondern insbesondere auch gegenüber den niederen Rangstufen des Presbyteriums und Diakonates behauptet. Zwar sagt er sich von der Verpflichtung, auch auf die Stimme der unteren Ordnungen und der Gemeinden zu hören, nicht völlig los, aber noch viel weniger achtet er sich für daran gebunden (ep. 33.), und seine eigene Amtsführung ist ein fortgesetzter Kampf des episkopal-monarchischen Princips mit den Befugnissen und Rechten niederer Aemter und der Gemeinde. Also im Episkopate, in der privilegirten, ausschließlich herrschenden Stellung desselben gipfelt ihm die Einheit und Allgemeinheit der Kirche, und er hätte ganz gut auch sagen können: außer dem Episkopate gibt es kein Heil. In den Bischöfen manifestirt sich auf einzigartige Weise das Walten des heiligen Geistes; die eine und allgemeine bischöfliche Kirche ist auch die heilige, und da die Bischöfe die unmittelbaren Nachfolger und Stellvertreter der Apostel sind (ep. 65), so ist ihre Kirche auch die apostolische, so daß das Credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam, „dieser Refrain, wie Thiersch bemerkt — auf welchen alle Verherrlichungen der katholischen Kirche, so wie alle wissenschaftlichen Vertheidigungen ihrer Idee immer wieder zurückkommen,“ sich schon bei Cyprian vollständig ausgeführt findet. Aber die auszeichnende Machtstellung, welche er dem Episkopate einräumt und durch welche er auf Jahrhunderte die presbyterialen und gemeindlichen Elemente in der Kirche unterdrückt hat, hätte sich nicht auf die Dauer zu befestigen vermocht, wenn er nicht — nach dem noch etwas schüchternen Vorgange Tertullians — den alttestamentlichen Priesterbegriff auf den Klerus übertragen und den neutestamentlichen Sakramentsbegriff umgedeutet hätte. Die Bezeichnung der Bischöfe als sacerdotes ist ihm bereits ganz geläufig; die Kleriker erscheinen ihm im Gegensatze zur Welt, das priesterliche Amt im Gegensatze zum weltlichen Berufsleben; nur der Priester kann vermöge besonderer Gabe im Zusammenhange mit dem Apostolate, dessen Kräfte und Befugnisse auf ihn übergegangen sind, verrichten, was ein bloßer Laie nicht kann. Nur die Bischöfe sieht aber Cyprian als Priester an, nicht die Presbyteren und die Diakonen (vergl. Huther, Cyprians Lehre von der Kirche, S. 68 f.). Einzig und allein in Folge ausdrücklichen bischöflichen Auftrages vermögen Presbyteren und Diakonen priesterliche Handlungen zu verrichten. Die priesterliche Würde und Machtbefugniß hat endlich nach Cyprian ihre letzte Quelle in der hohenpriesterlichen und königlichen Würde und Macht Christi selbst.

Der Episkopat und zwar vermöge seiner priesterlichen Thätigkeit vermittelt das Amt Christi der Gemeinde, und Christus setzt im Episkopate seine eigene erlösende Wirksamkeit fort. Diese Seite der Anschauung Cyprians hat sich besonders in seinem Opfer- und Sakramentsbegriffe ausgeprägt. Der Bischof als sacerdos hat namentlich die Aufgabe des sacrificare, sacrificiis deservire (ep. 66); das Abendmahl erscheint Cyprian schon ganz unter der Vorstellung eines vom Priester dargebrachten Opfers (ep. 63.); er gebraucht den Ausdruck sanguinem Christi offerre, und zwar wie der Herr selbst bei der Stiftung des Abendmahles sich zuerst Gott dem Vater als Opfer dargebracht hat, so bringt der an Christi Statt fungirende Priester Christi Leib und Blut als ein Sühnopfer uns zu gut dar. Dergestalt wird das Abendmahl ein expiatorischer Opferdienst des Priesters zu Gunsten der bereits in liturgische Passivität zurückgetretenen Gemeinde. In der dem Priester ausschließlich eignenden Befugniß zur Spendung der Sakramente offenbart sich dessen geistliche Machtfülle am herrlichsten. Damit hängt Cyprians Eifern gegen die Ketzertaufe zusammen, da ihm eine außerhalb des eng geschlossenen episkopalen Kreises ertheilte Taufe nach seiner Grundanschauung als eine ehebrecherische erscheinen mußte. Nicht mehr ethische, sondern sakramentale Leistungen erscheinen von jetzt an als die ächten Merkmale der wahren Kirche. Jetzt wird auch die Kindertaufe, gegen welche Tertullian noch ein verwerfendes Urtheil abgegeben hatte, unerläßlich; denn da die Wirksamkeit Christi an die geordnete (sakramentale) Thätigkeit des Episkopats gebunden ist, so kann dieselbe erst mit der Taufe ihren Anfang nehmen, und der Satz: außer der Kirche kein Heil, schließt den weiteren: außer der Taufe kein Heil, in sich (ep. 64 u. Neanders christl. Dogmengesch. herausg. von Jacobi, 245).

Und doch würde der Vorstellung Cyprians von der Kirche der Schlußstein fehlen, wenn er seine Ansicht von der im Episkopate gipfelnden Kircheneinheit nicht noch genauer präcisirt hätte. Die Einheit der Einzelgemeinde war repräsentirt im Bischofe; die Einheit der Gesammtkirche im Gesammtepiskopate. Allein bildete denn auch der gesammte Episkopat eine thatsächliche Einheit? Strebte Cyprian überall aus der idealen Anschauung in die reale Gestaltung hinein, so mußte er auch seinen bischöflichen Einheitsbegriff irgendwie realisiren. Hatte er verschiedene Worte Christi gepreßt, um den Satz herauszubringen, daß die Bischöfe die unmittelbaren Stellvertreter der Apostel seyen, so preßte er nun ein Wort des Herrn — die Stelle Matth. 16, 18. — um den Beweis zu leisten, daß die *cathedra Petri* der einheitliche Mittelpunkt für die bischöfliche Amtsgewalt auf Erden sey. Der Primat ist — nach Cyprian — von Christus dem Petrus verliehen, damit eine Kirche und ein Lehrstuhl sey. Der römische Stuhl erscheint dem Cyprian als Sitz der bischöfichen Centralgewalt, und die römische Kirche als einheitlicher Mutterschooß der Gesammtkirche (radix et matrix ecclesiae catholicae, ep. 45). Wohl hat Cyprian die vollen Consequenzen seiner Vordersätze nicht gezogen; denn er selbst hat sich im Streite mit dem römischen Bischofe Stephanus über die Ketzertaufe dem Ausspruche desselben nicht unterworfen; allein es konnte nicht fehlen, daß jene Consequenzen mit der Zeit gezogen würden. Der Primat des römischen Bischofssitzes über alle übrigen ist von Cyprian unumwunden anerkannt, wie denn auch die Bezeichnung „primatum tenere" von dem römischen Episkopate wiederholt bei ihm vorkommt (ep. 61, 76). Alle Keime der späteren römisch-katholischen Lehre von der Kirche sind daher in Cyprian wirksam vorhanden, und die Opposition der Häretiker, einerseits ohnmächtig, wie die der Ebioniten, andererseits mit grundstürzenden Irrthümern vermischt, wie die der Gnostiker, vermochte die Ausgestaltung dieser Keime in keiner Weise zu hindern.

Umgekehrt traten bald entschieden förderndे Umstände hinzu. Das von der römischen Staatspolitik beargwohnte und verfolgte Christenthum kam durch eine rasche und günstige Wendung der Dinge im 4. Jahrhundert in die glückliche Lage, zur bevorzugten Staatsreligion erhoben zu werden. Das Christenthum war an und für sich in gar keinem Verhältnisse zum Staate gestanden. Als die Religion des

Gewissens, der unbedingt freien Ueberzeugung, die ihre Kraft und ihren Trost nur aus dem Glauben schöpft, bedurfte es des schirmenden Armes der Staatsgewalt nicht. Als ein Reich nicht von dieser Welt hatte sich die christliche Kirche in Mitten des römischen Weltreiches erhoben und gerade durch ihre Innerlichkeit und Geistigkeit den Haß und die Feindschaft desselben auf sich gezogen. Cyprian, als er die Kirche zur einheitlichen Machtentfaltung aufforderte, hätte sich, selbst ein Opfer der verfolgungssüchtigen Kaiserpolitik, eine kräftige Verbindung der Kirche mit dem Staate gewiß gar nicht als möglich gedacht. Das Alles änderte sich, so wie der Kaiser ein Christ ward. Die römische Staatsklugheit war immer mit der heidnischen Religion auf's Innigste verbündet gewesen. Der Senat hatte in früherer Zeit durch das Collegium der Auguren, welches aus angesehenen Senatoren zusammengesetzt war, die Religionsangelegenheiten beaufsichtigt und beherrscht; später hatten sich die Kaiser die Würde eines Pontifex maximus, der Vorsteher des Augurencollegiums war, vorbehalten; noch bis auf Gratian führten die Kaiser diesen Titel fort. Die kaiserliche Politik forderte mit fast unwiderstehlicher Nothwendigkeit, daß die neue Religion an die Interessen des Staates gekettet wurde, und das Christenthum war zu der Zeit, als Constantinus der Große sich taufen ließ, bereits ganz in der Form der Kirche aufgegangen; die kaiserliche Politik forderte mithin möglichste Verknüpfung der Interessen der Kirche mit denen des Staates. Die Folgen hievon mußten für die Kirche zwiefacher, und zwar entgegengesetzter, Natur seyn. Auf der einen Seite mußten der Kirche dadurch große Vortheile zufließen. Nicht nur hörte die Verfolgung des Staates gegen sie auf, sondern insbesondere dem Klerus, und vor Allem dem Episkopate, wurden sehr wichtige Rechte zugetheilt. Die Kirche erhielt als privilegirte Korporation das jus acquirendi; sie wurde nicht nur fähig erklärt, Güter zu erwerben, sondern auch Schenkungen und Legate anzunehmen, ihre Diener wurden aus Staatseinkünften besoldet, und mit dem Untergange des Heidenthums fiel ihr ein nicht unbeträchtlicher Theil der heidnischen Tempelgüter zu. Der Episkopat hatte die Oberaufsicht über das Kirchengut, dessen Verwaltung und Verwendung in seinen Händen. Dem Klerus wurden von den willigen Kaisern Immunitäten zugesprochen, derselbe wurde von der bürgerlichen Gerichtsbarkeit befreit und erhielt seine eigene Jurisdiktion, das sogenannte privilegium fori, wenn auch anfänglich noch unter namhafter Beschränkung. Die Gewalt des Klerus erweiterte sich um so mehr, als seine Gerichtsbarkeit sich vermöge des Bußsakramentes bald auch auf die Laien und zwar bis auf die peccata occulta, auf Verbrechen, welche keinen eigentlichen Kläger fanden, erstreckte, und zu einer furchtbaren Waffe der Gewalt selbst gegen die höchsten Personen in seiner Hand werden konnte. Die Matrimonial- und testamentarischen Angelegenheiten wurden bald allgemein als kirchliche vor dem geistlichen Forum behandelt. Es wurde der Grund zur kirchlichen Hierarchie gelegt. Allein mit diesen Vortheilen mußten sich gleichzeitig auch große Nachtheile verbinden. Der Staat gab so ausgedehnte Rechte und Befugnisse nicht ohne ein Aequivalent. Bis auf Constantinus den Großen war die Kirche in völligster Unabhängigkeit vom Staate dagestanden; sie hatte sich selbst, ihrem eigenen himmlischen Berufe, ohne alle ihrem Wesen fremden Rücksichten oder Absichten, gelebt. Mit der Vollkraft der Christusliebe war sie dem dunkeln und dumpfen Naturegoismus der römisch-byzantinischen Weltmacht heldenkräftig und opferwillig entgegengetreten. Nach dem Uebertritte der Weltherrscher zum Christenthume wird die Kirche von diesen in den Dienst ihrer weltlichen Politik genommen, und verliert gleichsam ihre jungfräuliche Reinheit und Unschuld. Bei dem besten Willen ist es dem durch Hofgunst, Hofkabale und Hoflaune vielfach bearbeiteten Episkopate nicht mehr möglich, rein nur seinem überweltlichen Berufe in der Kirche zu leben. Ueberdies suchten die weltlichen Gewalthaber die Kirche dadurch unter ihren Einfluß zu beugen, daß sie die Ernennung der Bischöfe in die Hand nahmen, daß sie sich das Sanktionsrecht aller Kirchengesetze und wichtigeren Verfügungen vorbehielten, und daß sie endlich ein Gesetzgebungs- und Verordnungsrecht in der Kirche selbst ausübten,

indem bald kaiserliche Kabinetsordern nicht nur über äußere Kirchensachen, sondern selbst über Lehrgegenstände, ja die wichtigsten Glaubensartikel entschieden. So wurde die Kirche durch die neuen christlichen Kaiser ebensosehr gedemüthigt als emporgehoben, emporgehoben nach außen, gedemüthigt nach innen, emporgehoben durch Reichthum, Rang, Macht, Ansehen des Klerus, gedemüthigt durch das Bewußtseyn überhandnehmenden Weltsinnes und innerer Zerklüftung bei straffer äußerer Einheit. Allerdings kam dieser Weltsinn nicht erst durch das Bündniß, welches sie mit dem römischen Weltreiche einging, in sie hinein. Das judengesetzliche, neupriesterliche Element, welches seit Ignatius vorherrschend in ihr geworden war, und durch Cyprian einen vollendeten Verfassungs-Typus gewonnen hatte, war in der kaiserlichen Staatskirche nur zu einem ihm noch adäquateren Ausdrucke gekommen; die fortdauernde Selbständigkeit einer im Episkopate zu einem Machtinstitute emporgewachsenen Weltanstalt neben dem römischen Weltreiche war eine Unmöglichkeit geworden; wäre die Kirche auf ihrer Selbständigkeit beharrt, so hätte sie den Staat, oder der Staat sie vernichten müssen, und sie zogen es beide vor, sich mit einander zu verbünden.

Es kam jetzt auch der rechte Mann, um die Doktrin von der Kirche den neuen Zuständen anzupassen. Der Donatismus war, in ähnlicher Form wie der Novatianismus, ein verunglücktes (an sich zu entschuldigendes) Bestreben, die harte Schale des äußeren Kirchenthums zu sprengen, die reine Urkirche, die Kirche der Wiedergebornen, aus der todten Masse der Getauften herzustellen, wir könnten sagen, die kirchliche Anstalt wieder in eine Gemeinde zu verwandeln. Der Natur der Sache nach mußte er sich gegen die Einheit der Episkopalkirche wenden, und zum Separatismus führen, da die Donatisten die reine Kirche auch wieder innerhalb bestimmter Grenzen darstellen wollten, nur rein von jedem Makel. Im Gegensatze gegen die donatistische Richtung ging Augustinus so weit, die Trennung von der bischöflichen Kirche ein Verbrechen zu nennen (ep. 161, 5.), und jedem Separirten die Seligkeit unbedingt abzusprechen. Die Streitfrage drehte sich jetzt eigentlich um das Verhältniß der Kirche zum Staat. Die Donatisten hatten erkannt, daß die Reinheit und Freiheit der Kirche in ihrer Verbindung mit dem Staate auf's Aeußerste gefährdet sey. Sie hatten sich daher gegen die neue staatskirchliche Theorie erklärt; nicht die verfolgende, die verfolgte Kirche, sagten sie, sey die wahre. Augustinus dagegen schloß der staatskirchlichen Doktrin sich mit ganzer Entschiedenheit an, und scheute sich leider auch nicht, ihre gehässigsten Folgerungen auf sich zu nehmen. Der Staat hat nach seiner Ansicht nicht nur die Pflicht, die Kirche überhaupt gegen Angriffe zu schirmen, sondern er soll auch eine Trennung von der durch ihn autorisirten kirchlichen Anstalt keineswegs dulden. Die staatskirchliche Theorie des Augustinus ist diejenige der religiösen Intoleranz; und zwar wie der Staat in Gemäßheit derselben einerseits jede religiöse Aeußerung außer der staatskirchlich gepflegten und bevorzugten zu unterdrücken verpflichtet ist, so hat er andererseits die ihr religiöses Bedürfniß außerkirchlich Befriedigenden zum Eintritte in den staatskirchlichen Verband zu zwingen, und die Kirche ist berechtigt von ihm diesen Zwang (das compelle intrare) zu fordern. Der judengesetzliche Standpunkt Cyprians wird erst in Augustinus Staatskirchenlehre systematisch ausgebildet. Nicht die Aussprüche Jesu, sondern die alttestamentlichen Vorbilder der theokratischen Könige sind es, aus welchen er die Pflicht der Verfolgung von Häretikern und Schismatikern herleitet. In dem Neuen Testamente beruft er sich unglücklich genug auf die einzige Stelle Luk. 14, 23., *ἀνάγκασον εἰσελθεῖν*, die er wegen mangelhafter Kenntniß der griechischen Sprache von der Anwendung äußerer Zwangsmittel verstand. Warum, meint er, der Staat nicht mit zeitlichen Strafen Abtrünnige züchtigen sollte, wo es gelte, ihre Seelen ewig zu retten? Solche Deduktionen sind nur möglich auf dem Wege praktischer Durchführung der Anschauung Cyprians von der Ausschließlichkeit des Heilserwerbes innerhalb der Episkopal-Kirchenanstalt. Von dieser Anschauung ist Augustinus ganz durchdrungen, und wie vortrefflich dient ihm nun das christianisirte Kaiser-

thum, in den rettenden Schooß der Kirche die sonst rettungslos Verlorenen wider ihren Willen und durch die herbsten Zucht- und Strafmittel zu treiben und zu drängen! Den Primat des römischen Bischofs anerkennt er unumwunden; außerhalb der Episkopalanstalt gibt es keine Gemeinschaft mit Christo; „habere caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est ecclesia“ (ep. 161.). Und doch, wie in ihm die katholische Lehre von der Ausschließlichkeit des Heils innerhalb der sichtbaren Kirche ihren vollen Ausdruck gewinnt, so bricht auch zugleich ein Keim späterer reformatorischer Reinigung von dem jener Lehre anhängenden Irrthum in ihm hervor. Mit Recht ist daher dem Augustinus der Vorwurf gemacht worden, daß er in seiner Lehre von der Kirche mit sich selbst in Widerspruch getreten sey. Diese Unklarheit (welche sich bei Cyprian nicht findet) ist nicht ein Zeichen von Schwäche, sondern von Tiefe des Geistes. Es kann dem scharfen Denker nicht entgehen, daß die staatskirchliche Anstalt viele getaufte Mitglieder zählt, welche nicht wiedergeboren sind und welche mithin, ihres äußeren Zusammenhanges mit der „rettenden Arche“ ungeachtet, innerhalb dieser zur Verdammniß reifen. „Viele, sagt er von diesen, sind durch die Gemeinschaft der Sakramente mit der Kirche, und doch nicht in der Kirche.“ Es gibt also nach Augustinus ein Zusammenseyn mit der Kirche, welches kein wirkliches Seyn in der Kirche ist (de unitate ecclesiae, 74. und contra literas Petiliani 2, 247.). Hätte Augustinus diese Sätze weiter verfolgt, so würde er auf die Unterscheidung der sichtbaren und der unsichtbaren, der reinen und der gemischten Kirche geführt worden seyn, wie ihm denn auch die Donatisten zum Vorwurfe machten, daß er zwei Kirchen lehre. Er hätte sich auf diesem Wege auch überzeugen müssen, daß die äußere kirchliche Anstalt das Heil als solche nicht vermittelt, daß sie dies am wenigsten in der staatskirchlichen Form vermag, und daß es keiner Macht auf Erden möglich ist, in die Seligkeit hinein zu zwingen. Aber die Zeit, welche den Beruf hatte, rohe heidnische Massen nothdürftig vorerst zu christianisiren und dem neutestamentlichen Christenthum durch alttestamentliche Formen den Boden zu bereiten, drängte nach ganz anderen Wegen. Durchgreifend reformatorisch gesinnte Geister wie Jovinian (vgl. *Lindner*, de Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae antesignanis), welche den Satz auszusprechen wagten, daß die Kirche durch die Verschiedenheit der Dogmen nicht verderbt, und durch die Mannichfaltigkeit von Häresien nicht gespalten werde (nec constupratur dogmatum varietate, nec haeresibus scinditur, Hieronym. contra Jovinianum 1, 2.), wurden als Idealisten beseitigt und die episkopale Anstaltskirche des Cyprianus, verwandelt in die kaiserliche Staatskirche des Augustinus, eroberte und beherrschte für einmal die Welt.

Mit dem 5. Jahrhundert strebt die Kirche als römisch-katholische, gesetzlich theokratische, völkererziehende Civilisations- und Culturanstalt immer mehr ihrer irdisch-zeitlichen Vollendung entgegen, welche sie in dem Zwillingsgestirn des römischen Pabstthums und des von diesem beherrschten römisch-christlichen Kaiserreiches findet. Der Begriff der Kirche als einer Gemeinde der Heiligen geht jetzt verloren; der Laienstand tritt zum Priesterstande in das Verhältniß der Unterthanen zu Beherrschern. Der Klerus als ecclesia repraesentativa nimmt eine unbedingt bevorzugte Stellung ein und bildet sich zur Hierarchie aus. Die hervortretende Eigenthümlichkeit der Kirche im Mittelalter ist ihr rein klerikaler Karakter, die scharf gezogene Unterscheidung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Stande. Diese Unterscheidung tritt schon im äußeren Anzuge und Auftreten der Geistlichen hervor. Der Klerus erhält seit dem 4. Jahrhunderte als Zeichen der Würde und Macht eine besondere ihn auszeichnende Kleidung. Die verschiedenen Rangstufen unter den Klerikern werden ebenfalls durch besondere Arten des Anzuges unterschieden. Die Tonsur kommt als allgemeines Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen auf und es bildet sich das Urtheil, quod tonsura faciat Clericum. Pönitenzen und Excommunicationen treffen den Kleriker nicht; die höchste Strafe für ihn ist die Zurückversetzung in den weltlichen Stand, so tief steht dieser unter dem Geistlichen, so groß ist das Vorrecht, ein Geist-

licher seyn zu dürfen. Noch entschiedener wird der Klerus von der Laienwelt durch das Cölibat getrennt und bei den überschwänglichen Vorstellungen der Zeit von der Verdienstlichkeit des ehelosen Standes wird ihm durch die Ehelosigkeit auch der wenig verdiente Glanz einer wunderbaren, fast übermenschlichen Heiligkeit verliehen. Aber zu dem Allem mußte noch etwas Besonderes hinzukommen, um der bischöflichen Staatskirche ihre welterobernde, völker- und fürstengebietende Stellung zu sichern: der Primat des römischen Bischofs mußte von allen übrigen Bischöfen anerkannt, das Attribut katholisch mußte mit dem Attribute römisch gleichbedeutend werden. Mit Cyprian wird die cathedra des römischen Bischofs, wie vermöge einer innern Nothwendigkeit, immer mehr der Mittelpunkt der christlichen Welt. Der Glanz, welcher den Namen Rom umgab, der Reichthum, die herrschsüchtige Klugheit der römischen Bischöfe, die ihnen entgegenkommende Anerkennung anderer kirchlicher Würdenträger, insbesondere in schiedsrichterlichen Angelegenheiten und bei Lehrentscheidungen über streitig gewordene Glaubensartikel, begründeten für die cathedra Petri in Rom einen „suprematum Ordinis“, vermöge dessen allmählich das Wesen der Kirche im Mittelalter ebenso an die Machtvollkommenheit des Pabstes geknüpft wurde, wie es durch Cyprian an die Machtvollkommenheit des gesammten Episkopates geknüpft worden war.

Die fortschreitende kirchliche Bewegung des Mittelalters geht dahin, alle kirchliche Machtfülle in dem Bischofe von Rom, dem Pabste, zusammenzufassen und durch das Pabstthum den Kaiser, durch den Kaiser die Welt zu beherrschen. Seit dem 9. Jahrhunderte hatte diese Richtung in den verfälschten Dekretalen des heiligen Isidorus einen mächtigen, kirchenrechtlichen Stützpunkt gefunden. Die Grundzüge dieser noch der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts angehörenden betrügerischen Urkundensammlung sind folgende: Gott hat dem römischen Bischofe Macht im Himmel und auf Erden gegeben; er ist der Oberbischof der gesammten Kirche (universalis apostolicae ecclesiae episcopus) und aller übrigen Bischöfe oberster Richter, wie denn überhaupt alle wichtigeren Kirchensachen (die causae majores) seiner Entscheidung anheimgegeben sind. „Romana ecclesia — primatum tenet omnium ecclesiarum, ad quam tam summa episcoporum negotia et judicia atque querelae, quam et majores ecclesiarum quaestiones, *quasi ad caput*, semper referenda sunt.“ (Vigil. ep. ad Profuturum, cap. 7.) Ein unbedingtes Appellationsrecht an den römischen Bischof steht offen. Die Errichtung neuer Bischofssitze ist nur dem Pabste gestattet. Synoden haben allein vom Pabste ihre Autorität. Um die Pabstgewalt zu heben, wird in den Pseudoisidoren um so mehr die Metropolitangewalt herabgedrückt. Die Quelle aller Kirchengewalt ist jetzt eigentlich der Pabst. War nach Cyprians Vorstellung die Gesammtheit der Bischöfe Quelle der kirchlichen Macht, war auch durch Augustinus dem römischen Stuhle in der Wirklichkeit ein noch sehr beschränkter Primat zuerkannt, so war dagegen nach dem neuen Kirchensysteme die Gesammtheit der Bischöfe ein bloßes dienstbares Werkzeug des einen römischen Bischofs, und die Strahlen der Macht, die bis jetzt über hundert Bischofsstühle sich ergossen hatten, waren von jetzt an in einen Brennpunkt zusammengedrängt, von dem allein Glanz und Licht, Leben und Kraft ausgehen sollte. Das neue Kirchensystem unterschied sich von dem bisherigen aber auch noch durch ein besonderes Merkmal. Augustinus hatte die staatskirchliche Theorie ausgebildet; der Staat hatte dem Episkopate und dem Klerus überhaupt große Vorrechte gewährt, jedoch zugleich die Kirche in Abhängigkeit von sich zu erhalten gewußt. Noch Karl der Große hatte in seinen Capitularien die Bestätigung jeder Bischofswahl sich vorbehalten. Die Kirche der Dekretalen dagegen sollte eine vom Staate unabhängige, auf sich selbst allein gestellte, den Staat weit überstrahlende seyn. Nach den Dekretalen sollte kein weltliches Gericht berechtigt seyn, irgend eine Gerechtsame über einen Bischof auszuüben; ein Laie sollte in der Regel gegen einen Bischof gar nicht Klage führen können; die Grenzscheide zwischen Geistlichen und Laien wurde noch viel schärfer als früher gezogen. In demselben Augenblick aber, in welchem jeder Einfluß der Kirche auf die weltliche Gewalt vernichtet werden sollte, riß der Pabst ver-

möge der erdichteten Schenkung des Constantinus weltliche Herrschaft an sich. Und so zeigt vom 9. Jahrhundert an die in eine päbstliche Machtanstalt verwandelte Kirche das Doppelbestreben: einerseits jeden Einfluß der weltlichen Gewalt von sich fern zu halten, andererseits in der Welt möglichst festen Fuß zu fassen und mit der Herrschaft über die Gewissen und die Herzen der Menschen auch noch diejenige über die Fürsten und ihre Völker zu verbinden.

Man wird bei nur einiger Unbefangenheit des Urtheils bekennen müssen, daß diese Pabstanstalt mit der von Christo gestifteten Jüngergemeinde eben so wenig als mit der Märtyrergemeinde der ersten christlichen Jahrhunderte mehr etwas gemein hatte. Und doch nöthigt dieselbe Unbefangenheit zum Geständnisse, daß sie eine der größten weltgeschichtlichen Erscheinungen, und vielleicht eine weltgeschichtliche Nothwendigkeit war. Der Gedanke, von welchem das mittelalterliche Pabstthum beseelt ist, und durch welchen es sich in allen seinen Schritten leiten läßt, ist die Ueberzeugung von der Suprematie der Kirche über den Staat, des Pabstes über den Kaiser. Diese Ueberzeugung wird nicht sowohl wissenschaftlich zu begründen versucht, als einfach hingestellt und unter heftigen Conflikten zwischen Kirchen- und Staatsgewalt festgehalten und behauptet. Jene unkritische, wundersüchtige, jeder Form des Betrugs und Aberglaubens zugängliche Zeit wagte es nicht an der Aechtheit der pseudoisidorischen Dekrete und der Schenkung des Constantinus zu zweifeln, und wenn auch die Staatsgewalt ihre Hoheitsrechte nach Vermögen zur Geltung zu bringen suchte, so gab es doch so wenig eine staatsrechtliche Theorie, welche den pseudoisidorischen Sätzen ein Gegengewicht entgegenzustellen befähigt gewesen wäre, der Staatsbegriff selbst war so wenig durchgebildet, der Staat konnte die Kirche und ihre Disciplin den uncivilisirten, dem rohesten Paganismus kaum erst entrissenen, Völkermassen gegenüber so wenig entbehren, daß es nur eines hervorragenden Geistes, wie Gregor VII., auf dem päbstlichen Throne bedurfte, um die Forderungen der falschen Dekretalen in umfassendster und kühnster Weise durchzusetzen. Gregor VII. machte mit der Durchführung des Grundgedankens der falschen Dekretalen wirklich Ernst: die Pabstkirche von der weltlichen Macht unabhängig, die weltliche Macht dagegen abhängig von der Pabstkirche zu machen. Die Berechtigung zu seinem Unternehmen schöpfte er insbesondere aus dem Zustande von Erniedrigung und Sittenverwilderung, in welchen die Abhängigkeit von den Großen der Erde viele Bischöfe und Kleriker gebracht hatte. Darum steuerte er der Simonie, oder der Käuflichkeit der geistlichen Stellen aus den Händen der Häupter des Staates, und löste durch sein Cölibatsgesetz auch die niedere Geistlichkeit von den Banden des Volks- und Familienlebens. Die Unterordnung des Staates unter die Kirche begründete er durch die Verschiedenheit des Ursprunges beider. Die Staaten sind durch Gottlose, Räuber und Mörder gestiftet worden unter Anleitung des Teufels; ihr Ursprung ist also ein prinzipiell böser (man vgl. die berühmte Stelle Epistol. VIII, 21. ad Herimannum [1081]: Quis nesciat, reges et duces ab iis habuisse principium, qui Deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis pene sceleribus, *mundi principe diabolo videlicet agitante*, super pares, scilicet homines, dominari caeca cupiditate et intolerabili praesumtione affectaverunt). Dagegen ist die römische Kirche von Gott allein gegründet, alle Macht und Gewalt in der Kirche von Gott dem römischen Bischofe übertragen, und er berechtigt, alle anderen Bischöfe ab- und einzusetzen. In seine Hand ist die gesammte kirchliche Gesetzgebung gelegt; nur er hat das Recht, kirchliche Synoden einzuberufen; nur er vermag Dekreten kirchlich gültige Autorität zu verleihen. Die durch ihn repräsentirte römische Kirche ist unfehlbar; wer mit ihr nicht übereinstimmt, ist kein Glied der katholischen Kirche, d. h. nur was römisch, ist katholisch. Alle Fürsten sollen die Füße des römischen Bischofes küssen. Er kann Kaiser und Könige absetzen; dagegen kann er von Niemandem gerichtet werden. Es steht ihm auch zu, die Unterthanen schlechter Fürsten vom Eide der Treue zu entbinden (vgl. Dictatus Gregorii Ep. II. p. 55). Nach dem Ideale Gregors ist die Kirche eine Universal-Machtanstalt,

welcher das Weltall unterworfen ist. Wollte der Staat sich nicht selbst die Lebensader durchschneiden, so mußte er den Kampf mit dieser Universalmacht der Kirche aufnehmen. Der Conflikt war um so unvermeidlicher, als die Bischöfe weltliche Herren und Lehensträger geworden waren und die geistlichen Amtsverrichtungen dem weltlichen Geschäfts- und Genußleben meist nachsetzten. Da der Pabst in dem sogenannten Investiturstreite die Belehnung der Bischöfe durch die Träger der weltlichen Gewalt nicht zugeben wollte, so blieben da, wo er die ausschließlich geistliche Investitur durchzusetzen vermochte, die Bischöfe Inhaber der weltlichen Macht unter geistlicher Oberaufsicht und mit geistlichem Amtskarakter, und auch, wo neben der geistlichen eine weltliche Investitur (wie in Deutschland durch das Wormser Concordat 1122) Eingang fand, hatte die letztere neben der ersteren nicht viel zu bedeuten. Die Opposition gegen die Kirche als päbstliche Weltmacht wurde durch Schwert und Feuer unterdrückt; Abfall von der Kirche galt als das furchtbarste Verbrechen. Eine wissenschaftliche Erörterung des Begriffes der Kirche findet jetzt nicht mehr Statt; die Unantastbarkeit und unbedingte Autorität derselben wird einfach anerkannt und vorausgesetzt. Eine Reaktion gegen den herrschenden Kirchenbegriff hätte wohl von den Mystikern auszugehen vermocht; allein die Innerlichkeit ihrer Richtung verschmähte eine Reform durch äußere Umgestaltung. Auch Hugo von St. Victor, welcher noch am genauesten auf die Lehre von der Kirche eingeht, und Christum als ihr unsichtbares Haupt, die Gläubigen als den Leib Christi bezeichnet, kann sich von der hergebrachten durchgreifenden Scheidung zwischen Klerus und Laos nicht losmachen, die er von einander durch eine Mauer getrennt denkt. Der Klerus als Inhaber des Geistes ist auch ihm unendlich erhaben über den Staat, der bloß creatürlicher Natur ist, und wie der Geist über den Leib, so muß mithin die Kirche über den Staat die Herrschaft ausüben. Die Kirche erscheint jetzt immer mehr als die Sonne, der Staat als der Mond; Kirche und Staat gleichen zwei Schwertern (mit Beziehung auf Luk. 22, 38.); beide gehören eigentlich der Kirche; dem heil. Bernhard zufolge ist das eine von der Kirche (gladius spiritualis), das andere für die Kirche (gladius materialis) zu führen (de consideratione 4, 3.). In dem größten, kein Mittel zur Befestigung der unumschränkten Weltherrschaft der Kirche verschmähenden, Pabste des Mittelalters, Innocenz III., erreichte diese Anschauung von der Kirche ihren glänzendsten Höhepunkt. Die Briefe des gewaltigen Pabstes sind die reichste Quelle zur Begründung dieser Thatsache. Der römische Bischof ist der Stellvertreter des wahrhaftigen Gottes; er heißt Vicarius Dei. Nicht etwa nur die Herrschaft über die ganze Kirche (universa ecclesia), sondern die Herrschaft über die ganze Welt (totum seculum) hat ihm Christus übertragen. Die Fürsten herrschen wohl auf der Erde, die Priester auch im Himmel; jene nur über die Körper, diese auch über die Seelen. Immer sind es nur einzelne Länder, die unter der Botmäßigkeit eines Fürsten stehen; dem römischen Bischof ist dagegen die Gesammtheit aller Länder und ihrer Bewohner (orbis terrarum et universi, qui habitant in eo) unterworfen. Nur der Episkopat hat einen göttlichen Ursprung, und ist eingesetzt durch Gott, während die weltliche Herrschaft auf menschlicher Einsetzung beruht. Kein Kirchenmann des Mittelalters hat die Vergleichung mit den zwei Lichtern so allseitig ausgebeutet, wie Innocenz III. Er hat namentlich noch hervorgehoben, wie der Mond sein Licht von der Sonne entlehnt, und wie gerade so die weltliche Macht Ehre und Glanz von der geistlichen empfängt. Unbequeme Stellen des Neuen Testamentes, welche wie z. B. 1 Petr. 2, 13 f. zu unbedingtem Gehorsam gegen Könige und Fürsten ermahnen, werden dadurch beseitigt, daß behauptet wird: jene Ermahnung habe nur Geltung für die Laien, nicht aber für die Priester. Selbst mathematisch, nach dem Größenverhältnisse, in welchem die Sonne zur Erde und zum Monde stehe, wurde später von den Glossatoren Innocenzens berechnet, um wie viel mal geringer die königliche Würde als die päbstliche sey. Dieselben Grundsätze wurden nochmals, und zwar in keckster Vordringlichkeit, von Bonifacius VIII. in der Bulle unam sanctam (1302) öffentlich proklamirt. Namentlich die Lehre von den beiden

Schwertern wird hier, wo möglich, noch mehr als früher zu Gunsten der kirchlichen Macht gefaßt. Gladius est sub gladio, meint Bonifacius; d. h. das Schwert des Staates ist dem Schwerte der Kirche unterworfen. Die Kirche hat die Gerichtsbarkeit über den Staat, das Niedrigere, der Staat nicht über die Kirche, das Höhere. Jeder der Kirche geleistete Widerstand ist Auflehnung gegen Gottes Ordnung, und mithin gegen Gott selbst. Unterwerfung unter den römischen Bischof ist demgemäß ein Heilserforderniß (Subesse Romano Pontifici, omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis).

Ist es scheinbar auffallend, daß es während des Mittelalters an einer eigentlichen Lehrentwickeluug in Betreff des Dogma's von der Kirche fehlt: so liegt der Grund hievon darin, daß die Lehre seit Augustinus festgestellt war und nur noch die praktischen Folgerungen daraus gezogen werden mußten. Aber eben in diesen Folgerungen kommt der tiefe und schwere Abfall von dem urspküglichen Kirchenbegriffe zur Erscheinung. Von der glaubigen Gemeinde mit ihren Gaben und Kräften, ihren Dienstleistungen und Befugnissen, ist die Rede gar nicht mehr. An ihre Stelle ist eine weltlich organisirte, mit Reichthum, Ehren und Macht ausgestattete, in Wohlleben und Ueppigkeit großentheils versunkene Priesterschaft getreten; und auch diese gilt nur etwas in dem einen römischen Oberpriester, welcher Arm und Herzschlag auch der Hierarchie ist. Nur die Staatsgewalt wagt es, der in Anspruch genommenen Allgewalt der römischen Curie einen Widerstand zu leisten, welcher lange Zeit mit immer neuen Demüthigungen und Niederlagen für die Vertreter der weltlichen Rechte endigt. Ein solches völliges Aufgehen der Kirche in dem Pabst- und Priesterthum war nur möglich unter ganz besonderen Bedingungen. Der tiefere Grund dafür liegt in der wachsenden Bedeutung der Sakramente und dem Umstande, daß die Ertheilung der sakramentalen Gnade als eine ausschließliche Befugniß der Priesterschaft betrachtet wurde. Christus und die Apostel bedienten sich des Ausdruckes „Sakrament“ noch gar nicht; als heilige Gebräuche hatten nur zwei, die Taufe und das Abendmahl, Eingang in die apostolische Gemeinde gefunden; die Erwerbung der Seligkeit wird im Neuen Testamente nirgends diesen heiligen Gebräuchen, sondern ausschließlich nur dem Glauben zugeschrieben. Allmählig denkt man sich die Seligkeit immer mehr äußerlich durch heilige, von sichtbaren Bethätigungen begleitete Handlungen vermittelt. Ueber die Zahl derselben blieb man lange schwankend; bekanntlich stellte man sie zuletzt auf sieben fest. Eines davon war nun auch die Priesterweihe. Vermöge der von dem Episkopate zu vollziehenden Uebertragung der geistlichen Gewalt erhielt der Kleriker einen einzigartigen, unauslöschlichen Karakter, den Karakter der Amtsgewalt. Er allein konnte jetzt die Sakramente verwalten; durch ihn allein konnte die himmlische Gnade den ohnedies rettungslos Verlorenen zugeeignet werden. Hatte Cyprian gesagt: außerhalb der Kirche gibt es kein Heil, so hieß es jetzt: außerhalb der Sakramentsverwaltung gibt es kein Heil. Was hatte da die Gemeinde der Glaubigen noch zu bedeuten, wo das empfangene Sakrament und nicht der Glaube mehr als heilsvermittelnd vorgestellt wurde? Die römische Kirche ist eine Kirche der Sakramentsverwaltung; ihre Lehre vom Sakrament ist die Säule, auf der sie ruht. Der sakramentsverwaltende Stand als eigentlicher Inhaber aller geistlicher Güter und Gnaden repräsentirt allein wirklich und wirksam die Kirche; der Laie hat an der Kirche nur insoweit einen Antheil, als er aus der Hand des Priesters das Sakrament empfängt und dessen Einwirkung nicht bewußt und absichtlich sich verschließt. Das Recht der freien gläubigen Individualität ist damit vernichtet.

Und doch fehlte es auch während der glänzendsten Periode der Herrschaft der Pabstkirche an einem freiern Kirchenbegriffe nicht, der sich aber in die Reihen sektirerischer Parteien flüchten mußte, oder nur durch vereinzelte kühne Glaubensmänner entwickelt wurde, welche immer Gefahr liefen, ihre Kühnheit mit dem Leben zu bezahlen. Der freiere Begriff von der Kirche stützte sich in der Regel auf eine freiere Vorstellung von

der Bedeutung und Wirkung des Sakraments. Peter von Bruis z. B. bestritt die wiedergebärende Kraft der Kindertaufe und die stellvertretende Wirkung der aliena fides bei dem Taufakte, ebenso die Sühnopferidee der Messe. Damit aber verwarf er den herrschenden Kirchenbegriff und näherte sich der apostolischen Anschauung von der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen. Er schätzte auch die äußeren gottesdienstlichen Formen gering, weil ihm das Wesen des Christenthums im Glauben und nicht in kirchlichen Werken zu bestehen schien. Der Grundzug, der durch alle Sektenbildung dieser und der späteren Zeit vor der Reformation geht, ist die Opposition gegen die Kirche, sofern sie eine äußere päbstliche und priesterliche Macht- und Zwangsanstalt seyn wollte. Ein inniges und lebhaftes Verlangen nach Wiederherstellung der apostolisch-christlichen Brudergemeinschaft, nach Abschüttelung des päbstlichen Joches, nach Befreiung von einer mit der heil. Schrift im Widerspruche stehenden Tradition, nach Reinigung des christlichen Glaubens wie des christlichen Lebens machte sich schüchtern wohl und vorsichtig, aber doch dringend und unabweislich in immer weiteren Kreisen fühlbar. Die Erwartung von dem bevorstehenden Falle der Pabstkirche ward im 13. und 14. Jahrhunderte immer allgemeiner; daher die Sage von dem Wiederauferstehen eines Hohenstaufen, Kaisers Friedrich, der die „Pfaffen vertreiben“ werde. Und in der That war die Pabstkirche durch eine Reihe sich stets wiederholender Ueberstürzungen in das Stadium ihres allmäligen Falles eingetreten. Mit dem päbstlichen Schisma, dem die Herabwürdigung des Pabstthums unter französischer Obervormundschaft vorangegangen war, schwand unter der abendländischen Christenheit die Ehrfurcht vor dem päbstlichen Stuhle, vor der Hierarchie überhaupt (welche durch Bedrückung und Sinnendienst sich selbst entehrte) immer mehr. Es bereitete sich eine ganz andere Anschauung von dem Wesen der Kirche vor. Ohne diesen tiefgreifenden Umschwung in der Vorstellungsart hinsichtlich der Kirche wäre auch die Reformation gar nicht zu begreifen. Je mehr die sichtbare Kirche sich mit der Welt und ihren Lastern befleckte, desto unerläßlicher ward es, zwischen dieser höchst mangelhaften Erscheinung und ihrer reinen Idee zu unterscheiden. Die reformatorische Bewegung, welche im 14. Jahrhunderte immer stärker anschwillt, ist überall gegen den falschen Kirchenbegriff gerichtet; Klagen und Beschwerden über vereinzelte kirchliche Mißbräuche sind von keiner reformatorischen Bedeutung, wo ihnen nicht jene Opposition gegen das Wesen der römischen Kirche selbst zu Grunde liegt. In Böhmen war bekanntlich der Heerd der antihierarchischen Bewegung, die wir durch Männer wie Matthias von Janow und Johannes Hus von Hussinecz am kräftigsten vertreten sehen. Der erstere sieht in dem Steigen der Pabstgewalt den Anfang zu dem immer ärger fortschreitenden Verderben der Kirche. Seinen Reformwünschen schwebt das Ideal der apostolischen Kirche vor, und in dem Abfalle von demselben erblickt er ein Satanswerk. Das christliche Volk erscheint ihm als durch die römische Kirche verführt. „Die Kirche muß in ihrer ursprünglichen Gestalt wiederhergestellt, es muß Alles in ihr neu werden“ (Dei ecclesia nequit ad pristinam suam dignitatem reduci, vel reformari, nisi prius omnia fiunt nova). Aus einer neuen Gemeinde muß diese neue Kirche hervorgehen; denn die neue Kirche wird nicht mehr die „facies corporalis“ haben, wie die gegenwärtige; die wahre Kirche ist ihrem Wesen nach arm und niedrig. Schon trug Matthias kein Bedenken, das vom Blute der Heiligen trunkene Weib (Apok. 17, 6.) von der römischen Kirche zu deuten (vgl. die äußerst merkwürdige Schrift v. Jannow's de Sacerdotum et Monachorum abhorrenda abominatione desolationis in ecclesia Christi in den monument. J. Hus 1, 473 sq.). Was Matthias mit prophetischem Scharfblicke (er hatte sogar den Sturz der römischen Kirche in den nächsten 70 Jahren vorausgesagt) in allgemeinen Zügen über die Nothwendigkeit einer Umgestaltung der Kirche angedeutet hatte, das entwickelte Joh. Hus mit wissenschaftlicher Schärfe und bewußter Gedankenfolge. Doch ist dieses Verdienst nicht nur das seinige, er theilt es mit dem Engländer Johann Wicliffe. Schon in den 19 Sätzen, welche ihm eine päbstliche Untersuchung

zuzogen, die resultatlos blieb, operirt dieser Theologe von einem neuen Kirchenbegriffe aus. Er bekämpft die Verweltlichung und die Weltherrschaft der Kirche darin; er vertheidigt das Recht der Laien gegen die Allgewalt des Pabstes; er sagt im neunten Satze offen heraus, daß der päbstliche Bann keine Wirkung habe. Bald bemerkte er, daß die Kraft der römischen Kirche in ihrer Sakraments-, namentlich in ihrer Wandlungslehre ruht, und er fieng, wenn auch mit Vorsicht, an, diese zu bekämpfen. Allmälig aber nahm er sich die gesammte römische Sakramentslehre zu einem Gegenstand seiner Angriffe. Dabei hatte er eine feste wissenschaftliche Basis. Er machte zuerst entschieden das Schriftprinzip dem römischen Traditionsprinzip gegenüber geltend. Wie die Waldenser fand er in der Schrift keine anderen Aemter als das Presbyterat und Diakonat. Die innere Herzensbuße zog er der Beichte vor dem Priester weit vor; nicht undeutlich gibt er zu verstehen, daß die Hierarchie ein Werk des Antichrists sey. Eigentlich hatte aber seine Anschauung von der Kirche einen noch tieferen Ursprung als die heil. Schrift. Unverkennbar ist er in seinem kirchlichen System von der schärfsten Fassung der Erwählungslehre geleitet, wie sie am geeignetsten war, die päbstliche Amtslehre zu brechen. Hat Gott von Ewigkeit her sich seine Kirche gegründet, ist das Heil der Einen, die Verwerfung der Andern von seinem ewigen und unabänderlichen Rathschlusse abhängig, dann hilft ja die Austheilung der sakramentalen Gnaden in dieser Zeit durch den Pabst und seine Bischöfe gar nichts, dann steht die zeitliche Pabstkirche in geradem Widerspruche mit dem ewigen Gottesrathe, und die Kirche wird damit aus dem Gebiete der Sichtbarkeit mit einem Male in dasjenige des göttlichen verborgenen Heilswillens verlegt (man vergl. insonderheit J. Wiclefi dialogorum IV; Wicliffe selbst nannte dieses nicht lange vor seinem Tode vollendete Werk Trialogus). In die Fußstapfen der eben genannten Männer trat nun Joh. Hus mit seiner Lehre von der Kirche. Er definirte die Kirche in seinem Hauptwerke geradezu als die Gesammtheit der Erwählten (tractatus de ecclesia, I, 1; ecclesia sancta catholica i. e. universalis est omnium praedestinatorum universitas, quae est omnes praedestinati praesentes, praeteriti et futuri). Dabei unterschied er das von der Kirche und in der Kirche seyn (aliud est esse de ecclesia, aliud esse in ecclesia), d. h. die sichtbare Scheinkirche von der unsichtbaren wahren Kirche. Er erklärte Christum als das alleinige Haupt der Gesammtkirche, und deutete unmißverständlich an, daß es neben der unsichtbaren Christuskirche eine sichtbare und greifbare Teufelskirche gebe. Dabei bekannte auch er sich entschieden zum Schriftprinzipe, und beschränkte die Autorität der päbstlichen Dekrete durch die an sie gestellte Forderung der Uebereinstimmung mit der heil. Schrift. Einen Rangunterschied unter der Geistlichkeit läugnete er, und unterscheidet in ihr Diener Christi und Diener des Antichrists. Unter solchen Voraussetzungen konnte er natürlich auch nur eine bedingte Gehorsamspflicht gegen den Pabst und die Geistlichkeit zugeben; wo die Wahrheit ein Ende hatte, da hatte nach seiner Ansicht auch die Gehorsamspflicht ein Ende. Man bemerkt leicht: Hus geht mit voller Energie auf die wahre Idee der Kirche, auf die in Gott verborgene, in Christo erwählte Gemeinde zurück; allein es war in der That auch eine bloße Idee, für die er litt und starb; denn wie jene verborgene Gemeinde der Erwählten in die Wirklichkeit treten und organisirt werden sollte, das hatte er sich nirgends auch nur einigermaßen klar zu machen versucht. Und doch mußte für einmal die wahre Idee der Kirche wieder aufgefunden seyn, um eine neue gesunde Kirchenbildung für die Zukunft möglich zu machen. Von dieser hatte die scheinreformatorische Partei der sogenannten konstitutionellen oder liberalen Gegner des Papalsystems, welche den Pabst den Majoritätsbeschlüssen der Concilien unterwerfen, im Uebrigen aber die Hierarchie unangetastet lassen wollten, auch nicht den geringsten Begriff und sie gaben sich daher auch gar nicht die Mühe, das Wesen der Kirche genauer zu erörtern. Dagegen liegt allen wirklich reformatorischen Bestrebungen die Idee der wahren Kirche bis auf die Reformation in irgend einer Form zu Grunde. Die Opposition gegen die herrschende Kirchengewalt war bereits so weit gediehen, daß Johann von Wesel, nach dem Vorgange

des Johann von Goch, die Unfehlbarkeit der Kirche offen bestritt und eben damit die göttliche Einsetzung der Hierarchie läugnete. Zwar räumte er den Supremat der römischen Kirche, den Rangunterschied zwischen Bischof und Priester noch ein, allein die sakramentale Kraft der priesterlichen Funktionen scheint er nicht mehr zugegeben zu haben. Auch sein Begriff von der Kirche wurzelte in der Lehre von der Erwählung (vergl. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. II, 4, 481 ff.). Wohl am schärfsten hat Johann Wessel die wahre Idee der Kirche erörtert. Den Augustinischen Satz, daß man dem Evangelium glauben müsse um des Ansehens der Kirche willen, wendet er geradezu um, daß man der Kirche glauben müsse um des Evangeliums willen. Auch ein Laie, ein Weib kann den irrenden Pabst belehren. Die Idee des allgemeinen Priesterthums tritt somit bei Wessel entschieden hervor. Nicht durch den Pabst, durch den heil. Geist wird die Einheit der Kirche erhalten. Christum allein bezeichnet er als das Prinzip der kirchlichen Einheit. Auf's Stärkste betont er dagegen die Fehlbarkeit des Pabstes, der Geistlichkeit überhaupt, auf's Entschiedenste überhaupt das persönliche Element des Glaubens und der Liebe gegenüber dem objektiv-amtlichen der Sakramentsverwaltung (vergl. seine Schrift de potestate ecclesiastica, Opera 753 sq. und Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II, 531 f.). Die wahre Idee von der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen, deren Heil auf Gottes Gnade allein ruht, war somit vor der Reformation bereits vielseitig dargelegt worden und hatte um so mehr Eingang gefunden, als die thatsächliche Pabstkirche alle Eigenschaften an sich trug, welche die Kirche als die reine Braut Christi nicht an sich tragen darf und kann. Es bedurfte nur einer kühnen That zur rechten Stunde, um die vielfach erörterte Idee nun auch in's wirkliche Leben einzuführen.

Die Reformation war ihrem Karakter nach wesentlich Kirchenverbesserung; sie wäre gar nicht möglich geworden, wenn nicht die wahre Idee der Kirche in den Gemüthern bereits wieder aufzuleben begonnen hätte. Das Gefühl von der Unrichtigkeit des mittelalterlichen Kirchenbegriffes war im Anfange des 16. Jahrhunderts allgemein verbreitet. Aber von welcher Vorstellung in Betreff der Kirche ging denn die Reformation aus? Wir halten uns natürlich zunächst an das Allgemeine, wovon wir das, was die besonderen reformatorischen Confessionskirchen unterscheidet, trennen. Die Vorstellung von der Kirche als einer göttlich eingesetzten und autorisirten, durch einen privilegirten Stand repräsentirten Macht- und Gnadeninstitution ist von den Reformatoren aufgegeben worden. Dahin drängte sie schon die Anerkennung der Gewissensrechte des gläubigen Subjektes. Pabst- und Episkopalgewalt, soweit sie auf göttlicher Autorität fußten, hörten mithin überhaupt auf, eine Autorität für die Reformatoren zu seyn, und die Reformation ward zum Protestantismus durch die öffentlich abgegebene Erklärung, daß „in Sachen, die Gottes Ehre und der Seelen Heil und Seligkeit angehen, Jeder gewissenshalber Gott vor Allem anzusehen verpflichtet und schuldig sey“ (Protestation und Apellation der evang. Fürsten und Stände zu Speier vom 19. und 22. April 1529). Die Reformation war mithin die Negation des bisherigen Kirchenbegriffes und die Position eines neuen, in welchem nicht mehr das Institut, sondern das Subjekt zuerst gesetzt, und die Kirchengewalt nicht von einem besonderen Stande, sondern der ganzen Gemeinde hergeleitet war. Wie sich der reformatorische Kirchenbegriff sowohl bei den einzelnen Reformatoren, als in den kirchlichen Bekenntnißbüchern ausbildete und festsetzte, haben wir nun zu zeigen.

Obwohl Luther schon längere Zeit vor dem Anschlag der Ablaßsätze von dem römischen Kirchenbegriffe innerlich sich gelöst hatte, so fiel es ihm doch sehr schwer, mit der traditionellen Kirchenanstalt zu brechen. Sein Schreiben vom 13. März 1519 an den Hofprediger Spalatinus bezeichnet die entscheidende Wendung; der Pabst fängt nun an, ihm als der Antichrist oder dessen Apostel zu erscheinen (Luthers Briefe, bei de Wette I, 239). Seine nachmals noch versuchte Unterscheidung zwischen römischem

Stuhle und römischer Kirche fällt bald in nichts zusammen, und mit voller Energie und rücksichtsloser Consequenz hat er seine Lehre von der Kirche in seiner Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" niedergelegt. Hier stellt Luther seinen Kirchenbegriff entschieden auf die Basis des allgemeinen Priesterthums aller Christen. „Alle Christen sind wahrhaft geistlichen Standes und ist unter ihnen kein Unterschied denn des Amts halber." Der Priesterweihe spricht er alle Kraft ab; denn durch die Taufe ist schon jeder Christ zum Priester geweiht. Der ganze Haufen, d. h. Alle in der Gemeinde, haben gleiche Gewalt; predigen, Sakramente verwalten, das Amt der Schlüssel ausüben kann eigentlich jeder Christ vermöge der Taufe; deßhalb ruht eben alle Kirchengewalt in der Gemeinde, und ein geistliches Amt „mag daher Niemand ohne der Gemeinde Willen und Befehl an sich nehmen." Dadurch wurde die bisherige Kluft zwischen dem Priesterstande und dem Laienstande ausgefüllt; der Geistliche hatte wesentlich vor dem Nichtgeistlichen nichts mehr voraus; das Amt, das er verwaltete, war ihm ja von Nichtgeistlichen übertragen. Eine göttliche Ordnung war es vermöge seines Inhaltes, aber an ihm hatten die Nichtgeistlichen in gleichem Maße und Umfange wie die Geistlichen Theil. Fast gleichzeitig definirte Luther in seiner Schrift gegen den Franziskaner Augustinus von Alveld in Leipzig die Kirche als „eine Versammlung aller Christgläubigen auf Erden, die Gemeinschaft aller Derer, die im rechten Glauben, Liebe und Hoffnung leben. Denn der Christenheit Leben, Wesen und Natur ist nicht eine leibliche Versammlung, sondern eine Versammlung der Herzen in einem Glauben." Aeußere Einigkeit, heißt es weiter, mache keine Christen; die Christenheit sey „eine geistliche Gemeinde, die unter die weltlichen Gemeinden nicht mag gezählt werden, so wenig die Geister unter die Leiber, der Glaube unter die zeitlichen Güter."

In diesen Aussprüchen, welche in ähnlicher Form oft wiederkehren, sind die Grundgedanken Luthers von dem Wesen der Kirche enthalten. Er hat sie während seines Lebens niemals zurückgenommen; noch in seinen spätesten Schriften hat er sie beinahe wörtlich wiederholt; jede andere Vorstellung würde er als schriftwidrig und unevangelisch zurückgewiesen haben. Die Vorstellung Luthers von der Kirche hat nun auch ideale Wahrheit; aber die Schwierigkeit beginnt da, wo es sich um ihre Verwirklichung im Leben handelt. Gegen den falschen römisch-mittelalterlichen Kirchenbegriff gewendet thut sie ihre vollen Dienste, allein war sie zum Aufbau einer eigenen Kirchenform geschickt? Zunächst ist nur das in ihr ausgedrückt, daß die Angehörigkeit zur wahren Gemeinde Gottes nicht durch äußere Merkmale, sondern allein durch den Glauben hervorgebracht werde, daß mithin die Angehörigkeit an den Pabst und den Episkopat für ächte Kirchlichkeit noch gar nichts beweise. Allein Luther konnte der Frage nicht ausweichen, ob denn seine Gemeinde auch wirklich und augenfällig vorhanden sey und wo? Eine durchaus verborgene, nur Gott bekannte Kirche hätte ja ihre Wirklichkeit auf keine Weise darzuthun vermocht. Hier galt es dagegen zu zeigen, wie die Kirche der Getauften nicht etwas grundverschiedenes von der Kirche der Gläubigen ist, wie das innerlich Vorhandene — sey es auch bloß unvollkommen — ebenfalls zur äußeren Erscheinung gelangt, wie das innerlich Freie sich ebenfalls in festen sichtbaren Ordnungen mannigfaltig bethätigt. Luther hatte der römischen Geistlichkeitskirche die Gemeindekirche gegenübergestellt; von dem Begriffe der Gemeinde aus galt es, das Wesen der Kirche darzustellen, ihre Idee zu verwirklichen. Er hat nun auch den Versuch der Gemeindeorganisation gemacht. Nach der von ihm als „christliche Ordnung" warm empfohlenen Leisniger Kastenordnung (Richter, die evang. Kirchenordnungen I, 10; de Wette, Luth. Briefe II, 381) bildet die Gemeinde (wie es scheint in der Gesammtheit ihrer Bürger) eine Gemeindeversammlung, durch welche die Prediger ein- und abgesetzt, der gemeine Kirchenkasten, d. h. das gesammte Kirchenvermögen, verwaltet, Zucht und Sitte gehandhabt, für Arme, Kranke, Wittwen und Waisen Sorge getragen werden sollte. Aus ihrer Mitte sollte die Gemeinde ihre Vorsteherschaft, und zwar theils

aus dem Rathe, theils aus der Stadtbürgerschaft, theils aus dem Bauernstande erwählen. Sofern das Kirchenvermögen nicht ausreichte, sollte durch Jahresbeiträge (1 Silbergroschen für den Kopf) Aushülfe geschafft werden. So erfreut war Luther damals über diese Einrichtung, daß er im August 1523 an die Gemeinde zu Leisnig schrieb (a. a. O. II, 382 f.): er erblicke in ihrer neuen Gemeindeordnung einen Beweis, daß der Reichthum der Erkenntniß Christi bei ihr kräftig und thätig sey; die Ordnung sey dem Exempel der Apostel nach fürgenommen; er hoffe, Gott werde seinen gnädigen Segen dazu geben, daß sie ein gemein Exempel werde, dem auch viel andere Gemeinen nachfolgeten, „damit wir auch von euch rühmen möchten, wie St. Paulus von den Korinthern rühmet, daß ihr Fleiß habe Viele gereizt.“ Doch fürchtet er auch Anfechtung des begonnenen guten Werkes; denn der leidige Satan werde nicht ruhen, noch feiern. Daß die Gemeinden berechtigt seyen, „alle Lehrer zu urtheilen, zu berufen, ein- und abzusetzen,“ hatte Luther in einer gleichzeitig veröffentlichten Schrift, sowie in einer Zuschrift an die Gemeinde zu Prag, „aus der Schrift“ bewiesen. Wäre, wie Luther es gewünscht hatte, diese Gemeindeordnung durchgedrungen, so würde sich die Kirche von unten, d. h. von der Basis des christlichen Volkes aus, organisch nach oben entwickelt haben. An eine Abhängigkeit der Kirche von dem Staate dachte er damals noch nicht; doch betrachtete er die obrigkeitlichen Personen als Vertreter eines besonderen christlichen Standes neben den übrigen Ständen, weßhalb denn auch nach den Bestimmungen der ersten Kirchenordnungen zu der Gemeindevorsteherschaft eine bestimmte Anzahl von Rathspersonen gehören sollte.

Die unter den schönsten Hoffnungen begonnene Entwicklung der lutherischen Gemeindekirchenverfassung wurde rasch unterbrochen, und die lutherische Kirche dadurch von vorn herein in ihrem Auf-, nicht nur in ihrem Ausbau gehindert. Die Verhinderungsgründe waren nicht kirchlicher, sondern politischer Natur. Schon die wiedertäuferische Bewegung, welche sich mit politisch und socialistisch revolutionären Elementen verbunden hatte, ließ eine weitere Entwicklung des gemeindlichen Faktors als bedenklich erscheinen. Die Schrecknisse des Bauernkrieges verliehen jenem Faktor geradezu den Schein der Staatsgefährlichkeit. Luther änderte seinen Kirchenbegriff nicht, aber er wagte es nicht mehr, ihn in Fleisch und Blut zu verwandeln. Sehr beachtenswerth sind in dieser Beziehung seine Aeußerungen in seiner „deutschen Messe“ (1526). Die christliche Gemeinde ist ihm jetzt „keine geordnete und gewisse Versammlung“ mehr, „darin man könnte nach dem Evangelio die Christen regieren“, sondern sie ist bloß eine öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christenthum. So sollte es freilich nicht seyn; er empfindet tief die Discrepanz zwischen seinem Kirchenideale und der nackten Wirklichkeit und er möchte die gähnende Kluft gern überbrücken. „Diejenigen, so mit Ernst Christen wollen seyn und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen, die müßten — das gefiele ihm jetzt noch am besten — mit Namen sich einzeichnen und etwa in einem Hause alleine sich versammeln zum Gebet, zu lesen, zu taufen und das Sakrament zu empfangen und andere christliche Werke zu üben.“ In dieser Ordnung könnte man sodann Die, so sich nicht christlich hielten, kennen, strafen, bessern, ausstoßen oder in den Bann thun nach der Regel Christi (Matth. 18.). Hier könnte man Armenpflege, Gottesdienst, Katechismus — Alles nach dieser Regel einrichten, wenn man nur die Leute und Personen hätte. Also an den Umständen scheitert die Durchführung des Kirchenideals Luthers. „Wir Deutschen,“ sagt er, „sind ein wild, roh, tobend Volk, mit dem nicht leichtlich ist etwas anzufangen, es treibe denn die höchste Noth.“ Noch im Jahre 1525 hatte sich die Kirchenordnung für das Herzogthum Preußen auf die Basis der Gemeindeorganisation gestellt; sie hatte die Gemeindezucht eingeführt und der Gemeinde bei der Pfarrberufung eine wesentliche Mitwirkung zugeeignet. Allein die sogenannte Homberger Reformation, welche mit der praktischen Durchführung des lutherischen Kirchenbegriffs Ernst machen und auf dem Grunde des Gemeindeorganismus die Verfassung der Kirche ausbauen wollte in Pres-

byterien und Synoden, traf bei Luther selbst auf entschiedenen Widerstand und er trat dem Vollzuge seiner eigenen Gedanken entgegen, wenn er an den Landgrafen von Hessen schrieb: er möge nicht gestatten, noch zur Zeit diese Ordnung auszulassen durch den Druck (s. das Schreiben abgedruckt bei Zimmermann, die reform. Schriften Luthers, IV, Anhang). Es darf nicht verschwiegen werden, daß Luther nicht zwar an der Wahrheit und Schriftgemäßheit seiner Lehre von der Kirche, wohl aber an der Zweckmäßigkeit und Möglichkeit ihrer Durchführung irre geworden ist. Daher ist es gekommen, daß in der Folge die protestantische Theorie von der Kirche so unklar und unfolgerichtig wurde, und daß bis auf den heutigen Tag der Protestantismus an seinen Kirchentheorien seine Achillesferse hat, gegen welche seine Feinde ihre gefährlichsten Hiebe führen.

Der Umschwung, der mit der Gestaltung der Kirche in Abweichung von Luthers ursprünglichem Kirchenbegriffe sich ergab, ist folgender. Es ließ sich nicht läugnen, daß die empirische Gemeinde, in welche Luther alle Kirchengewalt verlegt hatte, mit der idealen nicht gleichbedeutend war, und daß in jener neben den gläubigen auch ungläubige und gottlose Mitglieder sich befanden. Und abgesehen vom Unglauben und der Gottlosigkeit herrschte unter der Mehrzahl der Gemeindeglieder eine große Unwissenheit auch nur in Beziehung auf die Grundwahrheiten des Evangeliums. Wie konnte nun Luther behaupten, daß in dieser Mischung von Gläubigen und Ungläubigen die Gemeinde des Herrn sich darstelle? Wie konnte er darthun, daß überhaupt nur Gläubige sich unter der Menge der Getauften befinden? Daß in der römischen Geistlichkeit viele Ungläubige und Gottlose vorhanden seyen: das war freilich eine Erfahrungsthatsache; aber nun galt es ja, die wahre Kirche jener falschen und für eine antichristische erklärten aufzuzeigen und vorzuhalten. Schon in seiner Erörterung über den 13. Leipziger Satz von der Pabstgewalt hatte Luther das für die Entwicklung seiner Lehre von der Kirche folgenreiche Wort geschrieben: „Wo das Wort Gottes gepredigt und geglaubt wird, da ist der wahre Glaube, wo aber der wahre Glaube ist, da ist die wahre Kirche“ (bei Walch XVIII, 982). Noch bestimmter sagt er in seiner Streitschrift gegen Alveld: „Wo Taufe und Evangelium ist, da soll Niemand zweifeln, es seyen Heilige da und sollten's eitel Kinder in der Wiege seyn“ (a. a. O. XVIII, 1222). Das also, was an der Kirche erscheint, woran ihr inneres Vorhandenseyn auch äußerlich erkannt werden kann, ist das Wort Gottes und die heil. Sakramente. „Wo du diese siehest im Schwange gehen,“ sagt er an einer andern Stelle, „sey es gleich wo oder bei wem es wolle, so zweifle nicht, es sey eine Kirche da“ (a. a. O. XVIII, 1795). Noch fügt er hinzu: „fürwahr das Evangelium ist das einige, gewisseste und edelste Zeichen der Kirche, viel gewisser denn die Taufe oder das Brod, dieweil sie allein durch das Evangelium angefangen, gemacht, ernähret, geboren, erzogen, geweidet, bekleidet, gezieret, gestärket, bewappnet und erhalten wird. Kürzlich: das ganze Leben und Weben der Kirche stehet in dem Wort Gottes (Matth. 4, 4.).“ Der römischen Kirche sprach Luther das Prädikat, daß sie Kirche sey, eben deßhalb entschieden ab, weil sie die reine Lehre des Evangeliums und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente, also die ächten äußeren Merkmale des Kircheseyns, nicht mehr hatte; „wo du,“ bemerkt er a. a. Ort, „siehst, daß kein Evangelium ist, wie wir denn in der Papisten und Thomisten Rotten sehen, zweifle nicht daran, daß daselbst keine Kirche sey, ob sie schon auch taufen und zu Gottes Tisch gehen.“ Wenn daher Köstlin (Luthers Lehre von der Kirche, 110) der Meinung ist: Luthern sey die römische Kirche zwar nicht die Kirche schlechthin und ihre Hierarchie dürfe nicht in irgend einem Sinne als Kirche bezeichnet werden, aber er habe auch nicht sagen wollen, daß innerhalb ihrer Kreise keine Kirche mehr sey, während er dagegen den Wiedertäufern u. s. w. wegen ihrer Herabsetzung des Wortes gar keinen Antheil an der Kirche mehr eingeräumt habe: so ist diese Darstellung irrthümlich. Luther hat die römische Kirche geradezu für eine antichristische, wie er a. a. O. sagt, „für nichts Anderes denn ein Babylon voller Gräuel

und Ungeheuer, voller Uhu (Ef. 13, 29.) sammt anderen gräulichen Thieren" gehalten; die Wiedertäufer, Schwarmgeister u. s. w. hielt er für Sekten, aber nicht für Teufelskirchen.

Dadurch aber, daß Luther Wort und Sakrament allmälig immer ausschließlicher für das alleinige äußere Erscheinungsmoment der Kirche hielt, trat seine ursprüngliche Anschauung immer mehr zurück. War ihm ursprünglich das Wesen der Kirche in der Gemeinde der Gläubigen erschienen, so erschien es ihm später nur noch in der Predigt des Wortes und in der Verwaltung der Sakramente, in dem was nicht der Gemeinde, sondern dem geistlichen Amte zu thun oblag. Die Gemeinde trat in der Kirche fast ganz in den Hintergrund, das geistliche Amt eben so sehr in den Vordergrund. Allerdings hat Luther niemals (darin hat Höfling in seiner trefflichen Schrift: "Grundsätze evangel.-lutherischer Kirchenverfassung" Recht) eingeräumt, daß es einen privilegirten, göttlich gestifteten, geistlichen Stand in der Kirche geben und daß derselbe gar die Kirche repräsentiren solle. Er hat die göttliche Stiftung der Amtsaufgabe von der menschlichen Uebertragung derselben auf gewisse Amtspersonen immer bestimmt unterschieden. Er hat nie aufgehört zu erklären, daß die Amtsgewalt der ganzen Kirche gehöre, wie er schon in seiner Schrift "an den christlichen Adel der deutschen Nation" gesagt hatte: "wenn wir all gleich Priester sind, muß sich Niemand selbst hervorthun, noch sich unterwinden ohne unsere Bewilligung und Erwählung das zu thun, deß wir Alle gleiche Gewalt haben" (bei Walch a. a. O. X, 302). Bis an's Ende seines Lebens ist ihm alle Hierarchie ein Gräuel; er will auch nichts mehr von der Bezeichnung "Priester" wissen; denn "daß die, so dem Volke im Sakramente und Worte vorstehen, Priester genennet worden, ist entweder nach heidnischer Weise geschehen, oder überblieben von des jüdischen Volks Gesetze, darnach es zu großem Schaden der Kirche aufgekommen" (a. a. O. X, 1836 f., 1861 f.). Allein, da die geistlichen Amtsfunktionen die äußere Erscheinung der Kirche vermittelten, da es außer Wort und Sakrament kein Merkmal gab, woran das Vorhandenseyn der Kirche erkannt werden konnte, so waren die Geistlichen dadurch zu Trägern und Offenbarern des Wesens der Kirche geworden; wo sie das reine Wort predigten, das stiftungsgemäße Sakrament verwalteten, da war auch die rechte Gemeinde; sie waren die Mittelpunkte, die Angelpunkte der wahren Kirche. Mit dieser Anschauung hängt die lutherische Lehre von der Schlüsselgewalt genau zusammen. Zu dieser zählte Luther im Allgemeinen die gesammte geistliche Amtsgewalt, insbesondere jedoch das Recht der Absolution, nicht als richterliche, sondern als declaratorische Sündenerlassung. Allerdings galt ihm auch die Absolutionsbefugniß zunächst als eine Gemeindebefugniß; allein die Gemeinde konnte sie, weil ihre Organisation unterblieb, nicht ausüben, und auch die Vollziehung des Kirchenbannes, die doch nach den unmißverstehbaren Worten Christi, nur der Gemeinde angehört, wurde bald — auf Luthers Rath hin — der Geistlichkeit überlassen (s. meine Schrift: das Wesen des Protestantismus, III, 212 f.). Aus dem Satze Luthers, daß wo reine Predigt des Wortes und rechte Verwaltung des Sakraments, da auch die wahre Kirche sey, ergab — wiewohl unfolgerichtig — sich bald der weitere, daß wo keine reine Predigt und keine rechte Sakramentsverwaltung, da auch keine wahre Kirche seyn könne, und an reine correkte Lehrfassung und unverfälschten Sakramentsdienst wurde deßhalb die Vorstellung wahrer Kirchlichkeit geknüpft. Die Inhaber und Vertreter der reinen Lehre und Sakramentsverwaltung mußten nun um so höhere Bedeutung erlangen, als der Meinungsstreit sich innerhalb des Protestantismus selbst entzündet hatte, und nach Luthers Dafürhalten das stiftungsgemäße Sakrament durch die reformirte Sakramentslehre geschändet war. Luther war deßhalb auch nahe daran, in der reformirten Kirche eine Teufelskirche zu erblicken (s. mein Unionsberuf, 236 f.). Indem aber Luther auf der einen Seite die Geistlichkeit als beauftragte Verwalterin der Heils- und Gnadenmittel, ohne welche es für ihn keinen Seligkeitserwerb und keine erscheinende Kirche gab, zum Mittel- und Angelpunkte der

Kirche — jedoch nicht mit bewußter Absicht und immer in der Meinung, ihre Gewalt sey in der ganzen Gemeinde gelegen — erhob, hielt er sie auf der anderen dadurch wieder nieder, daß er die eigentliche Kirchenregierung, wie sie in der römischen Kirche den Bischöfen zustand, nicht zu den aus göttlicher Autorität stammenden geistlichen Amtsbefugnissen rechnete. Bekanntlich hätte Melanchthon, von dem Wiedervereinigungsbestreben mit der römischen Kirche geleitet, sogar keinen Anstand genommen, das Pabstthum anzuerkennen, wenn es (was freilich unmöglich war) seine Machtvollkommenheit nur auf menschliche Berechtigung zurückgeführt hätte; unter derselben Bedingung war er geneigt, den Episkopat gelten zu lassen, namentlich ihm die Befugniß zur Ordination und Konfirmation ausschließlich zu übertragen, während dagegen Luther, obwohl er hin und wieder „um der Liebe und Einigkeit willen" solche Zugeständnisse nicht geradezu ablehnte, im Allgemeinen der Episkopalverfassung, seiner kirchlichen Grundansicht nach, kein Vertrauen schenken konnte, und davon die Wiederaufrichtung einer neuen Hierarchie und große Gefahren für den Protestantismus besorgte.

Daß die Geistlichkeit zur Leitung der innern Kirchensachen am geeignetsten sey, nachdem die Gemeindeorganisation nicht zur Ausführung gekommen, das konnte kaum in Frage gestellt werden. Allein die Leitung der äußeren Kirchensachen — wer sollte die übernehmen, nachdem einmal die Wiederherstellung des Episkopates sich als unthunlich, ja mit den Prinzipien des Protestantismus unvereinbar gezeigt hatte? Es führt uns das auf das Verhältniß, in welches die Kirche nach Luther zum Staate zu treten hatte. Ursprünglich kehrte Luther zu der altchristlichen Vorstellung zurück, wornach zwischen Kirche und Staat ein Verhältniß überhaupt nicht besteht. „Die geistliche Gewalt," sagt er in einer seiner frühesten Schriften, „soll mit Gottes Wort, mit den Sünden, mit dem Teufel zu schaffen haben, die Seelen zu Gott bringen, das zeitliche Gut lassen die Weltlichen richten." An sich hat also das geistliche zum weltlichen Amte keine Beziehung. Allein, sofern die weltlichen Amtspersonen Christen sind, haben sie auch eine christliche Aufgabe, und, sagt Luther schon in seiner Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation": „müssen wir sie lassen Priester und Bischöfe seyn und ihr Amt zählen als da gehöre zur und nützlich sey der christlichen Gemeinde" (bei Walch a. a. O., X, 304). „Weltliche Herrschaft," bemerkt Luther in derselben Schrift, „ist ein Mitglied worden des christlichen Körpers." Die Frage lag hier nahe: soll die weltliche Obrigkeit die ihr zustehende Gewalt nicht zur Herstellung der reinen Lehre, im Dienste der als wahr erkannten Kirche brauchen, als bevorzugtes „Mitglied des christlichen Körpers?" Luther rieth erst ab und mahnte, man solle sein Vertrauen nicht auf Fürsten setzen (Briefe, bei de Wette, I, 462, 520). In einer seiner merkwürdigsten Schriften: „von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sey" (1523), die er in Folge des mehrfach erfolgten Verbots seiner Schriften erlassen hatte, trennt er scharf zwischen Kirche und Staat. Die Obrigkeit ist ein Regiment, das sich eigentlich auf Diejenigen erstreckt, welche „außerhalb des christlichen Standes und göttlichen Reiches" sich befinden. Mit Fleiß müsse man beide Regimente scheiden, das eine, welches fromm mache, das andere, welches äußerlich Frieden schaffe und bösen Werken wehre. Alles, was den Glauben und das Gewissen der Menschen betreffe, gehe die Obrigkeit nichts an; einen „Unsinn" nennt er es, heimliche, geistliche, verborgene Dinge wie den Glauben zu richten und zu meistern. Insbesondere spricht er dem Staate alle Befugniß ab, gegen Ketzerei mit polizeilichen Strafmitteln einzuschreiten; denn „Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen und mit keinem Feuer verbrennen und mit keinem Wasser ertränken" (a. a. O, X, 437 ff.). Für einmal räumte er dem Staat nicht mehr als das ordnungsmäßige Aufsichtsrecht zur Beseitigung von äußeren Unruhen in kirchlichen Angelegenheiten ein. Mit dem Bauernkriege scheint ein allmäliger Umschwung in seinen Anschauungen hervorgetreten zu seyn. Er betrachtet den falschen Cultus unter dem Gesichtspunkte des „Götzendienstes" — in einem Schreiben an Spalatinus — und willigt ein, daß die Fürsten diesem zu Gottes Ehre ein

Ende machen. Dabei handle es sich ja nicht um das Innere, den Glauben, sondern um das Aeußere, den gegebenen Anstoß (bei de Wette, III, 50). Von diesem Gesichtspunkte aus wurde der römisch-katholische Gottesdienst im Kurfürstenthum Sachsen gewaltsam unterdrückt; würde das nicht geschehen, meint Luther (a. a. O. III, 89): so würden die Gräuel alle auf E. K. Gn. Gewissen kommen, als die zu solchem Gräuel Geld, Gut, Schutz und alle Werk der Verwilligung erzeiget. Es war die Gewalt der Umstände selbst, welche den Staat in eine nähere Verbindung mit der Kirche lutherischerseits drängte. Durch den Reichsabschied von Speier (vom 27. August 1526) wurde die Reformation unter den Schutz der Fürsten und Stände gestellt; sie übernahmen die Verantwortlichkeit vor dem Kaiser dafür. Am 22. Nov. 1526 schreibt Luther bereits an den Kurfürsten Johannes, es sey sonderlich der Obrigkeit geboten, die Jugend zu Gottesfurcht und Zucht zu halten, und da im Kurfürstenthum geistlicher Zwang und Ordnung ein Ende habe, und die Klöster und Stifte nun ihm als dem obersten Haupte in die Hände fallen, so möge er nun auch solche Dinge ordnen; „denn sich's sonst Niemand annimmt, noch annehmen kann, noch soll" (de Wette III, 135 f.). In demselben Jahre stellt die Kirchenordnung der Stadt Hall schon entschieden den Grundsatz auf, daß die Obrigkeit als „christenliches Glied und Mitgenosse der Kindschaft Gottes yr sel seligkeit und ampts halben" den Unterthanen „yren mitbruderen" (in Christo) Anleitung und Förderung alles dessen schuldig sey, was Christus „in einer christenlichen Versammlung öffentlich zu thun befohlen habe" (bei Richter a. a. O. I, 40 f.). Die lutherischen Reformatoren haben diesen Gesichtspunkt in der „kursächsischen Instruktion für Kirchenvisitatoren" völlig zu ihrem eigenen gemacht. Hier wird der Verzicht auf die Wiederherstellung des Episkopates ausgesprochen. Dafür wurde der Landesherr, „unser gewisse weltliche Oberkeit, von Gott verordnet", angegangen, „aus christlicher Liebe und um Gottes willen" zu thun, wozu er eigentlich als Landesherr nicht verpflichtet war, und sich der Kirchenregierung anzunehmen. Vom Jahre 1527 an ist das Kirchenregiment in die Hand des Landesherrn lutherischerseits gelegt. Die Prinzipien des Protestantismus haben eine solche Uebertragung nicht gefordert. Die Reformatoren selbst haben das landesherrliche Kirchenregiment für einen Nothstand erklärt. Derselbe war eine nothwendige Folge der nichtentwickelten Gemeindeorganisation, des unterlassenen Aufbaues der kirchlichen Verfassung. Zugleich bot die Uebernahme der Kirchenleitung durch den Landesherrn den Vortheil dar, daß den neuen Institutionen ein kräftiger Schutz gewährt war, dessen sie nach dem Umsturze der Episkopalverfassung bedurften. Immer aber steht fest, daß nach lutherischer Anschauung die landesherrliche Kirchengewalt nicht aus dessen politischer Souveränität fließt, daß der Landesherr nicht als solcher, sondern nur vermöge eines freien und vertrauensvollen Aktes der Uebertragung die Kirchenleitung überkommen hat, daß er sie nur besitzen kann als evangelischer Christ, nicht aber, wenn er einem nichtevangelischen Religionsbekenntnisse angehört, und daß er von seiner Seite eben so berechtigt ist, dies Verhältniß wieder zu lösen, als es der Kirche unter Umständen zustehen muß, das Kirchenregiment auf eine ihr geeigneter scheinende Weise ausüben zu lassen. Daher sollte auch die Form der Ausübung des Kirchenregimentes eine von der politischen Staatsleitung verschiedene seyn und nach „der Liebe Art" geschehen; es sollte in allen kirchlichen Angelegenheiten „Zwang" so viel als möglich vermieden werden, „auf daß wir nicht neue bepstliche Decretales aufwerfen", wie es in der „Instruktion" heißt.

Somit hatte denn jetzt die von Luther gegründete Kirche ihr bestimmtes äußeres Gepräge erhalten. Zwei Faktoren hatten über die Gemeinde, welche ursprünglich von Luther als die Quelle aller Kirchengewalt betrachtet war, ein fast ausschließliches Uebergewicht erhalten: die Geistlichkeit, als Inhaberin der Schlüsselgewalt und dadurch amtliche Vermittlerin des Heils, und die Landesobrigkeit als Trägerin des Kirchenregiments und dadurch Schirmherrin und Bevormunderin in äußeren Kirchensachen.

Die Superintendenten, welche die Aufsicht über die ihrem Sprengel angehörigen Prediger und Gemeinden hatten, sind für ihre Amtsführung dem Kurfürsten verantwortlich. Von einer Besetzung der Predigerstellen durch die Gemeinden ist nicht mehr die Rede; ebensowenig mehr von Gemeindezucht. Die Kirchenverfassung kann sich überhaupt — bei einer so unmittelbaren Einwirkung des Staates — neben der politischen nicht mehr selbständig entwickeln; auch in den freien Städten zieht der Rath das Kirchenregiment an sich. Noch mehr. Auch die Lehrgestaltung wird in höchster Instanz eine Angelegenheit des Staates, welcher darauf zu achten hat, theils, daß nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich unter den Unterthanen erhebe, theils, daß „eintrechtige Leer und glaube" erhalten werde, wobei schon die „Instruktion" etwas bedenklich das Beispiel des Constantinus citirt, „der nicht habe leiden wollen noch sollen die Zwietracht, so Arrius hatte unter den Christen im Kaiserthumb angericht."

Man hat von entgegengesetzten Heerlagern aus die lutherischen Reformatoren bitter getadelt, daß sie nichts Besseres zu Stande gebracht hätten, als eine neue Geistlichkeits- und Staatskirche. Wir müssen aber den lutherischen Kirchenbegriff von der lutherischen Kirchenverfassung wohl unterscheiden. Der Grundgedanke des lutherischen Kirchenbegriffes ist, daß das Wesen der Kirche etwas Innerliches, daß es Glaube, Gemeinschaft des Glaubens mit dem Herrn sey, und daß nur dieses Innerliche die Seligkeit wirke. Ebendeßhalb ist das Aeußerliche an der Kirche, ihre Erscheinung und Verfassung, für das Heil der Seele unerheblich, und ihr Wesen manifestirt sich nicht darin. Deßhalb hat auch die Augustana sich damit begnügt, die Kirche als Congregatio Sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta zu definiren, wobei ausdrücklich erklärt wird: nec necesse est, ubique esse similes *traditiones* humanas, seu *ritus*, aut *ceremonias* ab hominibus institutas (art 7.). Von der Congregatio Sanctorum et vere credentium unterscheidet (art. 8) diese Bekenntnißschrift in hac vita *admixti* multi hypocritae et mali, die eigentliche Kirche (ecclesia *proprie* dicta) von der uneigentlichen. Ein scheinbarer Dualismus ist freilich dadurch in den Kirchenbegriff hineingetragen. Eigentlich gehören nur Gläubige, uneigentlich auch Gottlose zur Kirche. Die Apologie (IV, 1 f.) sucht daher auch die Bestimmungen der Augustana zu rechtfertigen. *Principaliter*, sagt sie, sey die Kirche societas fidei et Spiritus Sancti, sie sey vorhanden in cordibus, aber sie habe an sich notas externas, nämlich die reine Lehre des Evangeliums und die rechte Sakramentsverwaltung. „Haec ecclesia sola dicitur corpus Christi, quod Christus Spiritu Suo renovat, sanctificat et gubernat." Nicht etwa die vollkommenen, reinen, sondern alle diejenigen, in welchen der Geist Christi sich wirksam erweist, sind nach der Apologie wahre lebendige Glieder der Kirche (illi, *in quibus nihil agit Christus*, non sunt membra Christi). Hiernach ist also die Kirche eine wirkliche Gemeinschaft von Personen (congregatio, societas); der Begriff der Zusammengehörigkeit und organischen Verbundenheit ist von ihr unzertrennlich; sie sollte daher auch in der Form der Gemeindeorganisation zur Erscheinung kommen; nicht eine bestimmte Form wäre für den Gemeindeorganismus ein Erforderniß, wie dies nach dem römischen Kirchenbegriffe der Fall ist, aber doch irgend eine Form, irgend ein auch nach außen hervortretendes Gemeindeleben. Nach dieser Seite hin ist der lutherische Kirchenbegriff allerdings unentwickelt geblieben. Die congregatio, die societas wurde außer Acht gelassen; man hielt sich nur an die notae externae, die reine Lehre nnd rechte Sakramentsverwaltung, als ob diese — nach lutherischer Meinung — die Kirche wären, da sie doch nur Merkmale an der Kirche sind. Nach ursprünglich lutherischer Anschauungsweise wäre vielmehr die Kirche so vorstellig zu machen: Wo eine Gemeinde oder ein Collektivum von Gemeinden (als Landeskirche) sich findet, in welcher das Evangelium gepredigt und die Sakramente stiftungsgemäß verwaltet werden, da sind solche Gemeinden wirkliche Erscheinungen und ihre Mitglieder wirkliche Angehörige der Kirche, d. h. des Leibes Christi selbst. Nicht nur nach innen, sondern auch nach außen ist

also hier die Kirche vorhanden. Daß nicht alle Mitglieder solche sind, in welchen der Geist Christi vermöge des Glaubens schon wirksam geworden ist, hindert nicht die Gemeinden als Collektivum betrachtet für wirkliche Erscheinungsformen der Kirche zu halten, obwohl jener Umstand als ein Uebelstand zu betrachten ist, und als ein Nothstand der Abhülfe bedarf. Aber die Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes, die Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen, wird dadurch nicht aufgehoben, nur für einmal noch in ihrer vollen Bethätigung gehemmt und in ihrer irdischen Knechtsgestalt zurückgehalten. An die Art der äußeren Erscheinung kann also das Wesen der Kirche nicht gebunden seyn; der römische Kirchenbegriff ist ein falscher; auch läßt sich nicht genau unterscheiden, wer ein lebendiges und wer ein todtes Mitglied der Kirche ist, obwohl der heilige Geist sich in bestimmten Wirkungen äußert. Denn auch die äußere Theilnahme an der reinen Lehre und der rechten Sakramentsverwaltung ist kein Beweismittel dafür, daß ein Einzelner den Glauben und den heil. Geist habe, mithin ein ächtes Glied der Kirche sey. Jedenfalls erkennt man die kirchliche Mitgliedschaft nicht an der Gleichförmigkeit der Institutionen, sondern weit eher an den Früchten des Glaubens, einem gottseligen Wandel. Die Aemter, Ordnungen, Gebräuche sind daher nicht das kirchenbildende Moment, sondern umgekehrt aus der Kirche, der Gemeinschaft im Glauben und heil. Geiste, gehen Aemter, Ordnungen u. s. w. hervor. Aber diese Ordnungen sind niemals an einen besonderen Stand gebunden, sondern der Geist weht wo er will; und, wenn auch die Geistlichkeit durch menschliche Uebertragung die Predigt des Wortes und die Verwaltung des Sakraments ordnungsgemäß zu besorgen hat, so ist doch keineswegs das Verfügungsrecht über Lehrbekenntniß und Sakramentsverwaltung ein Monopol der Geistlichkeit, sondern dieselbe funktionirt immer nur im Namen und aus Auftrag der Gemeinde und ist dieser Rechenschaft in Beziehung auf ihr Amtsverfahren schuldig. Die Gemeinden sind nicht zum blinden Gehorsam gegen ihre Geistlichen verpflichtet, sondern dürfen sich selbst ein Urtheil darüber bilden, ob dieselben die Schlüsselgewalt nach den Grundsätzen des Evangeliums verwalten. (C. A. II, 7, 23.: Verum cum aliquid *contra* Evangelium docent aut statuunt, tunc habent Ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet.) Nur von diesem Standpunkte aus läßt sich die Erhebung der Protestanten gegen die römische Kirchengewalt rechtfertigen; nur dieser verbürgt den protestantischen Gemeinden ihre evangelische Freiheit.

Dadurch aber, daß der gemeindliche Faktor, der Grundfaktor der lutherischen Kirche, in ihr nicht zur Entwicklung gelangte, dagegen die beiden anderen, Geistlichkeit und Obrigkeit, sich beinahe ausschließlich in ihr geltend machten — mußte diese Kirche zum Theil verkümmern. Was half es dagegen zu protestiren, daß der Geistlichkeit die Amtsbefugniß in Gemäßheit göttlicher Autorität zukomme, wenn die Mitwirkung und Einwirkung der Gemeinden im Verhältnisse zu ihr ganz aufhörte? Was half es, das landesherrliche Kirchenregiment als einen Nothstand zu bezeichnen, wenn dieser Nothstand sich allmälig in einen Rechtsstand verwandelte? „Es ist ein Gemeinsames der lutherischen Kirchenverfassungen, sagt ein hervorragender Kirchenrechtslehrer treffend, daß sie die Gemeinden nicht als ein Subjekt von Rechten, sondern als ein Objekt von Pflichten betrachten“ (Richter, Gesch. der ev. Kirchenverf. in Deutschland, S. 136). Der Geistlichkeit blieb wegen der ihr niemals streitig gemachten Schlüsselgewalt ein fast ausschließlicher Einfluß auf das innere Leben der Kirche, außerdem war sie als Wächterin der reinen Lehrart für die Aufrechthaltung des kirchlichen Bekenntnißstandes von größter Bedeutung. Dagegen duldete weder der Geist des Protestantismus, noch die Politik der Staatsgewalt, daß ihr das eigentliche Kirchenregiment überlassen wurde, was auch zu einer bloßen, kleinlichen und widerwärtigen, Repristination der Hierarchie geführt hätte. Das landesherrliche Kirchenregiment fixirte sich seit 1539 in der sogenannten Consistorialverfassung (s. d. Art.). Es bildete sich die Lehre von den drei Ständen aus; die Kirche wäre hiernach zusammengesetzt aus dem status ecclesiasticus, politicus und oeconomicus. Der Lehrstand hat die Predigt des Wortes, die Sakramente und das

Amt der Schlüssel zu verwalten. Der Landesherr als Hüter der beiden Tafeln (als custos utriusque tabulae stellt ihn schon Melanchthon dar) hat die reine Lehre und den rechten Gottesdienst zu erhalten und ein gottseliges und ehrbares Leben unter den Unterthanen durch Bestellung der Kirchen und Schulen, überhaupt durch Handhabung des Kirchenregimentes zu begründen und zu bewahren. Ein absolutes Recht der Kirchenleitung wird dem Landesherrn nicht vindicirt; er ist an den Beirath der Geistlichkeit und die Zustimmung des christlichen Volkes gebunden, welchem aber alle und jede Organisation fehlt. Die Berechtigung der Landesherren zum Kirchenregimente, als *jus episcopale* bezeichnet, wurde mithin jetzt nicht mehr aus einem Nothstande, sondern aus dem Wesen der landesherrlichen Souveränität hergeleitet. Kraft dieses Souveränitätsrechtes übernahm der Landesherr auch die Vertretung des nicht repräsentationsfähigen status oeconomicus. Am weitesten ging nach dieser Richtung Thomasius, welcher die oberbischöfliche Gewalt des Landesherrn aus dem Naturrechte herleitete (s. die Schrift Brenneisens über das Recht des Fürsten in Mitteldingen). Dieses sogenannte Territorialsystem war eigentlich nur die äußerste Uebertreibung lutherischer Kirchen-Innerlichkeit, bei welcher die Kirche als Erscheinung wie ein ganz gleichgültiges Naturding ohne selbständiges Leben betrachtet wurde. So führt der überspannte kirchliche Idealismus in den Materialismus zurück. Da erbarmte sich das Herz Speners der vergessenen und vergrabenen Gemeinde, des dritten Standes, den man so glücklich unter den Flügeln der oberbischöflichen Repräsentation untergebracht hatte. Spener ging auf die ursprünglich reformatorische Grundanschauung von der Gemeinde, als der naturgemäßen primitiven Repräsentation der Kirche, zurück; der gegenwärtige Zustand, wobei der status ecclesiasticus und politicus aller Kirchengewalt „sich angemaßt,“ erschien ihm als ein solcher, „der nicht nur nicht zu loben, sondern auch nicht zu dulden,“ besonders erklärte er sich gegen jedes vorzugsweise geistliche Kirchenregiment als eine „unrechtmäßige Gewalt, ein rechtes Pabstthum und Antichristenthum, dabei auch die Wahrheit nicht erhalten werden kann“ (Bedenken I, 262). Gab er im Allgemeinen auch zu, daß die Obrigkeit das Hüteramt über die beiden Tafeln besitze (als Wächterin über die öffentliche christliche Sitte), so wollte er dagegen von dem landesherrlichen jus episcopale nichts wissen, ja er verwirft dasselbe mit den strengen Worten: „Daher achte ich solche Caesaropapiam und weltliches antichristenthum recht vor diejenige pest, die nach dem eusserlichen der kirchen den garaus machen mag“ (a. a. O. III, 411). Allein es war Spener nicht vergönnt, die Lehre von der Kirche schärfer zu entwickeln, noch weniger ihr zu einem Ausdrucke im öffentlichen kirchlichen Leben zu verhelfen. Dagegen fand seine Ansicht theilweise ihre Ausgestaltung in dem sogenannten Collegialsystem des Kanzlers J. M. Pfaff in Tübingen, der mit einer nicht genug anzuerkennenden Unbefangenheit und Vorurtheilsfreiheit auf die Idee der freien apostolischen Gemeinschaft zurückging und demnach die Kirche als „freie Gesellschaft“ derer faßte, welche sich nach Vorschrift Christi „über ihr Glaubensbekenntniß verbinden und den Gottesdienst nach ihrer Willkür einrichten“ (Ak. Reden über das Kirchenrecht, 159). Alle Kirchengewalt beruht demnach in der Gemeinde, und wenn diese sich veranlaßt sah, diese Gewalt den Fürsten zu übertragen, wenn das exercitium jurium collegialium ihr nicht als thunlich erschien, so begründete dies kein oberbischöfliches landesherrliches Recht. Ebensowenig besitzt der Prediger eine außerhalb der Gemeinde vorhandene Gewalt; die Gemeindeglieder haben bei seiner Berufung mitzuwirken, und sind berechtigt seine Lehre nach Gottes Wort zu prüfen. Die Pfaff'sche Anschauung als ein Ergebniß der rationalistischen Richtung zu betrachten, ist mehr als einseitig (wie es z. B. Stahl thut, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 44). Sie ist nur der Rückgang auf Luthers ursprüngliche Annahme, daß die Gemeinde Subjekt der Kirchengewalt, und das bischöfliche Kirchenregiment ein Nothstand sey; sie ist die einfache, freilich auch unentwickelte, Wiederaufnahme des reformatorischen Kirchenbegriffes, der leider unserer Zeit so sehr abhanden gekommen ist, daß

sie ihn für einen rationalistischen erklären, ja für etwas ganz „Modernes" halten konnte. Allein die lutherische Kirche zeigte einen unüberwindlichen, wiewohl prinzipwidrigen Zug, anstatt nach Wiedergewinnung ihrer natürlichen Gesellschaftsrechte, vielmehr nach Verstärkung der landesherrlichen Kirchengewalt, bis zu der Geltendmachung des verwerflichen Satzes: „cujus est regio, ejus est religio." Diesen wußten sich denn auch katholische Landesherrn gegen die lutherische Kirche anzueignen, obwohl das Corpus Evangelicorum 1725 gegen das jus episcopale katholischer Landesherrn feierlich protestirte (Stahl a. a. O., 224). Daß die Episkopalverfassung in der lutherischen Kirche vorherrschend blieb, steht im genauesten Zusammenhange, nicht etwa mit dem Geiste und Wesen des lutherischen Kirchenbegriffs, sondern mit der Unterdrückung des Bewußtseyns davon, und der Desorganisation der Gemeinde, mit der Verhinderung jeder Entwicklung der Gemeindeverfassung. Dadurch hat die Kirche zunächst ihre Selbständigkeit, dann im Weiteren ihre eigenthümliche Lebensbethätigung, ihre Autorität nach oben und nach unten, und was das Allerschlimmste ist, großentheils das Bewußtseyn ihrer Würde und das Verlangen nach Wiederherstellung derselben verloren, so daß man in Gefahr ist, sich dem Vorwurfe „demokratischer" Gesinnung auszusetzen, wenn man auf den alten lutherischen Kirchenbegriff zurückweist und zur Gründung einer auf gemeindlichen Grundlagen ruhenden Kirchenverfassung auffordert.

Glücklicherweise haben die Reformirten den reformatorischen Kirchenbegriff im kirchlichen Leben folgerichtiger ausgestaltet. Der Kirchenbegriff der schweizerischen Reformatoren zeigt an sich keine Verschiedenheit von demjenigen Luthers. Aber es ist den von schweizerischen Reformatoren gegründeten kirchlichen Gemeinschaften gelungen, die Verfassung der Kirche, wenigstens theilweise, zu entwickeln, wozu freilich auch besondere Umstände (die politische Verfassung, der praktische Sinn der Bevölkerungen, die mehr auf's Ethische als auf's Dogmatische gehende Richtung der Geister) das ihrige beigetragen haben. Aus der Gesammtheit der Gläubigen treten bei Zwingli sofort die einzelnen „Kilchhören" oder Gemeinden hervor, und die Gemeinden entscheiden durch thatsächliche Theilnahme bei öffentlichen Disputationen den Fortgang der Reformation (Zwingli's Werke von Schuler und Schultheß I, 468 f. u. 656 f. u. mein Wesen des Prot. III, 149). Zwingli begeht übrigens denselben Fehler wie Luther und überträgt anfänglich auf die Gemeinden die Prädikate der idealen Kirche; er muß später einräumen, daß in der empirischen Kirche Gläubige und Ungläubige gemischt sind; allein das hindert ihn nicht, an die Lebensfähigkeit einer kirchlichen Gemeindeorganisation zu glauben. Nach apostolischem Vorbilde wurden Presbyterien (Stillstände) in Zürich im Jahr 1526, zugleich auch als Sittengerichte, eingeführt, und wenn es nach Richters Darstellung (a. a. O. S. 153) scheinen könnte, als ob mit dem Jahre 1525 alle selbständige Bewegung der Zürcherischen Gemeinden aufgehört hätten, so wissen wir dagegen, daß noch 1528 durch ein Rathsmandat die jährliche zweimalige Einberufung aller Kirchgenossen zu Stadt und Land angeordnet ward, um den letzteren Gelegenheit zu geben, sich darüber auszusprechen, „ob sie etwas Anliegen, Klagen oder Beschwerden ihrer Lehre und Lebens halber hätten." Die Gemeindeglieder als „einfältigen Böfel" zu behandeln fiel dem Rathe in Zürich niemals ein. Freilich aber konnte auch bei Zwingli die Gemeindeverfassung nicht zu einer gedeihlichen Lebensentfaltung gelangen. Das hatte seinen Grund in seiner Anschauung von der christlichen Obrigkeit. In dieser steht er eigenthümlich da. Während die Augustana sagt: politica administratio versatur circa alias res, quam Evangelium, magistratus defendit non mentes, sed corpora et res corporales adversus manifestas injurias, et coercet homines gladio et corporalibus poenis, ut justitiam civilem et pacem retineat (II, 7, 11): kann sich Zwingli nach seiner Staatsrechtstheorie die Obrigkeit nur als christliche denken, und er räumt dem christlichen Volke gegen unchristliche Zumuthungen von Seite der Staatsgewalt nicht nur die Berechtigung des Widerstandes, sondern sogar das Recht der Absetzung ein (Zwingli's Werke, a. a. O. I. 156, 357). Deßhalb muß sich auch die Obrigkeit bei allen ihren

Anordnungen unter die Autorität des göttlichen Wortes stellen, ja beugen, und es ist ihre Pflicht „abzustellen was wider das göttliche Wort ist.“ Daher Zwingli's Aufforderung an die Abgeordneten der Regierung nach der zweiten Zürcher-Disputation: „wie es Christen geziemt bei der Lehre Gottes zu bleiben und das Wort zu beschirmen, auch zu schaffen, daß dasselbe in ihren Gebieten gepredigt werde und man ihren, die kirchlichen Angelegenheiten ordnenden Mandaten nachkomme“ (Zwingli's Werke a. a. O. I, 539). Die Repräsentationsidee war dabei nicht aufgegeben; Bürgermeister und kleine und große Räthe handeln „anstatt der gemeinen kylchen“ also gewissermaßen im Auftrage und an der Stelle der kirchlichen Gesammtheit. Zwingli setzte dabei den „tacitus consensus“ der Gemeinden voraus, und Einsprachen gegen obrigkeitliche Verfügungen in Kirchensachen von Seite der Gemeinden hätten gegründeten Anspruch auf Beachtung finden müssen. (So in der Schrift Subsidium de eucharistia, 1525, III, 339 sq. Daß Zwingli von der Repräsentationsidee ausging, beweisen auch die Sätze: Quod autem Diacosii in his rebus *ecclesiae, non suo nomine* agant, und: senatum Diacosiorum adivimus, ut *ecclesiae, totius nomine* quod usus postularet fieri juberent). Daneben sollte die Staatsbehörde in allen innerkirchlichen Angelegenheiten ebenso an den Beirath der Geistlichkeit gebunden seyn, wie in den äußeren an die Regel des göttlichen Worts. Seine von Luther hierin abweichende Ansicht hielt Zwingli jenem als die consequentere entgegen, und ermangelte nicht zu rügen, daß Luther im Prinzipe zwar die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate behaupte, thatsächlich aber dennoch das Kirchenregiment dem Staate überlasse (s. Wesen des Prot. III, 373 und die dort angeführten Stellen). Auf der Ueberzeugung von der grundsätzlichen Nothwendigkeit einer christlichen Staatskirche ruhen auch die Reformationseinrichtungen von Bern und Basel, insbesondere vermochte unter diesen Umständen keine gemeindliche Disciplinarordnung durchzudringen; der kirchliche „Bann“ bildete sich vielmehr ebenfalls als ein wesentlich bürgerliches Zuchtpolizeiinstitut aus, ganz folgerichtlich nach Zwingli's Voraussetzung, daß die Staatsbehörde die natürliche Vertreterin der kirchlichen Gesammtheit sey; nur in Basel erhielt sich — durch Oecolampads Anregung — eine mehr spezifisch kirchliche Banneinrichtung, wornach an den Bannbehörden neben den Pfarrern und Rathsherren auch eine verhältnißmäßige Anzahl von Gemeindeabgeordneten Theil nahm.

Wesentlich verschieden von der kirchlichen Organisation der nach Zwingli's Grundsätzen eingerichteten schweizerischen Landeskirchen gestaltete sich dagegen die Genfer Kirche mit ihren Tochterkirchen durch Calvins mächtigen und weitgreifenden Einfluß. So ideal der Kirchenbegriff Calvins an sich schon in Folge der auf ihn unvermeidlich influirenden Erwählungslehre seyn muß, so ist doch gerade Calvin derjenige Reformator, welcher der äußeren Gestaltung des kirchlichen Organismus den meisten Fleiß zugewandt hat. In gewissem Sinne hat er sogar die Erneuerung des Satzes: extra ecclesiam nulla salus, nicht gescheut, indem er sich außerhalb der kirchlichen Gnadenmittelverwaltung den Heilserwerb nicht als möglich denken kann (man vgl. Inst. IV, 1, 4 spätere Ausgabe). „Diabolische“ Geister nennt Calvin diejenigen, welche die sichtbare Kirche mit Auflösung bedrohen, Verräther solche, welche Spaltungen hervorzurufen beabsichtigen (a. a. O. IV, 1, 10.). Damit verwarf er entschieden den Weg, welchen der Anabaptismus zur Herstellung einer geheiligten Gottesgemeinde eingeschlagen hatte. Er verzichtete von vorn herein auf die Möglichkeit, in dieser Zeit schon die Gläubigen von den Ungläubigen auszuscheiden. Dabei gab er aber den Gedanken nicht auf, die sichtbare, durch viele unlautere Bestandtheile getrübte Kirche, so weit als möglich, zu heiligen und den besseren und reineren Elementen in ihr das Uebergewicht zu verschaffen. Um zu diesem Ziele zu gelangen, schlug er einen sowohl von Luther als von Zwingli verschiedenen Weg ein. Mit Luther war er darin einverstanden, daß Staat und Kirche zwei verschiedene Potenzen seyen; er nahm ein doppeltes regimen beider an, ähnlich dem Doppelverhältnisse des Leibes und der Seele (Inst. IV, 20, 1.: spirituale Christi regnum et civilem ordinationem res esse plurimum sepositas). Mit Zwingli stimmte er darin

überein, daß er einen christlichen Staat wollte, in welcher Beziehung er so weit ging, daß er in der zur Vertheidigung der Hinrichtung Servets geschriebenen Schrift: jure gladii coercendos esse haereticos die gewaltsame Vertilgung der Ketzer durch das obrigkeitliche Schwert forderte, wie er denn auch Aufrechterhaltung der reinen Lehre, Zucht und Sitte durch die Staatsgewalt verlangte. Allein er unterschied sich von Luther sowohl als von Zwingli darin, daß er durch besondere Zuchteinrichtungen die Heiligung der christlichen Gemeinden zu bewirken, und auf diesem Wege den in der Kirche der Getauften der Natur der Sache nach vorherrschenden Weltgeist zu brechen und möglichst unschädlich zu machen suchte. Zu dem Zwecke bedurfte er einer eigenthümlichen Gemeindeverfassung, für welche die Staatsgewalt nicht wie bei Luther als Nothbehelf eintreten und nicht wie bei Zwingli selbstverständlich vikariren konnte. Die Gemeinde sollte selbst über ihrer Heiligung wachen, sie selbst vollziehen. Seine Kirchenverfassungsgrundsätze hat er theils im vierten Buche der institutio (vom Jahre 1539 an), theils in den ordonnances ecclésiastiques de l'eglise de Genève (November 1541) niedergelegt. Die Ausübung der Kirchengewalt ist hiernach den vier Aemtern der Pastoren, Doktoren, Aeltesten und Diakonen anvertraut; das eigentliche Subjekt derselben ist die Gemeinde, weßhalb auch kein Prediger ohne deren Zustimmung (consentement commun de la compagnie des fidèles) angestellt werden soll. Daß der kleine Rath mit Zuziehung der Geistlichen und vorbehaltener Bestätigung des großen Rathes die Aeltesten wählen sollte, ist aus der mit der zwinglischen Staatskirchentheorie verwandten Voraussetzung zu erklären, daß der republikanische Staat die Gemeinden repräsentire. Den Diakonen war Armenverwaltung und Armenpflege übergeben. Ein aus den Geistlichen und Aeltesten zusammengesetztes Kirchengericht (Consistorium) übte unter der Aufsicht des Rathes, jedoch innerhalb seiner Befugnisse selbständig, die kirchliche Disciplinargerichtsbarkeit aus. Wie verschiedenartig auch je nach Umständen, insbesondere nach der Stellung der Gemeinden zur Staatsgewalt, die von Genf aus reformirten Landes- oder Einzelkirchen sich gestaltet haben, die Selbständigkeit eines in Zucht geheiligten Gemeindelebens haben sie sich stets zu bewahren gesucht, und damit wohlwollende Fürsorge für die Verirrten und liebende Pflege der Armen und Hülflosen verbunden. Unzertrennlich von der calvinisch-reformirten Kirche ist daher die sogenannte Presbyterialverfassung, das Zusammenwirken von Geistlichen mit nichtgeistlichen Mitgliedern im Kirchenregimente, das organisatorische Element überhaupt. Das geistliche Amt an sich hat nach den Grundsätzen dieser Kirche nicht die Aufgabe, die Kirche zu regieren, weßhalb auch der Kirchenbann nicht dem Geistlichen als solchem, sondern nur dem Presbyterium (Consistorium) zusteht. Deßhalb sind (gewiß mit vollem Rechte) die Geistlichen der Sittencensur eben so sehr als die Nichtgeistlichen unterworfen. Noch aber ist zu bemerken, daß die kirchliche Zucht nach Calvins Anschauung nicht den Zweck hat, die Gottlosen zu gewinnen, welche ja nicht durch Gesetz, sondern nur durch Gnade gewonnen werden können, sondern sie in Schranken zu halten und die wahren Gläubigen vor den Befleckungen mit der Welt, die Kirche vor dem Makel der groben Fleischeslust zu bewahren (Inst. IV, 12, 1.). Das Presbyterium ist das eigentliche Gemeindeorgan, welches der lutherischen wie der zwinglischen Kirche fehlte, und darüber, daß Calvin sich dasselbe als die Gemeinde stellvertretend dachte, besitzen wir seine eigene Erklärung (ep. 77.: totum corpus ecclesiae repraesentant).

Nach dem Vorbilde der Genfer Kirche wurde die Presbyterialverfassung in Frankreich, Schottland, den deutschen Rheinlanden, den Niederlanden, in Nordamerika u. s. w. die Grundlage reformirter Kirchenbildung, und verband sich zugleich mit der Synodalverfassung, die nichts Anderes als die naturgemäße Ausgestaltung der Presbyterialverfassung ist (vgl. die Artikel Französische Reformation, Holland, Jülich-Cleve-Berg und Mark, Schottland u. besonders d. Art. Presbyterialverfassung).

Mit Recht hat Lechler in seiner trefflichen „Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung“ (S. 101) bemerkt, daß „an ernstem und consequentem Dringen auf völlige Autonomie der Kirche dem Staate gegenüber die reformirte schottische Kirche sich vor allen reformirten Landeskirchen auszeichnet.“ Das gerade Gegentheil hievon zeigt die reformirte englische Episkopalkirche, ein Beweis, daß nicht nur innerhalb der lutherischen, sondern auch innerhalb reformirter Kirchenbildungen die Kirchenverfassung theilweise höchst mangelhaft geblieben ist. (S. d. Art. Anglikanische Kirche.) An ihr nagt der Wurm eines innern auf den Grund gehenden Widerspruches; sie kann nicht zum römischen Katholicismus zurückkehren, weil sie die oberste Autorität der Schrift anerkennt und alle Autorität des Pabstes in Religionsangelegenheiten verwirft; allein so lange sie vorzugsweise coetus *visibilis* seyn will (dies ist die Definition, welche die 39 Artikel geben), jeder Veränderung in Verfassung und Cultus als eine Sünde gegen die göttliche Wahrheit widerstrebt, und einen spezifischen Unterschied zwischen Geistlichkeit und Laienthum festhält, ist sie stets in Gefahr, ihren reformatorischen Grund und Boden wieder zu verlieren und noch einmal dem römischen Traditionsprinzipe, wohin nun auch der Puseyismus (s. d. Art.) drängt, d. h. dem geistlichen Tode zu verfallen. Nicht an sich, aber im Gegensatze gegen das äußerliche Staatskircheninstitut der Episkopalkirche, ist das Kirchenprinzip der Independenten und Congregationalisten theilweise berechtigt, indem es die Kirchengewalt der Gemeinde beilegt, darin aber irrt, daß es die einzelne Gemeinde als die Quelle desselben betrachtet, anstatt die Gesammtheit.

Wo sich dagegen die reformirte Kirche, unbeirrt durch Staatseinflüsse, entwickelt hat, wie dies besonders auch in den deutschen Rheinlanden der Fall war, da hat sie an ihren großen Prinzipien: Unabhängigkeit vom Staate, presbyterialer und synodaler Repräsentation und Organisation, Heiligung des Gemeindelebens durch Zuchteinrichtungen, Fürsorge für Arme und Hülfsbedürftige durch das Diakonat festgehalten (man vgl. besonders die Beschlüsse der Synoden zu Wesel [1568] und zu Emden [1571] bei Jacobson, Geschichte der Quellen des evang. Kirchenrechts). Später ist freilich an mehreren Orten in Folge jesuitischer Einwirkung, territorialer Staatsgrundsätze und allgemeiner kirchlicher Erschlaffung die Presbyterial- und Synodalverfassung reformirter Landesstriche in Auflösung gerathen, und mit der Ausbreitung des Rationalismus versiegte der Eifer für presbyteriale Zucht und synodale Selbständigkeit immer mehr, so daß es ein großer Irrthum Dr. Hengstenbergs ist, wenn derselbe meint, „das lebhafte Verlangen nach den Synoden gehöre der Zeit der Verdunkelung des Glaubensbewußtseyns an“ (Gutachten betr. die Einberufung einer allg. Landessynode. Aktenstücke aus der Verwaltung des evang. Oberkirchenrathes III, 2, 21.). Vielmehr zeigten die glaubensinnigsten Vertreter des Lutherthums in Deutschland, wie J. V. Andreä und Spener, ein sehr lebhaftes Verlangen nach presbyterialen und synodalen Einrichtungen, und es ist Thatsache, daß im 17. Jahrhundert nicht wenige lutherische Gemeinden in den Rheinlanden diese Verfassungseinrichtungen von den Reformirten entlehnten (Jacobson a. a. O. S. 120 ff.).

Beim Blick auf diese Zustände könnte es scheinen, als ob der Protestantismus zu einer klaren und entschiedenen Durchführung seiner Anschauungen von dem Wesen der Kirche noch gar nicht hindurchgedrungen wäre. Von der lutherischen und zwinglischen Staatskirche bis zur Independentengemeinde — welche bunte Reihe von verschiedenartigen Versuchen, dem Kirchenbegriffe im Leben gerecht zu werden! Allein so viel steht fest, daß der Protestantismus nicht über die Idee der Kirche, sondern nur über das Verhältniß der Erscheinung zur Idee mit sich selbst noch uneins ist. Daß die Kirche ihrem Wesen nach Gemeinschaft der Gläubigen, verborgen vor der Welt, nur dem Herrn bekannt, und insofern heilig, allgemein, *ecclesia catholica* sey, daß es in diesem eigentlichen Sinne nur eine Kirche als den wahren Leib Christi gebe, darüber waren und sind die Protestanten verschiedenen Bekenntnisses einverstanden. Von der Kirche in diesem eigentlichen Sinne unterschieden die Reformatoren Kirchen (ecclesiae),

Landeskirchen (ecclesiae particulares); später unterschied man auch noch Bekenntnißkirchen, eine Unterscheidung, die aber nicht im ursprünglichen Sinne der Reformatoren gelegen hatte. Diese „Kirchen" fallen mit der „Kirche" nicht zusammen; aber sie sind eben so wenig von ihr geschieden. Die Unterscheidung zwischen einer ecclesia visibilis und invisibilis gehört der Hauptsache nach erst der späteren dogmatischen Entwickelung an. So hat es mit derselben unstreitig weder die lutherische noch die reformirte Dogmatik gemeint, daß es zwei neben einander liegende Kirchensubjekte, ein sichtbares und ein unsichtbares, gebe. Die Kirche ist unsichtbar nach ihren innern ethischen Merkmalen, sichtbar nach ihren äußeren physiologischen, sichtbar — nach Hutterus — si externam societatem signorum ac rituum respicias, unsichtbar, si ecclesiam consideres, quatenus est societas fidei et Spiritus S. in cordibus fidelium habitantis. So prädicirt auch der reformirte Aretius von einem und demselben Subjekte, der irdisch diesseitigen Kirche: est visibilis vel invisibilis. Da aber die Erscheinung der Kirche — auch den späteren kirchlichen Dogmatikern zufolge — eine unvollkommene und mangelhafte seyn muß: so berührt die Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit dieser Erscheinung das Wesen der Kirche nicht. Und so widerspricht sich denn auch der Protestantismus nicht, wenn er auf äußere Gleichförmigkeit der kirchlichen Verfassung so lange verzichtet, als die Idee der Kirche auf Erden noch ungenügend realisirt wird. Zu einer Zeit, wo der lutherische Protestantismus an eine kirchliche Besonderung noch nicht dachte, hat er die Verfassungsfrage in dem eignen Gebiete frei gegeben, und es ist daher eben so sehr ein geschichtlicher Mißgriff, als ein ethisches Mißwollen, wenn man die Differenzen der protestantischen Confessionskirchen auch auf das Verfassungsgebiet ausdehnen will. Die noch unvollendete Kirche wird von den protestantischen Dogmatikern als *militans* (streitende) definirt, als deren (jedoch noch dem Irrthume unterworfene) Subjekte nur die Gläubigen gedacht werden, indem nur sie gegen Teufel, Welt und Sünde außerhalb und innerhalb der Kirche streiten; *triumphans* heißt die Kirche, sofern sie zur ewigen himmlischen Vollendung nach errungenem Siege über alle ihre Feinde hindurchgedrungen ist. Auch die altherkömmlichen Prädikate der Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit, Apostolicität wurden der Kirche nach ihrer idealen Seite von den protestantischen Dogmatikern beigelegt, dabei wurde auch ihre Unvergänglichkeit hervorgehoben. Dagegen, soweit die Kirche in die Erscheinung tritt, konnte Unfehlbarkeit von ihr nicht prädicirt werden, da die Erwählten nicht nur leichteren Irrungen, sondern — jedoch nicht auf die Dauer — sogar Fundamentalirrthümern zugänglich sind. Eine wahre und reine heißt diejenige Partikularkirche, in welcher Gottes Wort rein gepredigt, die Sakramente stiftungsgemäß verwaltet werden; eine falsche, unreine diejenige, in welcher die Reinheit der evangelischen Predigt und die Stiftungsgemäßheit der Sakramentsverwaltung gar nicht mehr, oder nur noch theilweise (wie z. B. in der griechischen und römischen Kirche) vorhanden ist. Dabei konnte die protestantische Dogmatik der Frage nicht ausweichen, inwiefern der Heilserwerb von der äußeren Angehörigkeit zu einer Partikularkirche abhängig sey? Daß die Zugehörigkeit zu dem äußeren kirchlichen Organismus die Seligkeit nicht vermittle, darüber sind alle protestantischen Dogmatiker verschiedenster Richtung einig. Eigentlich hat ja nur der Glaube rechtfertigende Kraft. Allein, sofern der Glaube durch die rein und recht verwalteten Gnadenmittel bewirkt wird, ist es für den Heilserwerb von großer Wichtigkeit, an der reinen Predigt und der stiftungsgemäßen Sakramentsfeier Theil zu nehmen. Wo die letzteren Merkmale vorhanden sind, da ist auch Trennung von der Kirche unter keinen Umständen gerechtfertigt, mag der Geist des Glaubens noch so schwach und die Frucht des Lebens noch so gering seyn — was gegen montanistische und donatistische Trennungsgelüste bemerkt wird. Anders verhält es sich mit Kirchen, welche in der Verwaltung der Gnadenmittel verderbt sind; in diesen kann man — um mit Hollaz zu reden — non sine ingenti periculo animarum zurückbleiben. Die protestantische Dogmatik hat die Lehre von der Kirche zwar nicht wesentlich gefördert, aber doch aller Wiederkehr hierarchischer

Doktrinen stets energisch widerstrebt, auch lutherischerseits hin und wieder (insbesondere durch Hollaz) neben den Lehrstand, der mißverständlicher Weise als ecclesia repraesentativa definirt wurde, die Gesammtheit aller Kirchenglieder, die ecclesia synthetica, als dessen Lebensgrund hingestellt, und überdies an Recht und Pflicht der Berufung von constituirenden Kirchenversammlungen erinnert; reformirterseits ist auch den doktrinärsten Dogmatikern das Bewußtseyn nie ganz ausgegangen, daß der Geistliche nicht über, sondern in der Gemeinde stehen soll, daß er nicht zur Herrschaft, sondern zum Dienste an ihr berufen sey.

Die mittelalterliche Pabstkirche (ecclesia romana) hatte sich eine Zeitlang durch den reformatorischen Kirchenbegriff in ihrem Fortbestande bedroht gesehen. Hätte sie in diesem Punkte nachgegeben, so hätte sie sich selbst aufgegeben. Auf der Kirchenversammlung zu Trient gelang es ihr, auch die Lehre von der Kirche im römischen Sinne zu restauriren. In ihrem Dekrete „de canonicis scripturis“ wurde die Glaubens- und Gewissensfreiheit, und damit der wahre Kirchenbegriff verdammt; die „sancta mater ecclesia“ allein hat das Recht der Schriftauslegung, und diese sancta mater ist nach der professio fidei die römische mit dem Pabste an ihrer Spitze, welcher alle anderen zu gehorchen haben. In der 23. Sitzung (Kap. 4.) wurde die Hierarchie mit allen ihren Vorrechten und der allein in ihr ruhenden Kirchengewalt hergestellt. Es blieb die durch den character indelebilis des Priesters unausfüllbar gewordene Kluft zwischen Priesterthum und Laienthum. Wenn Möhler sagt: „unter der Kirche auf Erden verstehen die Katholiken die von Christus gestiftete sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen“ (Symbolik, 6. A. 331), und dann idealisirend und nicht ohne Anflug von mystisch-pantheistischer Phantastik im Weiteren die Kirche als „den sich stets erneuernden, ewig sich verjüngenden Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben“ definirt: so findet doch auch nach Möhler diese Verkörperung nur in der äußeren sichtbaren Institution statt, und der idealistische Anflug endet sehr realistisch in der Verherrlichung der Hierarchie bei diesem gewandtesten Advokaten des römischen Katholicismus. Dagegen hat die römische vor den protestantischen Kirchen auch mehrere nicht zu läugnende Vorzüge. Sie hat ihre äußere Einheit, wenn auch durch Mittel, welche vom evangelischen Standpunkte aus für verwerflich zu halten sind, bewahrt, während die Protestanten leider sich nicht einmal das Bewußtseyn einer kirchlichen Einheit erhalten haben, ja, sogar da, wo jenem Bewußtseyn in der Unionsstiftung ein Ausdruck gegeben worden ist, es gegenwärtig wieder theilweise zu untergraben suchen. Sie hat ferner ihre Selbständigkeit in weit größerem Maße, freilich auch in unthunlicher Weise, dem Staate gegenüber sogar in den schlimmsten Zeiten und unter den schwierigsten Umständen geltend zu machen gewußt; sie hat ein Selbstgefühl, ein Gefühl von Würde und Herrlichkeit, wenn auch in äußerlich oft hoffärtigen Formen, in sich ausgebildet, wovon man leider in evangelischen Landeskirchen bisweilen das gerade Gegentheil findet. So ist die römische Kirche gleichsam uns zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung und zur Züchtigung in der Gerechtigkeit hingestellt, nicht damit wir sie nachahmen, sondern umgekehrt, damit wir ebenso folgerichtig den wahren Kirchenbegriff nach unseren Grundsätzen im kirchlichen Gesammtleben ausprägen, wie dies die römische Kirche mit dem ihrigen gethan hat und noch immer thut.

Daß die Lehre von der Kirche innerhalb des Protestantismus gegenwärtig gleichsam in Angriff genommen ist und einer neuen Bearbeitung unterworfen wird, das lehrt der Augenschein. Daß die Bestimmungen der Reformatoren und der reformatorischen Bekenntnisse noch der Ergänzung und weiteren Entwicklung bedürfen, wird von mehreren Seiten nachdrücklich behauptet. Weder der Pietismus noch der Rationalismus, diese beiden bewegenden Faktoren innerhalb des deutschen Protestantismus seit dem Ende des 17. Jahrhunderts, haben eine solche Entwicklung herbeizuführen oder auch nur zu fördern vermocht. Der Pietismus ging auf Begründung engerer von Glaubenslehren durchdrungener Kreise innerhalb der Gesammtheit aus; auf das große kirchliche Ganze erstreckte sich seine Thätigkeit nicht. Der Rationalismus, welcher mit Kant (die Religion

innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 251) bloß die natürliche Religion für moralisch nothwendig, d. i. für Pflicht erklärte, hatte keine Veranlassung sich um die Kirche viel zu kümmern, wie denn auch Kant (a. a. O. S. 236) bemerkte: „die natürliche Religion habe die große Erforderniß der wahren Kirche, nämlich Gültigkeit für Jedermann.“ Um so mehr hat die neuere, auf die Quellen der heil. Schrift zurückgegangene und an den Brüsten der philosophischen Spekulation genährte deutsche Theologie sich der Frage nach dem Wesen und Begriffe der Kirche bemächtigt, und wir können in dieser Beziehung drei vielfach von einander abweichende Gruppirungen der Ansichten unterscheiden.

Nach der einen Ansicht, welche sich insbesondere mit Hegels rechtsphilosophischen Anschauungen verwandt weiß, repräsentirt der Staat die Wirklichkeit der gesammten sittlichen Idee, und, wenn auch Hegel das Bedürfniß einer vom Staate verschiedenen Kirche nicht verkennt, so ist doch der bestehende Dualismus zwischen Staat und Kirche nicht in der Natur der Dinge begründet, vielmehr als ein unvollkommener Zwischenzustand zu betrachten, der nur so lange ein Recht auf Fortdauer hat, als im Staate noch nicht die gesammte sittliche Idee verwirklicht ist (Rechtsphilos. §. 257 ff.). Auf dieser Hegelschen Anschauung fußend hat Strauß sich dahin ausgesprochen, daß der Staat mit jedem Schritte, den er zur Verwirklichung seines Begriffes vorwärts thue, die Kirche sich entbehrlicher mache, und die Kirche hat ihm nur noch den Sinn einer „Krücke“ des Staates, die protestantische Staatskirche den „eines Fisches mit einem Pferdekopf“ (die christl. Glaubenslehre II, 618 ff.). In eigenthümlich geistvoller und anregender Weise hat R. Rothe den Begriff der Kirche von Hegelschen Voraussetzungen aus entwickelt. Obwohl — das ist Rothe's Ansicht — der Sittlichkeit die religiöse Bestimmtheit wesentlich ist und dieselbe ihrem Begriffe nur insofern entspricht, als sie zugleich Frömmigkeit ist, so daß bei der normalen sittlichen Entwickelung die sittliche Gemeinschaft, beziehungsweise der Staat, an sich selbst wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, religiöse Gemeinschaft ist: so muß dennoch bis zum völligen Abschlusse der sittlichen Entwicklung die sittliche Gemeinschaft noch durch eine besondere Sphäre der religiösen, d. h. die Kirche, sich ergänzen. Die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher bezeichnet nämlich Rothe als die Kirche. Deßhalb ist es unbedingte sittliche Forderung an jeden Einzelnen, daß er an der Kirche Antheil habe und zwar nach seinem ganzen sittlichen Menschen, denn der Antheil an den übrigen besonderen sittlichen Gemeinschaften ist nur insofern sittlich normal, als er mit einem verhältnißmäßigen Antheil an der Kirche zusammengesetzt ist. In diesem Begriffe der Kirche liegt es allerdings, daß dieselbe mit der Vollendung der sittlichen Entwicklung der Menschheit hinwegfällt; denn dann wird sich die Sphäre der sittlichen Gemeinschaft nicht nur dem Wesen, sondern auch dem Umfange nach mit der Sphäre der rein religiösen Gemeinschaft schlechthin decken. Die Kirche muß mithin — und hierin trifft Rothe mit Strauß bei einem sonst völlig disparaten Standpunkte zusammen — nothwendig in demselben Maße immer mehr zurücktreten und sich in sich selbst auflösen, in welchem der Staat sich der Vollendung seiner Entwicklung annähert. Die Annahme einer solchen allmähligen Auflösung der Kirche in den Staat ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß der vollendete Staat wesentlich ein schlechthin religiöser und als solcher der Gottesstaat, das Gottesreich, die Theokratie im höchsten Sinne des Wortes sey. So lange der Staat als bloße Vielheit einzelner auf der Basis besonderer Volksthümer beruhender partikulärer Nationalstaaten, noch nicht als vollständig einheitlicher Staatenorganismus aller Partikularstaaten sich realisirt, nicht vollständig alle sittlichen Interessen in seinen Zweck aufgenommen hat, bleibt die Kirche schlechthin unentbehrlich als Gemeinschaft der ganzen Menschheit. Immer aber gilt es in dem gegenwärtigen Stande der Christenheit und insbesondere auf dem Standpunkte des Protestantismus anzuerkennen, daß das kirchliche Stadium der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums vorüber und der christliche Geist bereits in sein sittliches, d. h. politisches Lebensalter eingetreten ist.

Das Christenthum hat gegenwärtig an der Kirche seine wesentliche Form nicht mehr, es will seinem innersten Wesen nach über die Kirche hinaus, es geht darauf aus, sich immer vollständiger zu verweltlichen, d. h. die an sich sittliche Lebensgestalt anzuthun. Für den entscheidenden Wendepunkt, in welchem das Christenthum seine kirchengeschichtliche Periode durchbrach und in seine politisch-geschichtliche hinüberschritt, hält Rothe die Reformation, und er ist der Ansicht, daß in ihr das Christenthum im Prinzip die Kirche bereits aufgehoben habe. Der Protestantismus hat es daher auch zu einer wirklich selbständigen Kirche gar nicht gebracht, und deßhalb auch nie zu einer der Rede werthen Kirchenverfassung. Rothe glaubt auch nicht an die Möglichkeit eines verbessernden Umbaus unserer Kircheneinrichtungen, nicht an eine bevorstehende lebendigere, reichere und kräftigere Organisation unserer Kirche. Die alt-protestantische Kirche ist vielmehr in einem Auflösungsprozesse begriffen, und das Neue, worin unsere alte Kirche sich auflöst, muß nicht wieder eine Kirche seyn. Die Kirche bescheide sich also, jetzt die abnehmende Größe zu seyn, arbeite selbst an ihrer friedlichen Auflösung in eine höhere Form der christlichen Gemeinschaft, und übersetze die kirchliche Frömmigkeit in die Frömmigkeit des christlichen Bewußtseyns. Dagegen erklärt sich Rothe mit Bestimmtheit für das Fortbestehen unserer Landeskirchen als vom Staate (nicht regierter), aber gepflegter, geschützter und aufrechterhaltener Nationalkirchen (Anfänge der christl. Kirche I, 42 ff.; theologische Ethik I, 418 ff. II, 145 f. III, 1009—1125).

Die Ansicht Rothe's verdient schon um des heiligen Ernstes und der scharfen Folgerichtigkeit willen, womit sie vorgetragen worden ist, die höchste Beachtung. Auch wird ihr zugestanden werden müssen, daß sie nach einer Seite hin eine große Wahrheit repräsentirt. Durch die Reformation ist die Kirche als Institution durchbrochen, als äußere theokratische Weltmacht hat sie ihr Ansehen für immer eingebüßt. Eine Rückkehr zu hierarchischen Anschauungen, eine Wiederherstellung der Hierarchie oder gar ein hierarchischer Neubau im Großen und Ganzen, ist unmöglich. Die Kirche ist ihrem Wesen und Begriffe nach nicht Institution, sondern Gemeinschaft; daß aber der Staat als sittliche Gemeinschaft allmählig nun auch die religiöse, d. h. die Kirche, sich assimiliren und identificiren müsse, das ist es, was wir beanstanden. Freilich beruht hier die Abweichung auf prinzipiellen Grundvoraussetzungen, und dadurch wird die Verständigung sehr erschwert. Der Staat ist erfahrungsgemäß nicht die sittliche Gemeinschaft, sondern nur eine besondere Form der sittlichen Gemeinschaft, die Rechtsgemeinschaft; es ist daher gar nicht die Aufgabe des Staates, alle möglichen Formen des sittlichen Gemeinschaftslebens in sich aufzulösen, sondern er hat dieselben vielmehr in ihrem Rechtsbestande zu schützen. Religion, Kunst, Wissenschaft, öffentliche Vergnügungen u. s. w. sind nicht Ingredienzien des Staates, und der Staat kann daher auch diese Berufszweige wohl durch seinen Rechtsschutz fördern und unterstützen, aber sie nicht selbst ausüben. Es ist also der Staatsbegriff Hegels, den wir bestreiten, daß der Staat die Wirklichkeit der gesammten sittlichen Idee sey, oder zu seyn den Beruf habe. Die sittliche Idee bedarf zu ihrer vollkommenen Erscheinung verschiedenartiger Wirklichkeiten, und der Staat ist nur eine Art derselben. Die Kirche als ideale Gemeinschaft der Gläubigen ist vom Staate etwas grundsätzlich Verschiedenes, der als ein Rechtsinstitut der äußeren Abgrenzung und Bestimmtheit zu seiner Existenz bedarf. Als religiöse Gemeinschaft in universaler wie in national- oder landeskirchlicher Form hat die Kirche die Aufgaben der Frömmigkeit zu verwirklichen, welche dem Staate als solchem nicht zukommen. Denn der Staat als sittliche Rechtsgemeinschaft ist an sich deßhalb noch keine fromme Gemeinschaft. Allerdings ist die Sittlichkeit an sich von der Frömmigkeit nicht wesentlich verschieden, weil die fromme Gesinnung mit Nothwendigkeit das sittliche Thun bewirkt. Die Frömmigkeit ist der hervorbringende Faktor, die Sittlichkeit das Produkt. Insofern bedarf auch der Staat nothwendig zu seinem Bestande der Frömmigkeit, wenn er nicht seines sittlichen Karakters entkleidet und bloß noch auf Gewalt, Klugheit, Convenienz angewiesen seyn soll, wie die Kirche umgekehrt des staat-

lichen Rechtsschutzes bedarf, sobald sie als Rechtssubjekt in die äußere Erscheinung tritt. Der vollendete Gottesstaat Rothe's gehört aber nicht der Wirklichkeit an, und wird der irdischen Wirklichkeit niemals angehören; er ist das vollendete Gottesreich, welches nach völliger Ausscheidung der Bösen unter der unmittelbaren ewigen Herrschaft Christi gegründet werden wird. In demselben wird der Dualismus zwischen Staat und Kirche ein völliges Ende genommen haben, und es wäre daher irreleitend, den einen oder den anderen dieser beiden Begriffe noch darauf anzuwenden.

In geradem Gegensatze gegen den Kirchenbegriff Rothe's geht eine andere Zeitrichtung bewußt oder unbewußt auf angebliche Berichtigung des reformatorischen Kirchenbegriffes aus, d. h. mit einzelnen durch die Umstände gebotenen Modifikationen auf den römisch-katholischen Kirchenbegriff zurück. Im Zuge dieser, mit dem anglikanischen Puseyismus verwandten, Richtung befinden sich die meisten von denen, welche der confessionalistischen Zeitströmung folgen. Vom rechtsphilosophischen Standpunkte aus ist Stahl der bedeutendste und gewandteste Vorfechter dieser Ansicht; er verstehe, sagt er (Philos. des Rechts II, 2, 408) unter „Kirche" nicht den Inbegriff aller Gemeinden, sondern im Gegensatze der zur Gesammtgemeinde verbundenen Menschen die objektive Institution, die an dem Worte Gottes, den Sakramenten, der göttlichen Vollmacht, den gottgeordneten Aemtern, den bisherigen Glaubenszeugnissen, der historischen Ordnung des Regiments u. s. w. gegeben sey. Die Kirche steht ihm als Institution über der Gesammtgemeinde. In neuerer Zeit hat Kliefoth diese Stahlsche Definition der Kirche mit etwas anderen Sprachwendungen in seinen „acht Büchern von der Kirche" (I, 20 f.) wiederholt, wenn er die Kirche als eine Heilsanstalt, „einen aus Instituten, Aemtern und Ständen gegliederten, durch Kirchenordnung geordneten und in Kirchenregiment und regierter Kirche verfaßten lebendigen Organismus" nennt. Es ist eine beachtenswerthe Eigenthümlichkeit des lutherischen neueren Confessionalismus, daß er — mit wenigen Ausnahmen — auf Herstellung der Kirche dringt, worunter er Herstellung äußerer Ordnungen, Aemter und Ceremonieen versteht. Schon Scheibel ging in seiner Opposition gegen die Unionsstiftung von der Voraussetzung aus, daß es sich dabei um die „lutherische Kirche" handle (dessen aktenmäßige Geschichte I, 230); Luther erschien als Kirchenbegründer. In neuerer Zeit haben Löhe und Delitzsch, der eine mit drei, der andere mit vier Büchern „von der Kirche" im Wesentlichen sich auf Scheibels Seite gestellt. Löhe sucht den Nachweis zu führen, daß die lutherische Kirche die wahre, d. h. die Königin unter den Kirchen, die Kirche κατ᾽ ἐξοχήν, die Braut des Herrn, die Brunnenstube des seligmachenden Wassers, der Heerd des unauslöschlichen, reinen und reinigenden Feuers sey (drei Bücher von der Kirche, 59). Er vermag es aber nicht nachzuweisen, am wenigsten aus Luthers Schriften, der von einer Lutherkirche bekanntlich gar nichts wissen wollte. Kahnis nennt die lutherische Kirche „die Mutter des Glaubens" (Lehre vom Abendmahle, 276), „die Kirche der Wahrheit" (die Sache der luth. Kirche gegenüber der Union, 91), und scheint mit seinem Kirchenbegriffe dem römisch-katholischen schon ziemlich nahe zu stehen, indem er die Ansicht hat, wenn in unserer Zeit irgend ein römisches Institut falle, so falle ein Stück Christenthum (a. a. O. 93), eine Ansicht, die er gewiß nicht von Luther überkommen hat. Pastor Wolff in Hollern verlangt „Unterwerfung" unter die lutherische „Mutterkirche", und „blinden Glauben" an ihre Autorität, welchen zu bewirken er als die ihm „liebste und wichtigste Kirchenarbeit" bezeichnet (lutherische Antwort auf die Denkschrift der theol. Fakultät zu Göttingen, 31 f.). Bereits spricht Hengstenberg von der „göttlichen Einsetzung des Regiments in der Kirche" (Aktenstücke aus der Verwaltung des evang. Oberkirchenrathes III, 2, 20 f.), und Vilmar ist wesentlich ganz wieder zu dem römisch-katholischen Kirchenbegriffe zurückgekehrt, wenn er den Begriff der Kirche als einer Gemeinschaft, „welche allezeit etwas Subjektives und erst Folge der von Christus gegebenen Pflanzung und von Ihm gewollten Fortpflanzung der Seligkeitsgewißheit sey," ausdrücklich verwirft und „zu dem Begriffe einer Anstalt, als des die Gemeinschaft erst erzeugenden Ob-

jektiven, fortschreitet.“ Vilmar ist sogar der Ansicht, es sey mit dem letzteren Begriffe der theologischen Welt eine neue Erkenntniß aufgegangen, die nämlich, daß „zu den zwei nothwendigen Seligkeitsmitteln, reiner Lehre und Sakrament, noch ein drittes, diese beiden umschließendes, nicht minder nothwendiges: die Erhaltung der reinen Lehre und des rechten Sakramentes, d. h. Ordnungen und eine Anstalt hinzugefügt werden müsse, durch welche jene Erhaltung in vollster Zuverlässigkeit gesichert werde“ (die Theologie der Thatsachen, 46 f.). Am eingehendsten hat neuerlich Münchmeyer von diesem „dritten nothwendigen Seligkeitsmittel“, der Kirche als Anstalt, gehandelt. Wenn Vilmar meint, mit seinem Kirchenbegriffe „sich eben recht mitten in die Augsburgische Confession hineinzustellen“: so hat Münchmeyer mit achtungswerther Offenheit zugegeben, daß der alt-lutherische Kirchenbegriff mit dem neu-lutherischen nicht übereinstimme, oder, wie er sich ausdrückt, „daß ein noch nicht völlig überwundenes Ueberbleibsel des bei den Reformirten hervortretenden falschen Spiritualismus darin sey“ (das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, 115). Nach Münchmeyer besteht die Kirche ihrem Wesen nach aus allen Getauften; alle Getauften bilden den Leib Christi und sind wirkliche Glieder daran; demnach gehören auch die Gottlosen, ja, selbst die getauften „Kinder des Teufels“ zum Leibe Christi. Die Kirche wird definirt als „die geistliche Mutter, die durch die heilige Taufe dem Herrn geistliche Kinder gebiert.“ Hiernach ist es durchaus irrthümlich, von einer unsichtbaren Kirche zu reden; es gibt nur eine sichtbare Kirche der Getauften.

Die Strömung, welche gegenwärtig dahin drängt, den reformatorischen Kirchenbegriff zu durchbrechen und aus einer Gemeinschaft des Glaubens die Kirche in eine Anstalt der Predigt- und Sakramentsverwaltung zu verwandeln, ist scheinbar stark in gewissen Kreisen, aber sie ist weder in das Bewußtseyn der Gemeinde gedrungen, noch von dem Geiste des Protestantismus getragen. Sie ruht wesentlich auf denselben Argumentationen, wie der anglikanische Puseyismus. Nur hat dieser wenigstens die kirchliche Tradition und sogar zum Theil die Bekenntnißbücher Englands für sich, während der neulutherische Kirchenbegriff in offenem Widerspruche mit den Symbolen der lutherischen Kirche wie mit den Anschauungen der lutherischen Reformatoren steht, was Höfling in seinen „Grundsätzen evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung“ sehr einleuchtend gezeigt hat. Der neu-lutherische kirchliche Anstaltsbegriff ist wesentlich römisch-katholisch, und müßte auch, in's kirchliche Leben übersetzt, auf Herstellung einer neuen sichtbaren Spitze des Kirchenthums, auf einen neuen Pabst in irgend einer Form führen, wobei es grundsätzlich ganz gleichgültig ist, ob dieser in Rom oder in Mecklenburg residirt. Im Großen und Ganzen hat der evangelische Protestantismus von dieser kirchlichen Strömung nichts zu befürchten; sie wird höchstens dazu dienen, seine Angehörigen gegen Bestrebungen, welche das Wesen des Protestantismus, wenn sie Anklang fänden, zerstören müßten, um so wachsamer zu machen. Auch steht die Strömung gar zu sehr mit anderen nicht-kirchlichen Strömungen in engem Zusammenhange, als daß nicht vorauszusehen wäre, sie werde mit eintretender Ebbe auf diesen Gebieten sich ebenfalls wieder verlaufen. Endlich muß noch hervorgehoben werden, daß ein nicht unbeträchtlicher Theil der lutherischen Theologen, wie z. B. die Mitglieder der theologischen Fakultät in Erlangen, bis jetzt dem neu-lutherischen Kirchenbegriffe ihre Zustimmung versagen zu wollen scheint.

Endlich haben wir noch einer dritten Ansicht über das Wesen der Kirche zu erwähnen. Wie Schleiermacher auf die Umgestaltung aller religiösen Grundbegriffe einen unberechenbaren Einfluß ausgeübt hat, so auch auf den der Kirche. Im Allgemeinen hält er in seinen Ausführungen über die Kirche an der wesentlich reformatorischen Anschauung fest, daß die Kirche durch den Gemeinschaft bildenden Trieb der Wiedergeborenen entstanden sey und sich in ihrer äußeren Erscheinung durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken gebildet habe. Da nun aber die Wiedergeburt keine plötzliche

Verwandlung ist, sondern auch in dem Wiedergeborenen noch eine dem Geist widerstrebende Thätigkeit des Fleisches zurückbleibt, so ist (nach seiner Ansicht) auch in Denen, welche zusammengenommen die Kirche ausmachen, immer noch etwas der Welt Angehöriges. Wo daher Kirche, d. h. Glaube und Gemeinschaft des Glaubens, da ist auch noch Welt, d. h. Sünde und Gemeinschaft mit der allgemeinen Sündhaftigkeit. Von hier aus ergibt sich für Schleiermacher der Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Die unsichtbare Kirche ist eigentlich nicht die Gesammtheit aller Wiedergeborenen, sondern die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhange; die sichtbare Kirche ist nicht die Gesammtheit aller Getauften, sondern die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhange mit den in keinem Wiedergeborenen fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit. Damit hat Schleiermacher den herkömmlichen protestantischen Kirchenbegriff anders gewendet, indem er auch von demselben bemerkt, was darnach die unsichtbare Kirche heiße, von dem sey das meiste nicht unsichtbar, und was die sichtbare, davon sey das meiste nicht Kirche. Die reine Kirche kann — nach seiner Ansicht — überhaupt nicht sichtbar gemacht werden. Sie ist wesentlich überall Eine, während die sichtbare immer im Auseinandergehen und Sichtrennen begriffen ist. Die unsichtbare Kirche wird von Schleiermacher auch geschildert als das gemeinsame Streben Aller, überall durch das Aeußere hindurch denselben Geist zu erkennen und an sich zu ziehen, während die einzelnen Aeußerungen, Vorstellungen, Handlungen in das Gebiet der sichtbaren Kirche fallen, und das Trennende sind. Daher gibt es eine Mehrheit von sichtbaren Kirchen gegenüber der ungetheilten Einheit der unsichtbaren. Aber jeder Theil der sichtbaren ist doch noch ein Theil der unsichtbaren; das beide Verbindende ist der Geist, das Trennende die fleischliche Gesinnung, so daß vermöge des gemeinschaftbildenden geistigen Prinzipes ein Bestreben zur Wiedervereinigung der getrennten sichtbaren Kirchen immerfort entstehen müsse. Deßhalb bestehen auch alle Trennungen in der christlichen Kirche nur als vorübergehende, und es ist wesentlich, daß Jeder die besondere Form des Christenthums, der er angehört, nur als eine vergängliche, aber sein eigenes zeitliches Daseyn mit in sich schließende Gestaltung der einen unvergänglichen Kirche liebe. Schleiermacher ist demgemäß bei der symbolischen Begriffsbestimmung ebenfalls nicht stehen geblieben. Nach der letztern ist die Kirche immer eine Gemeinschaft, theils von wiedergeborenen, theils von getauften Personen. Nach Schleiermacher ist die Kirche ein System von geistigen und sittlichen Wirkungen, eine Summe von Lebenszuständen, die entweder nach innen (unsichtbare K.) oder nach außen (sichtbare K.) fallen. Durch diese Beschreibung hat er sich unstreitig die Organisation der Kirche sehr erschwert, denn wir begreifen wohl, wie Personen, aber nicht, wie Zustände sich organisiren sollen. Wie die organisirte Gemeinde und Gemeinschaft zu Stande kommt, hat Schleiermacher auch nirgends von seinem Grundprinzipe aus aufgezeigt; nur daß sie zu Stande kommt, hat er als erfahrungsgemäß vorausgesetzt (Praktische Theologie, 521 f.). Schleiermacher hat auch die Frage erwogen, ob es eine absolut beste Kirchenverfassung nach evangelischen Grundsätzen gebe, und darauf geantwortet: je freier von anderen Naturoperationen und je ungestörter der kirchliche Gestaltungsprozeß vor sich gehe, desto vollkommener gehe er vor sich, und jede Verfassung, welche das am meisten zur Anschauung bringe, daß es keinen anderen Unterschied unter den evangelischen Christen gebe, als den der übertragenen Ausrichtung gewisser Funktionen, sey die beste. Damit hat sich Schleiermacher sowohl gegen die Staatskirche, als gegen die geistliche Amtskirche erklärt, und seine Vorliebe für die freie Gemeindeverfassung ist überall durchschlagend. Mit Rothe trifft Schleiermacher in dem Satze zusammen, daß der vollkommenste Zustand für den Staat der sey, wenn er glaube vollkommen gesichert zu seyn durch die herrschende Kraft intellektueller Motive, bei welcher die Frömmigkeit sich entbehren lasse (Prakt. Theol., 664 f., Entw. ein. Syst. d. Sittenlehre, 316 f.).

Wenn auch Schleiermacher seine Lehre von der Kirche nirgends mit wünschenswerther Ausführlichkeit im Zusammenhange entwickelt hat, so hat er doch insofern bahn=

brechend damit gewirkt, als er erstens die Selbständigkeit der Kirche und ihre Unabhängigkeit vom Staate wieder kräftig betont und zweitens die Einheit des kirchenbildenden christlichen Geistes gegenüber der Zertrennung in Partikularkirchen entschieden geltend gemacht hat. Sein Zusammentreffen mit Rothe ist daher auch nur ein scheinbares; in Wirklichkeit geht er einen ganz anderen Weg. Nicht Auflösung der Kirche in den Staat und Hineinbildung der Frömmigkeit in die Sittlichkeit, sondern freies und unvermischtes Nebeneinanderbestehen der Kirche und des Staates, der auf Gestaltung der Frömmigkeit angelegten und der zur Verwirklichung der Sittlichkeit bestimmten Gemeinschaft, ist das Ziel, welches Schleiermacher im Auge hat. Man kann seinen Kirchenbegriff allerdings spiritualistisch nennen, weil seine Kirche eigentlich nicht aus Personen besteht, aber er ist dem materialistischen Kirchenbegriffe gegenüber, welcher auch Gottlose wirkliche Glieder des Leibes Christi seyn läßt, nicht unberechtigt und jedenfalls nicht unprotestantisch, sondern eher eine Ueberspannung des protestantischen Prinzips. Diese Ueberspannung kann ihre Gefahren bringen und in äußerster Consequenz (zu welcher jedoch Schleiermacher niemals vorgegangen ist) sogar alle kirchlichen Ordnungen und Formen auflösen; aber sie ist in ihren Wirkungen doch bei weitem nicht so schlimm wie ihr Gegentheil, die Krystallisirung des Geistes in der kirchlichen ordnungsmäßigen Gestaltung, nicht so gefährlich wie jene Verirrung, wo die Kirche — um mit den treffenden Worten Nitzsch's zu reden (System der christlichen Lehre, 6. A., § 198 Note) — „in der Mehrheit ihrer Mitglieder ihr Wesen in der Erscheinungsart zu suchen beginnt, und nicht allein diese zu jenem hinzunimmt, sondern ein vom Heidenthum erborgtes hierurgisches Sakrament dem Worte vorordnet, und die werdende Kirchenordnung zum Gesetze Gottes erhebt." Von Schleiermacher'schen Anschauungen aus haben nun auch die neueren Dogmatiker Begriff und Wesen der Kirche zu entwickeln und zu beschreiben versucht. Im Allgemeinen kann man sagen, daß die beiden bahnbrechenden Ideen Schleiermachers von der Selbständigkeit und höheren Einheit der kirchlichen Gemeinschaft sich einer immer größeren Zustimmung erfreuen, und daß das Bedürfniß sich immer fühlbarer macht, jene Selbständigkeit in der freien Organisation, jene Einheit in der Union der Sonderbekenntnißkirchen zu verwirklichen. Auch Theologen, welche der rationalistischen Auffassung näher stehen, wie Hase, anerkennen, daß die Kirche „eine göttliche Institution sey jenseit aller menschlichen Willkür" (Ev. Dogmatik, 4. A., 370), und de Wette hat die Kirche als die Trägerin der ganzen Fülle Christi in der gesammten Gemeinschaft aller Einzelnen betrachtet (das Wesen des christl. Glaubens, 406). Reformirte Theologen haben bis auf die neueste Zeit ein besonderes Interesse daran bewahrt, die Idee der Kirche und was unsichtbar an ihr ist über die Erscheinung zu stellen (Schweizer, die Glaubenslehre der evang.-reform. Kirche, II, 686.), während es uns weniger reformirt scheint, mit Ebrard die Kirche als „die Gemeinschaft der Gnadenmittel" zu definiren, da die Gemeinschaft mit Christo, durch welche die kirchliche Mitgliedschaft bestimmt wird, nach reformirten Grundsätzen nicht absolut nothwendiger Weise der Vermittelung durch die Gnadenmittel bedarf. Mehr mystisch hat Martensen das Wesen der Kirche aufgefaßt, wenn er in ihr einen „lebendigen Organismus der Offenbarung und Erlösung" (die christl. Dogmatik, §. 185.) erblickt; dagegen hat Lange (Positive Dogmatik, §. 117 f.) nicht mit Unrecht darauf aufmerksam gemacht, daß die Kirche nach protestantischen Grundsätzen noch nicht ausgestaltet ist, und seine ausgesprochene Erwartung von einer zukünftigen volleren Ausgestaltung der evangelischen Kirche verdient keineswegs den Spott, welchen Theologen der Vergangenheit in ziemlich ungesalzener Weise über ihn, als einen Theologen der Zukunft, ausgeschüttet haben. Mag man im Einzelnen den Vorschlägen, welche Bunsen in seiner Schrift über „die Verfassung der Kirche der Zukunft" gemacht hat, die Zustimmung versagen, aber das Bedürfniß nach kirchlicher Erneuerung und Wiedergeburt ist dennoch so tief gewurzelt, daß selbst die restaurative Theologie, wie wir gesehen haben, in diesem Punkte nicht bloß restauriren zu können meint, und freilich dann noch um einige Jahrhunderte hinter die

Reformation mit ihrem Kirchenbegriffe zurückdrängt. Bunsen hat in der angeführten Schrift bewiesen, daß die Zeit der Geistlichkeits- und Staatskirchen vorüber ist, er hat die auch von den Reformatoren nicht folgerichtig durchgeführte urchristliche Idee des allgemeinen Priesterthums in ihrem vollen Umfange wieder anerkannt, und wenn ihn die evangelische Kirche Deutschlands damals, als er sein Buch schrieb, wie ein belebender Frühlingshauch anwehte, so hat sich zwar seit jener Zeit Manches verändert und die Todten haben leider Lebendiges begraben und Todte aus ihren Gräbern hervorgesucht, aber immer ist noch Manches vorhanden, „um den Glauben zu erhalten und zu stärken an die weltgestaltende Kraft, welche auch jetzt im deutschen Volke liegt, und an das Lebenspfand für eine schöne und große Zukunft der evangelischen Kirche des Vaterlandes" (Bunsen a. a. O., 378).

Im Wesentlichen hat der Protestantismus den biblischen und apostolischen Kirchenbegriff richtig aufgefaßt, und jede Aenderung am protestantischen Kirchenbegriffe im Wesen der Sache ist nichts als eine Trübung und Entstellung des Wesens des Protestantismus selbst. Die Kirche ist ihrem Wesen nach Gemeinschaft der Wiedergeborenen, und jeder Gläubige, aber auch nur ein solcher, hat vermöge des Glaubens und der Wiedergeburt die kirchliche Mitgliedschaft. Auch in diesem eigentlichsten Sinne des Wortes ist die Kirche Gemeinschaft; es ist eine bestimmte Anzahl von Personen, welche dazu gehören; wer diese sind, weiß aber nur Gott. Diese Kirche ist unsichtbar nicht in der Art, als ob ihre Mitglieder unsichtbar wären, oder als ob ihre Wirkungen nicht wahrgenommen werden könnten, sondern in der Art, daß ihre Mitglieder vermittelst menschlicher Beobachtung nicht mit Sicherheit auszumitteln, nicht in einem äußern verfassungsmäßigen Organismus zu vereinigen sind. Das hindert aber nicht, daß diese in voller Wirklichkeit vorhandene Kirche nicht ihren vollen Einfluß auf die Ungläubigen und Unwiedergeborenen ausübe; sie ist vielmehr recht eigentlich das unter die Gesammtheit des Weltlebens ausgestreute Salz, und das in sie hineinscheinende göttliche Licht. An diese Kirche glaubt der Protestantismus als an die Wirklichkeit der durch Christum neu geschaffenen Menschheit, und auf ihr ruht seine Hoffnung. Die Menschheit würde in Fäulniß und Verwilderung sich auflösen und untergehen, wenn die Kirche der Wiedergeborenen nicht als das erhaltende, reinigende, belebende und wiedergebärende Prinzip in ihr wirkte. Uebrigens ist die Kirche, obwohl die eine, weltumfassende, geheiligte, wahre, ächt apostolische, doch nicht vollkommen und nicht unfehlbar, ihr kommt nicht Infallibilität zu; sie ist vielmehr eine werdende, wachsende, sich immer mehr heiligende und vollendende, bis der Herr kommt und sie von dem Kampfe mit Welt, Sünde und Tod auf ewig befreit. Von dieser einen Kirche, deren Mitglieder über die ganze Erde zerstreut sind und nicht mit absoluter Nothwendigkeit in die äußere Gemeinschaft der Christenheit aufgenommen worden seyn müssen, unterscheiden wir mit Recht die verfassungsgemäß organisirten einzelnen kirchlichen Genossenschaften, zu denen eine bestimmte Anzahl von Getauften gehört. Die Mitglieder derselben sollten als Getaufte auch wiedergeboren seyn; daß sie es aber alle sind, dafür ist nicht nur kein Beweis aufzubringen, sondern die Erfahrung beweist das Gegentheil. Die einzelnen Landes- und Nationalkirchen können daher nicht ohne Weiteres als Bruchtheile der einen wahren Kirche betrachtet werden. Es ist wohl mit Sicherheit anzunehmen, daß Mitglieder der wahren Kirche darin vorhanden sind, und es muß daher auch das Hauptbestreben seyn, diesen, wo immer möglich, die Leitung des kirchlichen Lebens zu übertragen. Eine von dem Herrn vorgeschriebene Ordnung, wie das am besten zu geschehen habe, gibt es aber nicht; der Geist der Wahrheit und die Macht des Wortes muß hier die Tenne fegen. So viel nur ist sicher, daß der kirchliche Geist sich nicht amtlich (z. B. durch Ordination) übertragen läßt; denn der Zerfall der Kirche ist meist und großentheils von ordinirten Amtspersonen ausgegangen. Der Geist Christi ruht nicht auf einzelnen Standespersonen, sondern auf der ganzen Gemeinde, und daher kann sich der Protestantismus nur dann begriffsgemäß kirchlich richtig entwickeln,

wenn er seine Kirchenverfassung auf die Basis eines wohlorganisirten Gemeindelebens stellt. Seine Aufgabe auf dem kirchlichen Verfassungsgebiete muß die seyn, die Partikularkirchen in die eine wahre Kirche hineinzubilden, die Kirche der Getauften in eine Kirche der Gläubigen zu verwandeln.

Die Literatur über den Gegenstand ist ungemein reichhaltig. Wir heben außer dem bereits Angezeigten aus derselben nur noch Weniges hervor, wie z. B. *Stäudlin*, de notione Ecclesiae et hist. eccl. Gött.; Eckermann, über den Begriff einer Gemeinde Gottes, theol. Beitr. II, 1 f.; Jacobson, über Individualität des Wortes u. Begriffes „Kirche", kirchenrechtliche Versuche I, 58 f.; Wurm, über den Begriff der sichtbaren Kirche in Klaiber, Stud. der ev. Geistlichkeit Württembergs II, 2, 49 f. „Die Lehre von der Kirche" hat neuerlich Petersen in drei Büchern scharfsinnig bearbeitet. Die reformatorische Lehre habe ich im dritten Bande meines Wesens des Protestantismus entwickelt, und dort auf die Mängel derselben hingewiesen. Schenkel.

Kirche — Verhältniß zum Staat. — Ursprung und Wesen des positiven Christenthums bringen mit sich, daß Staat und Kirche, obwohl sie in dem Volksleben einen und denselben Boden zu ihrer Verwirklichung und Berührungspunkte überall haben, doch nicht in Eines zusammenfallen. Sie sind verschiedener Abstammung: Herrschertalent, Weltklugheit, Schlachtfelder — die Geburtsstätte der Staaten; den Armen predigen, Jünger sammeln, Golgatha, das Thun und Leiden des dienenden Menschensohnes, hier der Bildungsbeginn der Kirche, deren Wurzel und Ziel im Ueberweltlichen, Jenseitigen, während Zweck und Aufgabe des Staates ist, das Diesseitige zu bemeistern; jene das Gefäß für die Mittheilungen der göttlichen Barmherzigkeit, eine Anstalt für Heilung der Sünder, der Staat für Entwicklung der natürlichen Kräfte, der rechtlichen Persönlichkeit, der irdischen Wohlfahrt. Wie mannigfaltig auch Beides, staatliches und kirchliches Wesen sich in verschiedenen Zeiten und Orten ausprägen möge, sey es in normaler Weise oder degenerirend, jener spezifische Unterschied wird überall noch irgendwie vorhanden seyn und sich geltend machen. Auch der durch den Einfluß der Religion und durch Bildung humanisirte Staat ist nicht Kirche, und die verweltlichtste Kirche hat immer noch einen verborgenen schweren Accent auf dem Ueberweltlichen, daß sie nicht darf als Staat im Diesseitigen aufgehen. Es gehört zu der Eigenthümlichkeit der christlichen Weltperiode, daß wie im einzelnen Menschenherzen die Zweiheit kämpft, so auch im Großen, in dem Leben der Volksgemeinschaften ein Dualismus der Kräfte und Strebungen in Thätigkeit tritt, eine fortgesetzte Dialektik sittlicher Potenzen, ein immerwährender Krieg, wenn man will, von wenigen und kurzen Friedensständen unterbrochen, aber durch Reibung eine Belebung der Geister, ein beständiges Inathemerhalten der geistigen Energie. Die alten Religionen, je aus der Natur des Staatsgeistes stammend, sind dem staatlichen Leben concentrisch, das öffentliche Leben der christlichen Nationen beschreibt seine Figur aus zwei Mittelpunkten ähnlich den Bahnen der Planeten, eine schwierigere Construktion als der ruhende Kreis, aber bewegungsreicher, lebensvoller. Eine Abschatzung dieses Kampfes der Geister, der mit dem Eintreten eines überweltlichen Prinzips in die sichtbare und natürlich-sittliche Welt begonnen hat und bis an das Ende der gegenwärtigen Weltform sich fortsetzen muß, ist in demjenigen Verhältniß zu erkennen, darein sich die geschichtliche Erscheinungsform der christlichen Religion, die Kirche, zu den übrigen Daseynsformen des öffentlichen Lebens und ihrer Totalität, dem Staat, und dieser zu jener setzen und beide sich gegeneinander rechtlich zu orientiren suchen. Ueberblicken wir zunächst den geschichtlichen Verlauf, um sodann den gegenwärtigen Stand dieses Verhältnisses in's Auge zu fassen.

Den geschichtlichen Verlauf in den ältesten Zeiten betreffend sey unter Verweisung auf den Art. Kirche kurz bemerkt, daß die christliche Kirche als verfolgte sich zu einem Organismus ausgebildet hatte, in welchem nicht nur das eigentlich Religiöse Raum und Ausdruck fand; sie lebte, ein großartiges collegium illicitum, als eine Art von neuem Staat unter dem Druck und der Decke des alten heidnischen. Mit dem Aufhören des Drucks tritt sie fertig

heraus an's Tageslicht, und mit ihren constituirten Gewalten, dem Priesterthum und dessen Spitzen, sofort in Verhältniß zu denen des Staats. Imperium und Sacerdotium (maxima dona Dei, nennt sie Justinian Nov. 6.), die despotische weltliche Monarchie und die bischöfliche Aristokratie verbünden sich, und aus ihrem Bund entsteht das griechisch-röm. Staatskirchenthum, zwei Leiber, aber Ein äußeres Haupt, der Kaiser. Es lebt in der russischen Kirche fort. Den Plan, dasselbe nach Frankreich überzutragen, hat seiner Zeit Napoleon I. als einen eitlen und verächtlichen und als die unerträglichste Art von Tyrannei abgelehnt.

Anders im Abendland und Mittelalter. Hier bilden Staat und Kirche nicht bloß zwei Organismen, sie haben auch jedes für sich ein eigenes Haupt; die Polarität von Imperium und Sacerdotium kommt völlig zum Ausdruck. Sofort der Kampf um Vor- und Alleinherrschaft, das Sichhinaufschwingen des Pabstthums in die schwindelnde Höhe, da ein Bonifaz VIII. endlich die Unterthänigkeit aller Creatur gegen ihn für einen Glaubensartikel erklären und sprechen kann: romanus pontifex omnia jura in scrinio pectoris sui habere censetur; also der Anspruch auf alle weltliche Machtfülle neben der geistlichen.

Es ist niemals Alles durchgesetzt worden, was in diesen Ansprüchen sich geltend machte, aber das ererbte Imperium ist doch in dem Kampfe unterlegen; und von nun an ist es nicht mehr das Kaiserthum, sondern die Nationalität, was gegen die herrschende Spitze des Sacerdotium zu Rom in die Schranken tritt. Merkwürdig, daß kurz nachdem Bonifaz seine stolzen Worte gesprochen hatte, die babylonische Gefangenschaft des Pabstthums beginnt, und daß nicht der Kaiser, sondern ein französischer König die in's Schrankenlose strebende Macht des römischen Pontifex zu beugen den Beruf erhält. So sind es denn auch ein Jahrhundert später die Nationen, vertreten durch Bischöfe und Territorialherren, welche auf den Concilien von Pisa, Constanz, Basel dem kirchlichen Absolutismus Roms entgegenstehen (vgl. d. Art. Concordate), und obwohl durch die unter dem Vorgang Oestreichs hernach abgeschlossenen Fürstenconcordate wieder Wesentliches von dem damals Errungenen zurückgelassen wurde, so hat sich doch von dort an das territoriale und nationale Element in eine festere Stellung gegen Rom gesetzt, übrigens auch hier wiederum vornehmlich in Frankreich durch die pragmatische Sanktion v. 1437, in welcher Königthum und Landesepiskopat den Grund zu der Kirchenfreiheit legten, die später unter Ludwig XIV. in den vier Artikeln der gallikanischen Kirche ihren bestimmten und bis auf den heutigen Tag gesetzlichen Ausdruck gefunden hat — Artikel, deren erster die völlige Unabhängigkeit des Königs in weltlichen Dingen von jeder geistlichen Gewalt, seine Unabsetzbarkeit durch die Schlüsselgewalt, und deren dritter den Grundsatz ausspricht, daß die päbstliche Gewalt einmal durch die allgemeinen kanonischen Regeln moderirt seyn, dann aber auch die Regeln, Gebräuche und Einrichtungen des gallikan. Reichs und seiner Kirche ihr gegenüber gelten sollen (s. d. Art. Franz.-kath. Kirche. Gallicanismus).

Von einer Oberherrlichkeit der Kirche über den Staat, von dem politischen Ultramontanismus kann hier nicht mehr die Rede seyn; aber auch die Gewalt der Curie in kirchlichen Dingen findet von da an ihre Schranken an den Territorialgewalten, welche sich das Recht zuschreiben, darüber zu erkennen, ob die Anordnungen derselben in ihren Kreisen Eingang finden sollen, indem ohne ihre Genehmigung dieselben nicht zum verbindenden Gesetz werden können — das Placetum regium, von Frankreich z. B. sogar entgegen den Satzungen des Concils von Trient und selbst von den Kirchenfürsten des deutschen Reichs in ihren Territorien ausgeübt.

Nicht also jetzt mehr imperium, sondern territorium und sacerdotium sind es, zwischen welchen die Auseinandersetzungen vor sich gehen, und zwar der Art, daß auf territorialer Seite selbst wiederum zum Theil Priester, Bischöfe, Metropoliten gegenüber dem Priesterhaupt in Rom stehen. (Vergl. die Art. Concordate und Emser Congreß und Punktation.) Als das Resultat dieses geschichtlichen Processes aber stellen sich im Wesentlichen folgende von dem späteren Kirchenstaatsrecht ob zwar unter dem Widerspruch der Curie festgehaltene Grundsätze dar. Dem Staatsoberhaupt gebührt das oberstoheitliche Schutz- und Aufsichtsrecht, wie über jede religiöse Genossenschaft, so auch

über die katholische Kirche. Vermöge seines Aufsichtsrechts verlangt es Kenntniß aller kirchlichen Anordnungen, welche, sofern sie rein geistliche Dinge betreffen, nicht ohne sein Vidit, wenn sie das Staatliche mit berühren, nicht ohne sein Placet ergehen und gelten dürfen — die jetzt verlassene östreichische Gesetzgebung hatte das Placet ohne Unterschied gefordert. Ferner wird der Verkehr mit dem Pabste der Beaufsichtigung der Staatsbehörden unterworfen, oder wie ebenfalls in Oestreich der Fall war, vom Staate selbst vermittelt. Gegen den Mißbrauch der kirchlichen Amtsgewalt sodann gewährt der Staat eine Abwehr durch den sogenannten recursus ab abusu. Die Verwaltung des kirchlichen Vermögens geschieht entweder unter Aufsicht des Staats oder von den Staatsbehörden selbst unter Beschränkung des Bischofs auf das Aufsichtsrecht. In den sogenannten gemischten Sachen, welche früher alle von der Kirche allein in Anspruch genommen waren, hat jetzt der Staat die Vorhand — man bedenke die josephinische Ehegesetzgebung. Einfluß des Landesherrn auf die Wahl der Bischöfe durch Ausschließung der personae minus gratae, Bestätigung der kirchlichen Beamteten, Beaufsichtigung der Erziehungsanstalten für den Klerus u. s. f. Diesem Kirchenhoheitsrecht zur Seite geht die Schutzpflicht, bestehend in Aufrechterhaltung der Autorität der kirchlichen Aemter, in Gewährung polizeilichen Schutzes für die Religionsübung und in der Beschützung des kirchlichen Eigenthums, eine Schutzpflicht übrigens, welche allerdings insofern eher Schutzrecht genannt wird, als unter ihrem Titel der Staat sich eine folgenreiche Prüfung alles dessen zuschreiben konnte, was die Kirche thut, oder was zu thun ihr anzusinnen seyn möchte, damit sie des Schutzes würdig bleibe: auf diesem Boden hatte z. B. die östreichische Gesetzgebung der Regierung eine positive Mitwirkung in dem Gebiet der sogenannten non essentialia religionis zugeschrieben, und ist auch in andern Ländern zuweilen so gehandelt worden, daß es schwer zu sagen war, mit welchem Unterschied von dem jus in sacra solches jus circa sacra geübt werde.

Jene Rechte schrieb sich der Staat als solcher zu, daher, wie in Folge der großen Länderdurchschüttelung durch französische Revolution und Napoleon katholische Gebietstheile an protestantische Landesherrn fielen, diese ohne Bedenken von denselben Gebrauch machten, und später diese Grundsätze über Kirchenhoheit auch mehr oder weniger formulirt den Verfassungsurkunden und Grundgesetzen der einzelnen Staaten (in Baiern bekanntlich sogar neben dem die gegentheiligen Grundsätze an der Stirne tragenden Concordat) einverleibt wurden. — Hiezu kam endlich auch noch das sogenannte landesherrliche Patronat, nach Analogie der katholischen Regenten von protestantischen bei Besetzung der Pfarreien geübt, welche mit den secularisirten Klöstern und Stiftern, denen sie incorporirt gewesen, durch den Reichsdeputationshauptschluß ihnen zugefallen waren oder von ihnen dotirt und errichtet wurden.

Rom zwar hat gegen alles dieses protestirt und formell seinen Standpunkt gewahrt, aber längere Zeit sich eines aggressiven Verfahrens enthalten, denn ohne Zweifel konnte es mit Wohlgefallen geschehen lassen, wie die Regierungen in Deutschland und die protestantischen Fürsten voran sich bemühten, das mit dem deutschen Reich außer Fugen gegangene katholische Kirchenwesen neu zu ordnen, die umgestürzten Bischofstühle wieder auf- oder an ihrer Stelle andere zu errichten, für die Bildung eines Klerus zu sorgen, welcher bald in wissenschaftlicher Tüchtigkeit mit dem protestantischen concurrirte, Dotationen zu schöpfen und zu regeln, und dem neuen katholischen Element freien und gleichen Raum mit dem protestantischen in ihren Erblanden zu verschaffen. Erst nachdem dies Alles geordnet, trat der Widerspruch thatsächlich hervor; übrigens nicht ohne alle Provokation von staatlicher Seite. Plänkeleien, zunächst eigentlich des Priesterthums gegen das sogenannte Schreiberthum; denn die Maschen des bureaukratischen Netzes drückten oft auf empfindlichere Stellen, der barsche Kanzleiton verletzte das durch Vermittlung der unterdeß zum Flor gediehenen Wissenschaft wieder gehobene kirchliche Selbstgefühl. Bald aber ward der Hader unter Hinzutritt ganz anderer als bloß ambitiöser Streitpunkte fortgeführt und zwar mit ebensoviel Beharrlichkeit auf der einen als Unsicherheit

auf der andern Seite. Es ist nicht mehr bloß nur die Selbstgenügsamkeit des Beamtenthums, der vulgäre Staatsrationalismus, welche den kürzeren ziehend eine verdiente Lehre empfangen, sondern es geht dabei wesentlichen Grundsätzen der bisherigen politischen Ordnung an's Leben, und fortan kann man den Staat in immerwährendem Rückzug vor der Kirche, die Territorialgewalt dem römischen Sacerdotium Schritt für Schritt weichen sehen. Die erste große Niederlage erlitt der moderne Staat in dem Streit über Einsegnung gemischter Ehen, formell durch Nichtachtung seines Placet in einer dazu nicht rein geistlichen, sondern kirchlich-bürgerlichen Angelegenheit: Pabst und Bischöfe befehlen und der Klerus gehorcht ohne nach der staatlichen Genehmigung der neuen Anordnungen zu fragen; materiell, durch Beeinträchtigung eines stattlich garantirten Grundsatzes, des freien Dispositionsrechts der Eltern über die Erziehungsreligion wie durch Verstörung der Parität und des friedlichen Verhältnisses der Confessionen. Unterdeß aber ist der Boden des frühern Kirchenstaatsrechts überall durchlöchert worden, zumeist in Folge des Darniederliegens der Obrigkeiten im Jahr 1848, was den deutschen Bischöfen erst die Nöthigung zu geben schien, hernach die Gelegenheit gab, das Haus der Kirche von den wankenden Fundamenten weg und wieder auf die Grundlagen der ältern Anschauung herüber zu versetzen und zwar mit oder ohne Zustimmung der Staatsregierungen — eine Bewegung, die für jetzt noch nicht an ihrem letzten Ziele angekommen ist. Sie ist die umgekehrte derjenigen, welche den Emser Congreß, die gallikanischen Artikel, die Concilien des fünfzehnten Jahrhunderts in's Leben rief; diese decentralisirend, jene durchaus dem Centrum zugewandt, diese das Nationale dem Römischen, jene das Römische dem Nationalen entgegensetzend und letzteres aufgebend (z. B. neuestens die deutsche katholische Wissenschaft in der von Rom verurtheilten Günther'schen Lehre), aber merkwürdig, daß sie auch wie jene der genannten Concilien in Fürstenconcordaten und gleichfalls unter dem Vortritt eines östreichischen ihren Abschluß suchen zu wollen scheint.

Da in dem Art. Concordate (Band III. S. 81) letzteres noch keine Stelle finden konnte, ist es hier um so mehr nachzutragen, als die darin zu Tag tretenden Grundsätze auch in Absicht auf die noch in Verhandlung befindlichen das Maß geben sollen, obzwar der Glaube an seine Mustergiltigkeit in Oestreich selbst bald nach dem Erscheinen des Concordats mehrfache Stöße zu erleiden hatte. Es ist abgeschlossen zu Wien am 18. August 1855, die Ratifikationen ausgewechselt ebendaselbst den 25. Sept., durch kaiserliches Patent v. 5. Nov. publicirt und durch päbstliche Allocution (Augsb. Allgem. Zeitung 1855 Nr. 321 u. 322) vom 3. Nov. dem Cardinalscollegium kundgegeben, und gehören dazu noch die auf Grundlage des Concordats vereinbarten separaten Artikel in Form eines Briefes des kaiserlichen Bevollmächtigten, Erzbischofs Rauscher an den päbstlichen Cardinal Viale Prelà vom 18. August (ebend. 1856 Nr. 63.). Die wichtigsten Bestimmungen desselben sind, so weit sie hieher gehören: 1) Vollkommene Freiheit des Verkehrs zwischen Bischöfen, Geistlichkeit, Volk und dem heil. Stuhl in geistlichen Dingen und kirchlichen Angelegenheiten (Art. 2.); 2) desgleichen der Bischöfe mit Geistlichkeit und Volk ihrer Sprengel und freie Kundmachung ihrer Belehrungen und Kundmachungen über kirchliche Angelegenheiten (Art. 3.), — also Verzicht auf das landesherrliche Vidit und Placet; 3) Freiheit der Bischöfe in der Aufnahme in den geistlichen Stand und Ausschließung davon, in der Anordnung von Bittgängen, Wallfahrten, der Leichenbegängnisse (bekanntlich sogleich hernach zur Ausschließung protestantischer Leichen von den Kirchhöfen angewendet) und in der Berufung und Abhaltung von Synoden (Art. 4.); 4) Leitung der religiösen Jugenderziehung und Ueberwachung der übrigen Lehrgegenstände in allen Lehranstalten durch die Bischöfe (Art. 5. u. 8.) und Anstellung nur katholischer Lehrer an katholischen Gymnasien und mittleren Schulen (Art. 7.); 5) bischöfliche Büchercensur in der Art, daß die verderblichen bezeichnet, und die Gläubigen vom Lesen abgehalten werden sollen unter zweckdienlichem Beistand der Regierung (Art. 9.); 6) Zurückgabe der Ehesachen an die geistlichen Gerichte mit Ausnahme der Cognition über die bürgerlichen Wirkungen der Ehe (Art. 10.). 7) Freie Uebung der Disciplin

gegen Geistliche und Laien (Art. 11.), nöthigenfalls obrigkeitliche Beihülfe zur Vollstreckung der Urtheile gegen Geistliche (Art. 16.), jedoch letztere nach zuvor gegebenen Erläuterungen und seitens der Regierung eingeholten Beiraths einer geistlichen unter dem Vorsitz eines Bischofs stehenden Commission (Separat-Art. 13. eine Art Rest des frühern recursus ab abusu); 8) „Mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse gibt der heil. Stuhl seine Zustimmung, daß die bloß weltichen Rechtssachen der Geistlichen... von den weltlichen Gerichten untersucht und entschieden werden," (Art. 13.) und „hindert nicht, daß die Geistlichen wegen Verbrechen oder andern Vergehungen, wider welche die Strafgesetze des Kaiserthums gerichtet sind, vor das weltliche Gericht gestellt werden, doch soll der Bischof ohne Verzug in Kenntniß gesetzt, ihm die Akten mitgetheilt werden, auch sollen die Geistlichen die Kerkerstrafe stets an Orten, wo sie von Weltlichen abgesondert sind, und die Gefängnißstrafen wegen Vergehen in einem Kloster erstehen (Art. 14. vgl. die Separat-Art. 10. u. 11. mit ihren Modifikationen); 9) Freier Erwerb von Besitzungen — also Aufhebung der beschränkenden Gesetze über Gütererwerb durch todte Hand — und freie Verwaltung des Kirchenguts, nur zu Verkauf oder beträchtlicher Belastung der Güter soll die Einwilligung der Regierung nöthig seyn (Art. 29. 30.) — dabei gestattet und bestimmt S. Heiligkeit auf Verlangen Sr. Maj. und in Ansehung der öffentlichen Ruhe, welche für die Religion von höchster Wichtigkeit ist, daß... statt des (zur Zeit der vorübergegangenen Erschütterungen durch ein Staatsgesetz aufgehobenen kirchlichen) Zehnts... von der k. Regierung Bezüge aus liegenden Gütern oder versichert auf die Staatsschuld angewiesen... werden." (Art. 33.). — Es leuchtet ein, daß in diesem Concordat die von dem seitherigen Kirchenstaatsrecht für die wesentlichsten erklärten Bestandtheile der landesherrlichen Kirchenhoheit freiwillig, oder vielmehr aus Deferenz gegen die Satzungen des kanonischen Rechts und um „die Beziehungen des Staats zu der katholischen Kirche mit dem Gesetz Gottes in Einklang zu setzen," wie es in dem kaiserlichen Patent heißt, verlassen sind, daß ferner der Staat in demselben Mehreres als Concession aus der Hand der Kirche annimmt, was er bisher kraft eigenen, inwohnenden Rechtes zu haben glaubte; das ganze Gebäude des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche auf einen andern Boden gestellt und umgebaut; so ängstlich man früher selbst im Kleinen war, so vertrauensreich wird jetzt im Großen weggegeben und freigegeben, und nicht bloß was das rein geistliche betrifft, auch in den kirchlichen und gemischten Angelegenheiten. Es ist nicht möglich, jetzt schon die ganze Reihe beabsichtigter und unerwarteter Folgerungen aus diesen Prinzipien des Concordats zu schätzen, eines neuen und auf einer Seite nach bisherigen Begriffen kühn gewagten Bündnisses zwischen Imperium und Sacerdotium, mittelst dessen seiner ausgesprochenen Absicht gemäß die tiefen Schäden der Zeit geheilt, „die sittlichen Grundlagen der geselligen Ordnung und des Glückes Unserer Völker erneuert und befestigt" (kais. Patent) werden sollen. So viel aber dürfte feststehen, daß es im öffentlichen Leben nirgends und vielleicht in kirchlichen Dingen am wenigsten genügt, Rechte verbrieft zu haben, wenn die innere Macht fehlt, sie auszuüben, und daß es sich also fragt, ob das Sacerdotium in unsrer Zeit noch die mittelalterliche innere Macht zu den ihm zugefallenen mittelalterlichen Rechten wirklich besitze, ob nicht seine Ansprüche mehr nur die verstandesmäßig ausgesponnenen Consequenzen aus einer restaurirten Kirchentheorie sind, ähnlich wie auch in evangelischen zumal spezifisch lutherischen Kreisen gegenwärtig gesponnen wird, als die Produkte schaffender Intelligenz und sittlicher Kraft. Der Klerus des Mittelalters konnte sich unabhängig machen, herrschen, weil und so lange er die Versammlung aller wohlthätigen Arbeit für die Völker war, vom Anbau öder Plätze bis zur Himmelskunde, in jeder Kunst und Wissenschaft, und wenn er in seinen politisch-begabten Mitgliedern die Hand nach der Weltherrschaft ausstreckte, so empfing diese Hand ihren Kraftzufluß aus der nicht minder energischen Weltentsagung, wie sie von andern Gott suchenden Gliedern in einer bis auf den heutigen Tag Staunen erweckenden Weise geübt wurde. Dies priesterliche Heroengeschlecht ist nicht mehr vorhanden, dazu die Pflege des allgemein Nützlichen und Heilsamen unter

mehrere Stände vertheilt, vom Staat und seinen Organen auf sich genommen; der Klerus also zwar in der Uebung pastoraler Tugenden in seinem eigenthümlichen Element, aber dazu bedarf es nicht jener weitgehenden Vorrechte, wie sie das östreichische Concordat gewährt, und damit füllen sich die Räume nicht aus, welche in demselben aufgethan sind.

Uebrigens wird ein großes Reich mit vorwiegend katholischer Bevölkerung, einem katholischen Staatsoberhaupt und von der bewährten Lebenskraft wie das östreichische, allfällige Verlegenheiten weniger empfinden, und empfundene schneller überwinden, als wenn paritätische Staaten unter protestantischen Fürsten zu dem gleichen Versuche sich verstehen müßten. Letztere können z. B. nur mit Verläugnung ihres evangelischen Glaubens die Ansprüche der römischen Hierarchie als Folgerungen aus dem „Gesetz Gottes“ zugestehen, und indem sie auf das Placet selbst bei kirchlichen Anordnungen über gemischte Angelegenheiten verzichten, setzen sie ihre paritätischen Bevölkerungen schweren, den Frieden gefährdenden Conflikten aus; vollends aber in kleineren Staaten, da etwa nur Ein Bischof residirt, ist nicht abzusehen, wie die oberste Staatsgewalt ohne namhafte Einbuße an ihrer Autorität diesem Rechte zugesteht, wodurch er in der That in eine Art von Nebenregenten sich verwandelt, mit welchem der Landesherr eigentlich nur noch diplomatische Beziehungen zu pflegen haben wird. Nimmt man noch hinzu, daß bei der relativen Unselbständigkeit der Bischöfe im römischen System die thatsächliche Ausübung solcher Rechte jeweilig nicht einmal bei ihnen selbst, sondern von ausländischem Einfluß abhängig seyn wird, so erscheint die Concordatsfrage z. B. für die Regierungen der oberrheinischen Kirchenprovinz als eine wirklich verhängnißvolle, kaum zu lösende, und das Bewegende in derselben eher als Fortsetzung denn als Gegenmittel der staatauflösenden Tendenzen der Zeit.

Der Versuch, mittelst entgegenkommender Verordnung vom März 1853 die angefochtenen Punkte der früheren vom Januar 1830 (s. den Art. Concordate Bd. III. S. 79), welche in Betreff der Ausübung des landesherrlichen Schutz- und Aufsichtsrechts über die katholische Kirche gemeinschaftlich ergangen war, zu beseitigen oder zu mildern, mißlang; dieselbe wurde den Regierungen von den Bischöfen heimgeschlagen und in der Denkschrift v. 18. Juni 1853 unter anzüglichen Bemerkungen über Entstehung und Wachsthum eben derjenigen Staaten, von welchen diese Bisthümer errichtet worden sind, unter der Zumuthung, die bischöflichen Forderungen als aus dem Gesetz Gottes gefolgerte anzuerkennen, und mit der Drohung, nöthigenfalls sich selbst Recht zu schaffen, die Regierungen endlich nach Rom zur Verständigung gewiesen. Sofort schritten denn auch die Bischöfe via facti vor, theils mit aktivem Eingreifen, theils in passivem Widerstand, z. B. Verweigerung der Institution für die durch landesherrlichen Patronat ernannten Pfarrer, und die Regierungen verhandeln unterdeß mit der Curie.

Diese Verhandlungen sind annoch im Zug, vor der Hand das Verhältniß zwischen Staat und katholischer Kirche in den genannten Staaten eine unausgemachte und schwerlich durch die Staatsklugheit allein auszumachende Sache, sondern bei der in letzter Instanz auf das obrigkeitliche Gewissen hintersetzt werden muß.

Was nun das Verhältniß zwischen Staat und evangelischer Kirche betrifft, so ist vor Allem zu beachten, wie dieses von Anfang an eine von dem bisher besprochenen wesentlich verschiedene Entwicklung haben mußte. Dort nämlich tritt eine in sich gesellschaftlich geordnete und abgerundete Kirchengemeinschaft mit dem Staatsregiment in Beziehung, hier ist es eine ob zwar im Glauben feste, aber in ihrer Verfassung unfertige, von den bisherigen constituirten Kirchengewalten verlassene und ausgestoßene, welche sich im öffentlichen Leben rechtlich zu orientiren hat. Aus Noth lehnt sie sich an die weltliche Gewalt an, wo diese ihr zugeneigt ist, und sie kann dies auch bei ihrem der mittelalterlichen Geringschätzung völlig entgegengesetzten hohen Begriff von der Obrigkeit als göttlicher Ordnung und Hüterin beider Tafeln glaubensmäßig thun. Daraus entspringt denn eine nicht bloß äußerliche Beziehung, sondern eine innerliche Durchdringung der beiden Lebenskreise. Ueberall, wo die territoriale Obrigkeit die Reformation begünstigt,

tritt sie zugleich in die Leitung der Kirche selbst ein und es entsteht das landesherrliche Kirchenregiment (s. d. Art. Kirchenverfassung und Kirchenregiment). Gleichwohl entwickelt sich allmählig eine begriffliche Scheidung des Doppelverhältnisses, welches zwischen der obersten Staatsgewalt an und für sich als Inhaberin der Kirchenhoheit (jura circa sacra) und in ihrer Sonderstellung als Trägerin des Kirchenregiments (in sacra) und zwischen den evang. Landeskirchen stattfindet. In ersterer Beziehung schreibt sie sich eben diejenigen Rechte gegenüber der evangelischen Kirche zu, deren Werden und Schwinden gegenüber der katholischen oben dargelegt wurde.

Dieses obersthoheitliche Schutz- und Aufsichtsrecht übt sie überhaupt gegenüber von allen und jeden religiösen Genossenschaften. Eben aber in Folge der Reformation hat sich noch eine andere Seite der staatlichen Kirchenhoheitsrechte genauer entwickelt, dasjenige nämlich, welches sich auf die Reception, auf die staatliche Anerkennung einer Religionsform bezieht — das sogenannte Reformationsrecht, ursprünglich und seinem Namen gemäß das Recht der Landesherrn, in ihren Territorien die Reformation einzuführen, in seiner allgemeinen Bedeutung das Recht, über die Zuläßigkeit religiöser Genossenschaften und über die Bedingungen ihrer Existenz im Staat zu erkennen.

Vermöge dieses Rechtes kann eine solche Genossenschaft entweder reprobirt oder zum bloßen Hausgottesdienst oder zur freien Religionsübung zugelassen werden. Die Reprobation ist entweder eine solche, daß durch dieselbe das religiöse Bekenntniß zum Verbrechen gestempelt wird, wie im Mittelalter die Häresie überhaupt, in streng katholischen Staaten zum Theil jetzt noch der Uebertritt ihrer Angehörigen zum Protestantismus (Madiai), oder daß damit der Verlust des Aufenthaltsrechts sich verbindet (die vertriebenen Salzburger), oder bloß der Genuß der bürgerlichen Rechte eine Schmälerung erleidet; so haben die Israeliten nicht überall gemeindebürgerliche oder staatsbürgerliche Wahl- und Wählbarkeitsrechte, ähnlich die sogenannten Deutschkatholiken in einigen Staaten. Die Zulassung zum Hausgottesdienst sodann ist entweder eine einfache, mit Beschränkung auf die Familie, so in einigen Staaten für Menoniten, Baptisten, — devotio domestica simplex, oder sie ist qualificata — Familiengottesdienst mit Zuziehung eines Geistlichen — so in einigen deutschen Staaten für Baptisten, Deutschkatholiken ꝛc. die freilich in sich unpraktische Bestimmung, sich nur innerhalb ihres eigenen Kreises und unter Fernhaltung Fremder zu erbauen. Die Gestattung der freien Religionsübung endlich geht entweder auf Anerkennung einer religiösen Genossenschaft mit bloßen Gesellschafts- oder mit wirklichen Corporationsrechten — exercitium religionis privatum oder publicum.

Ausgenommen die erste Stufe der Reprobation ist dieses Reformationsrecht nach allen seinen Formen in den deutschen Territorien den verschiedenen Bekenntnissen gegenüber bis in dieses Jahrhundert herein in Anwendung gewesen. Nachdem jedoch die einzelnen Staaten bereits theilweise vorangegangen waren, hat der deutsche Staatenbund durch Art. 16. der Bundesakte die Reprobation gegenüber von den drei christlichen Bekenntnissen ausgeschlossen, was aber die Form ihrer Religionsübung betrifft, so bleibt die Anordnung hierüber landesherrliches Recht, außer soweit diese Verhältnisse schon durch den westphälischen Frieden oder in den neueren Landesverfassungen staatsgrundgesetzlich geregelt sind. Das evangelische Bekenntniß, anfänglich und in Kraft des Augsburger Religionsfriedens von 1555 in der Person der evangelischen Landesherren, später durch den westphälischen Frieden von 1648 auch für die Bevölkerungen innerhalb des durch das Normaljahr 1624 gegebenen Besitzstandes im deutschen Reich zur freien Religionsübung berechtigt, hat diese jetzt in allen auch von katholischen Fürsten regierten deutschen Staaten entweder verfassungsmäßig zu genießen, oder sie ist ihm, wie in Oestreich, wo es früher wegen der von dieser Macht beim westphälischen Friedensschluß für sich errungenen Ausnahmen von den zu Gunsten der Protestanten getroffenen Bestimmungen unter einem durch das josephinische Toleranzedikt etwas gemilderten Druck gestanden, durch Kundgebungen der höchsten Staatsgewalt zugesichert (Kaiserl. Patent vom

31. Dez. 1851, welches die Grundrechte und Verfassung der achtundvierziger Bewegung aufhebt, aber ausdrücklich erklärt: „daß Wir jede ... gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft in dem Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung, dann in der selbständigen Verwaltung ihrer Angelegenheiten u. s. f. erhalten und schützen wollen“), eine Zusicherung, welche theilweise, was den Cultus betrifft — die Evangelischen dürfen jetzt Kirchen mit Thüren gegen die Straßen hinaus, Glocken haben, feierliche Leichenbegängnisse halten, die Stolgebühren nicht mehr an die katholischen Geistlichen entrichten u. dergl., bereits in's Leben getreten, theils in Betreff der Kirchenverfassung — bis jetzt präsidirt ein Katholik den Consistorien — gegenwärtig im Entwurf ist verwirklicht zu werden, soweit nämlich freie Bewegung überhaupt von geschriebenen Rechten und nicht noch von andern äußeren Einflüssen und eigener innerer Kraft abhängt. — Eine eigenthümliche Erscheinung, die Rechte der katholischen Kirche und ihres Klerus als aus dem für ein „Gesetz Gottes“ anerkannten Kirchengesetz abgeleitet anerkennen und der von demselben Kirchengesetz verworfenen evangelischen Religionsgenossenschaft gleichzeitig größere Freiheit als die bisherige zugestehen; aber doch wohl kein absoluter innerer Widerspruch, zumal wenn man die Betonung bedenkt, welche schon im Eingang des Concordats und nachher im Munde des Monarchen selbst gegenüber den danksagenden Bischöfen auf die Bewahrung und Mehrung der „sittlichen Kraft im Kaiserthum Oesterreich“ gelegt worden ist.

Das exercitium religionis publicum im vollen von der Theorie mit diesem Ausdruck verbundenen Sinn wird übrigens die evangelische Kirche in Oestreich auch jetzt nicht erlangen noch erwarten; denn hiezu gehörte die Einrahmung dieser Kirche und ihrer Organe in das öffentliche Leben des Staates, wie solches in der Regel stattfindet, wo eine Religionsgesellschaft als kirchliche Corporation anerkannt ist. Hier tritt sie dann auch mit politischen Befugnissen ausgestattet auf. So z. B. in England, Schweden, wo die evangelischen Bischöfe als Reichsstände Berechtigung haben, so auf dem Festland in den meisten constitutionellen Staaten, welche den Spitzen des Klerus, und zwar die paritätischen des beiderseitigen, Sitz und Stimme in der Volksvertretung anzuweisen pflegen.

Weitere Einrichtungen, in welchen das zugeneigte Verhältniß des Staates zu einer religiösen Genossenschaft zu Tag tritt, sind — der in den Strafgesetzen ausgesprochene Schutz ihrer Lehren und Gebräuche gegen Spott und Verachtung, ihrer gottesdienstlichen Versammlungen vor Störung, der ihrem Cultus gewidmeten Oerter und Gegenstände gegen Entweihung, der Schutz ihrer Funktionäre für ihr amtliches Handeln, ferner daß diese fides publica haben, daß ihnen wie andern öffentlichen Beamten gewisse Ehrenrechte eingeräumt werden, ihre Befreiung von der Kriegspflicht. Die früheren Steuerfreiheiten der Geistlichen sind dem Staat gegenüber schon früher, die von den Gemeindesteuern meist seit 1848 aufgehoben, so auch der frühere befreite Gerichtsstand der Geistlichen. Daß der Staat auch für das zeitliche Auskommen der Funktionäre in den recipirten Religionsgenossenschaften sorgt, geschieht entweder aus einer positiven Verpflichtung wegen an sich genommenen Kirchengutes oder aus der Anerkennung des Werthes, welchen die Pflege der Religion für das öffentliche Leben hat.

Allen diesen Bestimmungen und Anordnungen über die wechselseitige Beziehung zwischen Staat und Kirche, wie sie sich im Laufe der Geschichte entwickelt haben, liegt das Bewußtseyn zu Grunde, daß beide, Staat und Kirche, einander nicht gleichgültig, daß sie nicht neben einander seyn können, ohne sich gegenseitig rechtlich zu orientiren, und dies gehört zum System des öffentlichen Lebens in der alten Welt. Die neue Welt hat sich auf den entgegengesetzten Standpunkt gestellt. In der Bundesverfassung der nordamerikanischen Freistaaten gibt es keinen Ort für solche Beziehungen, es hat sich die Staatsgewalt gegen alle Kirchen, Confessionen, Denominationen völlig interesselos zu verhalten, und nur aus Veranlassung eines abzulegenden Eidschwurs fragt man dort nach den allgemeinsten Elementen der Religion, Glauben an Gott und Unsterblichkeit. Ein Prinzip, das sich theils aus der Geschichte der ersten Einwanderungen in Folge

religiöser Intoleranz des Mutterlandes herleitet, theils aus der ganzen Construktion des Staates auf der breitesten Grundlage der individuellen Freiheit. So weit ausgedehnt aber dort die religiöse Freiheit auch ist, dies hindert nicht, daß auf ungeordneten Wegen und in dem Parteigetriebe dennoch die einzelnen Denominationen sich unter einander das Leben streitig machen, sich gelegentlich ihre Kirchen anzünden und in die Politik sich mischen; den Mormonen gegenüber aber tritt doch etwas wie eine Staatskirche auf und den schwarzen Sklaven ist an manchen Orten verwehrt, Christen zu werden — ein in der Geschichte der alten Welt unerhörtes Privilegium der Gläubigen vor den Ungläubigen, das Gegentheil der gewaltsamen Bekehrungen zum Christenthum durch europäischen Fanatismus.

Jenes in der gährenden neuen Welt zur Geltung gelangte Prinzip der Gleichgültigkeit des Staats gegen die Kirche ward in der französischen Revolution nach der alten Welt herüberzupflanzen versucht; wie es hier gewaltet, ist bekannt. In den deutschen Grundrechten hatte es gleichfalls Geltung gefunden, ohne jedoch irgendwo zur praktischen Durchführung gebracht zu werden. Die Hauptabsicht dabei war eines theils auf die absolute Religionsfreiheit der Individuen — „Niemand ist verbunden, seine religiöse Ueberzeugung zu offenbaren oder sich irgend einer religiösen Gemeinschaft anzuschließen" (Art. 144.), anderntheils gegen das sogenannte Staatskirchenthum und namentlich gegen den Zusammenhang der evangelischen Kirche mit dem Regenten gerichtet: — „Keine Religionsgesellschaft genießt vor der andern Vorrechte durch den Staat; es besteht fernerhin keine Staatskirche" (Art. 147. Abs. 2.), endlich den heißen Wünschen der Ultramontanen entsprechend: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig" — und widersprechend nach heftigstem Streit der abkühlende Zusatz: „bleibt aber wie jede andere Gesellschaft im Staate den Staatsgesetzen unterworfen" (Art. 147. Abs. 1.). — Das Prinzip der Trennung der Kirche vom Staat ist in dem Buchstaben der belgischen Verfassung einheimisch geworden; denn ausgenommen die Besoldung der Geistlichen durch den Staat hat sich dieser die Miene gegeben, daß für ihn Kirche oder Confession nicht existire, in Wirklichkeit aber führt dort die katholische Kirche in Gestalt einer mächtigen Partei ihr politisches Leben und weiß dem verfassungsmäßigen Grundsatz der Unterrichtsfreiheit nöthigenfalls mittelst Interdikten eine Seite abzugewinnen, von der sie die Erziehung der Jugend nahezu allein in die Hände bekommt, — so wenig möglich ist es, in der Constituirung öffentlich-rechtlicher Verhältnisse die thatsächlichen Potenzen des Volkslebens zu ignoriren. Ein Schaukelsystem der Regierung über oder zwischen dem Parteikampf des Ultramontanismus und Liberalismus, vielleicht darf man sagen zwischen den Gefechten des Priesterthums und Literatenthums, der disciplinirten geistlichen Miliz der ältern und der wortgewandten Freischaaren der modernen Zeit, dies ist vor der Hand die Formel für das Verhältniß zwischen Kirche und Staat, wo die geschichtlich hergebrachten organischen Beziehungen zu einander zerrissen sind. Möglich, daß die Zeit die christlichen Kirchen Europa's nach und nach alle in diesen Weg stößt, an dessen Ende ohne Zweifel ganz andere Resultate liegen, als die von den auflösenden Elementen beiderseits erwarteten und erstrebten; das lebendige Christenthum aber wird unter allen Zeitformen sein gleiches überweltliches Werk an den Menschen üben, denn nicht in dem Staatskleid, welches es seit Constantin trug, sondern in demjenigen, was es von je unter diesem Kleide getragen, liegen seine bewegenden Grundkräfte, obwohl in jenem auch, was man nicht unterschätzen soll, eine Summe pädagogischer Hülfsmittel zur Humanisirung der Völker. A. Hauber.

Kirche als Gebäude, s. Baukunst, christliche.

Kirchenagende im Allgemeinen und preußische Kirchenagende im Besondern. Das Wort *Agenda*, bei den ältesten Schriftstellern nur als Plural gebraucht, bezeichnet zuerst Gottesdienst überhaupt und die Messe im Besondern, weil der Ausdruck missas agere sehr gebräuchlich war. So in den Akten des zweiten Concils zu Carthago unter Coelestin I. can. 9: In quibusdam locis sunt Presbyteri, qui — cum plurimis in domiciliis agant Agenda, quod disciplinae incongruum cognoscit esse Sanctitas vestra;

im Briefe Innocenz I. († 417) an den Decentius: Quem morem vel in consecrandis mysteriis, vel in caeteris Agendis arcanis teneat; und in der Regel Benedikt's: Caeteris vero Agendis ultima pars ejus orationis (Dominicae) dicatur, ut ab omnibus respondeatur: Sed libera nos a malo*). Zuweilen kommt auch agenda diei vor und bezeichnet dann das kirchliche Officium des Tages, besonders häufig aber agenda mortuorum oder agenda allein, und zwar als Singular gebraucht, für Todtenamt und Todtenofficium. So schon in dem Ratoldischen Codex des Gregorianischen Sakramentes (vgl. Menard's Noten S. 482) und bei Beda in vita S. Augustini: Per omne sabbatum a Presbytero loci illius Agendae eorum solenniter celebrantur. Der Uebergang von diesen Bedeutungen zu der eines Buches, welches kirchliche Handlungen enthält, war nicht schwer. Wie es scheint, kommt Agenda als liber baptismatis vel benedictionis zuerst bei Johannes de Janua um 1287 vor. Aelter als der Name sind natürlich dergleichen liturgische Bücher selbst.

In den ersten Jahrhunderten hat die Kirche ihre liturgischen Formeln höchst wahrscheinlich nicht schriftlich fixirt, sondern als einen Theil der disciplina arcani durch Tradition überliefert. Ueberaus wichtig für diese Frage ist eine Stelle bei *Basilius* de Spiritu S. c. 27: *Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας, τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν; οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν, ἃ ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλάβομεν.* Man muß zwar zugeben, daß der Vater von Cäsarea dem Zusammenhange nach so verstanden werden kann, daß er das nicht Vorhandenseyn liturgischer Formeln in der heil. Schrift gegen ein excentrisches Schriftprinzip neben andern Beweisen mit geltend macht. Auch möchten wir nicht mit Renaudot und Bingham zu viel Gewicht auf die Bemerkung legen, daß die stürmischen Zeiten der Verfolgung die Anlegung liturgischer Bücher, die leicht den Heiden in die Hände fallen konnten, unrathsam gemacht. Die Hauptsache bleibt, daß solche mündliche Geheimüberlieferung dem Karakter jener Zeit so überaus angemessen erscheint, welche Ansicht erst wieder von Thiersch, Kirchengeschichte S. 297 entschieden und treffend ausgesprochen ist**): „Wie ein jeder Christ bei der Taufe das Vater Unser und das Symbolum mündlich mitgetheilt bekam, um es im Herzensschreine zu bewahren, so müssen auch den Priestern die Anweisungen zur Feier der Mysterien mündlich anvertraut worden seyn. Hiefür spricht schon die jüdische Art der Unterweisung in den Sentenzen der Väter, welche Jahrhunderte lang ohne Aufschreibung von Mund zu Mund ging; hiemit stimmt ferner die lange fortgesetzte mündliche Erzählung der Wunderthaten Christi. Nur so glaubte man die heiligen Handlungen der Christen vor Entweihung schützen zu können. Aehnliche Vorsorge war in den Mysterien der Heiden getroffen. Man konnte aber auf diesem Wege die Wahrheit wirklich auf Jahrhunderte sicher stellen, was in der modernen Zeit nicht mehr gelingen würde. Man konnte es im Alterthum, weil die Bildung noch so einfach, die Kraft des Gedächtnisses noch unzersplittert, die Macht der Autorität so groß und die Individualität noch ungebunden war — in allem das Gegentheil des heutigen Geistes- und Bildungs-Zustandes." Was namentlich von katholischen Theologen (die bei dieser Polemik ihrem eigenen Interesse im Lichte stehn), wie Garnier, Assemann, Binterim, eingewandt, ist darum unhaltbar, weil diese Gelehrten entweder weitschichtige Liturgien späterer Zeit in die ersten

---

*) Auf profanem Gebiete agenda regni, Reichsangelegenheiten in der Charta Ricardi I. Reg. Angl. apud Radulfum de Diceto in Imaginib. Histor. pag. 659: Praecipimus ut secundum dispositionem vestram de omnibus agendis Regni nostri, tam de Castellis quam de Escaëtis, absque omni occasione faciatis.

**) Wie denn auch Rheinwald und Böhmer eine solche *παράδοσις ἄγραφος* annehmen.

Jahrhunderte versetzen oder vergessen, daß die ältesten Liturgien zum großen Theil aus Schriftworten bestehen, oder von der Kraft des Gedächtnisses in solcher Traditionsperiode nicht die richtige Anschauung haben.

Dagegen ist eine beigebrachte Stelle aus Origenes gegen Celsus von größerer Bedeutung. Dieser Heide berichtet, bei christlichen Priestern Bücher gesehen zu haben mit Gebeten, die nichts Gutes, sondern nur den Menschen Unheilvolles enthielten; das bezeugten auch die vielen eingemischten barbarischen Dämonennamen. Daß hier von liturgischen Aufzeichnungen die Rede ist, das setzt schon die Antwort des Origenes außer Zweifel. Diese *εὐχαὶ προσταχθεῖσαι*, welche die Christen Tag und Nacht gebrauchen, sind vielmehr die rechte Schutzwehr gegen alle Dämonenlist und Gewalt. Was sah nun aber Celsus für Bücher? An die allerdings wunderlichen Emanations-Genealogien der Gnostiker ist nach den Worten des Origenes nicht zu denken. Ich meine, er sah christliche Diptychen (s. d. Art.). Die ihm fremd klingenden Namen der Märtyrer und Heiligen, solche Formeln wie etwa: Da partem cum prophetis und ähnliche gaben seinem Hohn eine passende Unterlage. Unserer Untersuchung aber kommt als Gewinn die Ueberzeugung, daß die Diptychen den ältesten schriftlich aufgezeichneten Theil der christlichen Liturgie ausmachen. Und das war natürlich, ja nothwendig. Denn bei der wachsenden Zahl der Märtyrer und der Entschlafenen überhaupt, bei der Sitte, für die Bischöfe und Gemeinden, mit denen man in kirchlichem Verbande stand, zu beten, mußte bei diesem Theile der Liturgie, der von den übrigen so wesentlich verschieden war, dem Gedächtniß durch schriftliche Aufzeichnung zu Hülfe gekommen werden.

Ein weiterer Schritt zur schriftlichen Fixirung der Liturgie geschah durch ihre zunehmende Erweiterung. In den ältesten Zeiten war sie von mäßiger Ausdehnung und enthielt meist stehende Theile, die bei jedem Gottesdienste wiederkehrten. Seit dem vierten Jahrhundert vornehmlich treten für die einzelnen Feste, Zeiten und Anlässe Einschaltungen und Zusätze auf, und diese waren für das Gedächtniß eine ganz andere, ja eine unlösbare Aufgabe. Diese wechselnden Theile der eucharistischen Liturgie sind nach den Diptychen zuerst aufgeschrieben und in Büchern zusammengefaßt, die bei dem Gottesdienste gebraucht wurden. Im Abendlande traten sie zuerst unter dem Namen der libell auf. Zu der oben angeführten Stelle aus Sidonius füge man Gregor. Tur. de vit. patr. c. 16: quadam dominica ad missarum celebranda sollemnia invitatur, dixitque fratribus: iam oculi mei caligine obteguntur, nec possum *libellum* aspicere. Die von Mone herausgegebenen sehr alten gallicanischen Messen enthalten nur diese veränderlichen Theile. Daneben entstanden dann später libelli für die stehenden Theile, unter die z. B. die ältesten Handschriften der römischen Sakramentarien zu rechnen sind. Noch später schmolzen beide Theile zusammen: im mozarabischen Ritus gebraucht man noch jetzt bis zum Evangelium ein anderes Buch als zum eigentlichen Kanon. Zum Beginn desselben wird das Missale Offerentium auf den Altar gebracht*).

Doch ist es nicht unsere Aufgabe, die Bildungsgeschichte des Missale weiter zu verfolgen. Nur bis zu diesem Punkte war sie uns darum wichtig, weil gewiß die schriftliche Fixirung der übrigen sakramentlichen und liturgischen Formeln einen ähnlichen Entwickelungsgang genommen hat. Verschiedene Codices der Gregorianischen Sakramentarien sprechen auch dafür, daß man zu der Meßliturgie auch gern die Formeln der Taufe, Trauung, Priesterweihe, Kirchweihe u. s. w. hinzuschrieb. Die große Umfänglichkeit der Kirchenceremonien, so wie die Berechtigung der Bischöfe, einige derselben allein zu vollziehen, veranlaßte aber mit Nothwendigkeit eine Trennung der liturgischen Formulare in

*) Muratori Liturg. Rom. I. p. 82: Nos omnia in Missalibus nostris coniuncta habemus. At nullus quem noscam missalium conscriptum *ante annum Christi millesimum* quisquam adhuc exeruit, in quo universus iste sacrorum adparatus coagmentetur et per ordinem distributus legatur.

verschiedene Bücher. Neben dem eigentlichen Missale und dem Pontificale, welches die bischöflichen Funktionen enthält, gab es in der mittelalterlichen Kirche Bücher, welche die Amtshandlungen des einfachen Priesters umfaßten, auch das Nöthige aus den Rubriken des Kirchenrechts und der Kirchenzucht hinzufügten. Für solche Bücher kommen verschiedene Namen vor: Manuale, Obsequiale, Benedictionale, Sacerdotale, Rituale, Ordinarium u. a., darunter auch der Name *Agenda*. Nach der Erfindung der Buchdruckerkunst wurden in sehr vielen Diöcesen diese Agenden dem Druck übergeben, und diese seltenen, wenig gekannten Bücher sind sehr geeignet, über die kirchlichen Zustände des fünfzehnten Jahrhunderts Licht zu verbreiten. So erschien — um wenigstens das Exempel einer Diöcese hervorzuheben — 1513 zu Mainz die Agende des Erzbischofs Uriel (mit manchen deutschen Bestandtheilen), 1551 eine neue unter Erzbischof Sebastian, 1590 die Agende des Kurfürsten Wolfgang, 1671 die des Kurfürsten Johann Philipp, der einzelnen Auflagen zu geschweigen. Allmählig und besonders nach der officiellen Ausgabe des Rituale Romanum unter Paul V. und der Verbreitung des Wortes Agende in der lutherischen Kirche geht dieser Name bei den Katholiken mehr in die Bezeichnung Rituale über. So heißt es in der Vorrede der Ritus Augustani von 1580: Eiusmodi vero tractationem, quae in quotidiana fere praxi sacerdotum versatur, plerique *Agenda*, non nulli *Obsequiale* dicere consueverunt: nos *ritus ecclesiasticos* maluimus appellare. Der Name Agende kommt zwar späterhin auch noch vor (wie z. B. 1574 Libri officialis s. agendae ecclesiae Trevirensis pars prior erschien, 1602 eine Agende im Bisthum Paderborn, 1712 eine solche im Bisthum Münster) geht aber doch immer mehr in die Benennung Rituale über, die jetzt die allgemeine ist. Jede Diöcese hat meist ihr eigenes Rituale, welches bei Festhalten des Grundstockes aus dem Römischen kleiner Besonderheiten und Eigenthümlichkeiten nicht zu entbehren pflegt.

Sobald Luther, was in den ersten Jahren der Reformation noch nicht geschehen war, sich mehr und mehr von dem Cultus der römischen Kirche lossagte, stellte sich das Bedürfniß heraus, den Geistlichen Formulare der neuen Gottesdienstordnung in die Hand zu geben. In der Gestaltung des Hauptgottesdienstes, in der Abendmahlsfeier trat das neue Prinzip am entschiedensten hervor. Die Schriften Luther's: Von ordenung gottis dienst ynn der gemeyne. Wittemberg. MDXXIII. 4 Bl. 4. — Formula missae et communionis pro Ecclesia Vuittembergensi. Wittembergae MDXXIII. 2 Bl. 4. beide 1524 gedruckt. — Deudsche Messe vnd ordnung Gottis diensts. Wittemberg. 6 Bl. 4., 1526 erschienen, wurden grundlegend. Aehnliche Bedeutung für die betreffenden Handlungen gewannen seine Tauf- und Traubüchlein und seine Beichtformel. Nach der bisherigen Entwickelung des liturgischen Bücherwesens in der Kirche zeigte sich bald das Verlangen, die von Luther ausgegangenen oder seiner Lehre gemäß gestalteten liturgischen Formulare in einem Buche vereinigt zu besitzen, und ein in der lutherischen Kirche reges liturgisches Interesse, eine Ehrfurcht vor kirchlicher Sitte und Ordnung mußte der Entstehung solcher Sammlungen sehr förderlich seyn. Der vielen ihrer liturgischen Bücher vorgesetzte Spruch 1 Kor. 14, 32. 33. bezeichnet ihre ganze Richtung kurz und deutlich, wie sie nach einer andern nicht unrichtigen Beziehung am Schlusse der Vorrede der österreichischen Agende von 1571 ausgesprochen ist: „So ist in allweg von nöten, es erforderts auch die Christliche Zucht, damit solche Ordnungen in der Kirchen einträchtig erhalten und geübt werden, auff daß der Gläubigen, ein Hertz, Gemüt, Gedancken vnnd Wirckung sey. Vnnd hierdurch allen andern Rotten vnnd Secten, zu Erkändtlicher Vnderscheidt, gewehret vnd gestewret werde. Wie dann alle Pfarrherrn, Prediger, Kirchen vnnd Schuel Diener darzu verpflichtet vnnd verbunden seyn sollen, Auff daß sich deren ein yeder in der Lehr vnnd Predigten, solcher Bekantnus vnnd Agenda, in Ceremonien gleichförmig vnnd gemäß halte, damit reine Lehr in der Kirchen erhalten, allen Rotten vnnd Secten vnd ärgerlichen Spaltungen, in der Lehr vnd Ceremonien, so vil möglich, gewehret, vnd Christlicher Friede vnd Einigkeit in der Kirchen, Gott zu Ehren, vnd zu vieler Menschen Seeligkeit, gepflantzet vnnd erhalten werde."

Die bald sehr zahlreichen liturgischen Bücher*) der lutherischen Kirche unterscheiden sich, von der Differenz des Inhaltes abgesehen, in Form und Einrichtung wesentlich von den katholischen Ritualen und Agenden. Sie beziehen sich nicht allein auf die Amtshandlungen der Geistlichen, sondern geben auch die Ordnung des Hauptgottesdienstes und der Nebengottesdienste, und vereinigen so in gewisser Weise was im Missale, Rituale und zum Theil im Breviarium getrennt steht. Da die lutherische Kirche keinen Unterschied zwischen bischöflichen Funktionen und Verrichtungen der Geistlichen gelten läßt, sind auch Theile des Pontificale (Confirmation, Ordination) in der lutherischen Agende vertreten. Unter den älteren sind viele für die Verfassungsverhältnisse so wichtig, daß man behaupten muß, daß sie bis zu einem gewissen Grade auch den kirchenrechtlichen Büchern der alten Kirche entsprechen**). Obgleich auch unter den lutherischen Agenden ein durch alle hindurchgehendes Gemeinsames wahrzunehmen und in ganzen Sippen eine Familienähnlichkeit zu erkennen ist, so weichen sie doch selbstverständlich weit mehr unter einander ab, als die katholischen Rituale. Sie sind endlich, wenn auch lateinische Theile in den älteren noch beibehalten, immer in der Landessprache abgefaßt, einige ältere deutsche, wie die Pommersche u. a. plattdeutsch geschrieben.

Als älteste, die Amtshandlungen zusammenfassende Agenden sind zu nennen die Landesordnung des Herzogthums Preußen 1525, die Kirchenordnung der Stadt Schwäbisch-Hall 1526, die von Bugenhagen verfaßte Kirchenordnung der Stadt Braunschweig (der ehrbaren Stadt Br. christliche Ordnung zu Dienst dem heil. Evangelio u. s. w.) 1528, welche den Ordnungen von Hamburg 1529, Minden, Göttingen 1530, Lübeck 1531, Soest 1532, Wittenberg 1533, Bremen 1534, Osnabrück 1543 zum Muster gedient hat.

Die Zersplitterung Deutschlands in so viele größere und kleinere Staatsgebiete, in denen das Gefühl auch kirchlicher Autonomie auch zum Schaden liturgischer Einheit sich entwickelte, bewirkte die Entstehung einer Menge von Agenden, unter denen jedoch drei Ordnungen für die alte Zeit uns bestimmt entgegentreten: die ächt lutherischen, die katholisirenden, die calvinisirenden. Unter den ersten sind außer den genannten im 16. Jahrh. die bedeutendsten und einflußreichsten die von Osiander und Brenz für Brandenburg-Anspach und das Nürnbergische Gebiet entworfene Kirchenordnung von 1533, die Agende des Herzogs Heinrich von Sachsen von 1539. Auf Verfassungsverhältnisse hat vornehmlich die Mecklenburger Kirchenordnung von 1552 Einfluß geübt. Die Ordnung der katholisirenden Agenden vertritt die Kirchenordnung Joachim II. für die Mark

---

*) Für welche im 16ten Jahrhundert der Name Kirchenordnung der gebräuchlichere ist: aber auch der Name Agende ist häufig.

**) Für klare Anschauung einer solchen Agende geben wir das Inhaltsverzeichniß der „Christlichen Kirchen Agenda wie die bey den zweyen Ständen der Herrn vnd Ritterschaft, im Ertzhertzogthumb Oesterreich vnter der Enns, gebraucht wirdt. 1571.“ Innhalt vnd Register der Hauptstücke in dieser Agenda: I. Ordnung der Predigten. II. Von der heiligen Tauffe. III. Vom Catechismo. IV. Von der Confirmation. V. Von der Beicht vnd Absolution. VI. Von Christlicher Zucht, vnd daß der Bann rechtmäßig vnnd mit gebürlicher Bescheidenheit gebraucht werde. VII. Ordnung der heiligen Meß oder Administration des Hochwirdigen Sakraments des Leibs vnd Bluts Jesu Christi. VIII. Von Festen vnd Feyertagen die man das Jar über heyligen, vnd mit der Predigt Göttliches Worts, reichung des heiligen Sakraments, Gemeinen Gebeten, Lectionibus, Gesängen vnd andern Ceremonien selennifer halten sol. IX. Ordnung der Lektion, Gesäng vnd Kirchenübungen, so täglich zum Vesper vnd Metten, Item vor vnd nach der Predigt, am Sontage vnd sonst durch die gantze Wochen gehalten sollen werden. X. Von gemeinen Gebetten, Versickel, Collecten vnd Litanien. XI. Vom heiligen Ehestandt, vnnd wie man die Eheleut Christlich einleyten, segnen vnnd zusammen geben sol. XII. Von besuechung der Krancken, Nemlich wie man Krancke, arme, betrübte Gefangene, vnd zum Todt verortheylte, Christlich vnterrichten, tröſten vnd Communiciren sol. XIII. Vom Begräbnus der Todten.

Brandenburg von 1540. Die calvinisirenden Liturgien gehören den oberdeutschen Kirchen von Württemberg, Pfalz, Baden und Elsaß an. Hier ist besonders die Kirchenordnung des Herzogs Christoph von Württemberg 1553 zu erwähnen, welche auch in der Pfalz und Baden angenommen wurde und später nur einzelne Modifikationen erhielt*).

Ein ganz neues aber leider eisernes, oder, weil das noch zu gut ist, bleiernes Zeitalter in der Geschichte der Agende begann mit der Herrschaft des flachen Rationalismus und der geschmacklosen Aufklärerei. Ganz analog ihrem Treiben auf dem Gebiete des Kirchenliedes setzte die moderne Bildung an die Stelle der altüberkommenen Liturgien ihre glattgeschniegelten, phrasenreichen Paraphrasen über Gott, Tugend, Unsterblichkeit und den in grauer Vorzeit im Morgenlande erstandenen weisen Mann, Jesus Christus. „Während einer Periode — sagt Clausen ganz richtig — wie der Schluß des achtzehnten Jahrhunderts war, wo die kantische Philosophie das Supremat in allen geistlichen Angelegenheiten, der Verstand ein unverhältnißmäßiges Uebergewicht über die Phantasie, die Reflexion über das Gefühl behauptete, mußte die Liturgie wohl in ein eben so verkehrtes Verhältniß zur Dogmatik, als die Poesie zur Logik treten, und unter allen kirchlichen Arbeiten mußte die liturgische am meisten unter dem antipoetischen Geiste leiden. Die Revisionsarbeit begnügte sich mit nicht viel geringerem als mit einer neuen Schöpfung, denn man war blind gegen die Vorzüge der alten Liturgien und unbillig gegen ihre Mängel: das Gute wurde also mit dem Schlechten verworfen; die dichterischen Cothurnen wurden mit prosaischen Socken vertauscht, die rythmische Concinnität wurde in weitläuftigen Periodenbau aufgelöst, und der liturgische Schwung überall aufgeopfert." Vergeblich regte sich an vielen Orten das Bewußtseyn in dem Volke oder treuen Geistlichen, die sich die alten Güter nicht nehmen lassen wollten; ohne Frucht reagirte hier wie in der Gesangbuchsumwälzung die warnende Stimme geistiger Notabilitäten, denen sonst nicht einmal eine Parteinahme für das Alte zuzutrauen war. Seit dem letzten Drittel des 18ten Jahrhunderts tauchen in sehr vielen Provinzen der lutherischen Kirche andere Agenden auf, Machwerke sentimentaler Subjektivität, ohne Geschmack und Takt im Allgemeinen und ohne Sinn für Christliches und Kirchliches im Besondern. So, um nur einige zu nennen, in der Pfalz 1783, in Lindau 1784, in Kurland, von Wehrt, 1786 und 1792, in den kaiserlichen Erblanden 1788, verändert und vermehrt 1829, in Hamburg, von Pauli, 1788, in Oldenburg 1795, in Pfalz-Sulzbach, von Wetzel, 1797, in Schleswig-Holstein, von Adler, 1797, in Anhalt-Bernburg, von Paldamus, 1800, in Württemberg, besonders von Süskind, 1809, in Schweden 1809, im Königreich Sachsen 1812 (Kirchenbuch für den evang. Gottesdienst der Königl. Sächsischen Lande). Unter diesen, an Werth oder Unwerth natürlich noch sehr verschiedenen Büchern gibt es denn solche vom schlimmsten Schlage, welche öfters vorschreiben: Nun hält der Prediger eine „rührende" Rede, und die in der Communion nur noch das Andenken „an einen großen Entschlafenen" kennen; die Spendeformel, die K. R. Lange anwendete, s. im Art.

---

*) Zur Kenntniß und zum Verständniß der Agenden sind folgende Werke besonders von Wichtigkeit: J. A. Schmid. Dissertatio de Agendis s. Ordinationibus ecclesiasticis. Helmstad. 1718. Bockelmann (König). Teutsche Bibliotheca Agendarum 1736. Feuerlein. Bibliotheca symbolica eccles. Luther. 1752. Zweite Ausgabe von Riederer besorgt 1768. Cramer, Plan zu einer neuen Bibliothek der protestantischen Kirchenordnungen und Probe davon in Henke, Magazin I, 3. S. 427—453. J. L. Funk, Geist und Form des von Dr. M. Luther angeordneten Kultus aus dessen Schriften dargestellt 1818. Die Kirchenordnung der evangel. luth. Kirche Deutschlands in ihrem ersten Jahrhundert. 1824 (auch von Funk). Richter, evangelische Kirchenordnungen des 16ten Jahrhunderts, 2 Bde. 1846. Kliefoth, die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen luth. Reformation, ihre Destruktion und Reformation 1847. Daniel, Codex Liturgicus Ecclesiae Lutheranae 1848. Höfling, Liturgisches Urkundenbuch, enthaltend die Akte der Communion, Ordination, Introduktion, Trauung 1854. Kliefoth, liturgische Abhandlungen. Erster Band. Einsegnung der Ehe, Begräbniß, Ordination, Introduktion 1854. Löhe, Sammlung liturgischer Formulare u. a.

Abendmahlsstreitigkeit, Bd. I, 40. Wo es aber, wie z. B. in Hannover und Mecklenburg, nicht zur gesetzlichen Einführung von neuen Agenden kam, da setzte sich der einzelne Geistliche über die alten Formulare eigenmächtig hinweg „und taufte, traute nun jeder nach seiner eignen Façon."

Ehe wir nun zur Zeit der Restauration und Reform, die nothwendig folgen mußte, wenn es mit der protestantischen Kirche nicht gar aus war, übergehen, müssen wir einen Blick auf die reformirten liturgischen Bücher werfen.

Der Geist der Ordnung und der Zucht, der in den reformirten Kirchen so energisch sich entwickelte, war dem Feststellen und Festhalten liturgischer Formeln, wenn auch auf sehr beschränktem Terrain, günstig, und hat praktisch dem sonst scharf ausgesprochenen Prinzip völliger Freiheit ein zweckmäßiges Gegengewicht gehalten: Zwingli de can. miss. Praef. p. 176: „Canonem novum orsi sumus, non quem ab omnibus recipi velimus, ita nos Chr. amat; nam quae est potestas nostra, ut hoc vel postulare vel praecipere possimus? — Ubi publice precandi mos recipietur, utetur *quaelibet eccl. quibus placebit orationibus*, modo sint ad regulam verbi Dei formatae." *Calvin*, Suppl. exhort. p. 127 b: „Fatemur, tum omnes etiam *singulas ecclesias hoc jus habere, ut leges et statuta sibi condant* ad politiam communem inter suos constituendam, quum omnia in domo Dei rite et ordine fieri oporteat . . . modo ne conscientias adstringant, neque superstitio illic adhibeatur." Die formale Entwickelung ist geschichtlich der lutherischen gleich. Von 1523 ab erscheinen zuerst einzelne Formulare für die wichtigsten heiligen Handlungen: Form des taufs, Action oder brauch des Nachtmahls, Segen über die, so sich eelich verpflichtet, gemein gebet am Suntag, ermanung zu dem Volk so eins gestorben ist u. s. w. — die Zwingli oder Leo Judä zu Verfassern haben. Dann erscheint 1525 das erste vollständige Kirchenbuch: Ordnung der Christenlichenn Kilchenn zü Zürich. Kinder zetouffen. Die Ee zebestäten. Die Predig anzefahen und zü enden. Gedächtnus der abgestorbenen. Das Nachtmal Christi zü begon. Getruckt zü Zürich durch Christoffel Froschauer, dem dann rasch andere folgen. Ebrard in seinem „Reformirten Kirchenbuche," der für unsern Abschnitt besonders zu vergleichen, unterscheidet nun richtig drei Klassen reformirter Kirchenordnungen: Die Zwinglischen oder Schweizerischen, sogleich aus dem längeren Gebete, das der Predigt vorausgeht, und dem Sündenbekenntnisse, das ihr folgt, zu erkennen. Ihnen ist „der liturgische Karakter der Sakramentsfeier, der sich von dem doktrinellen Karakter in den Liturgien des Calvinischen Typus vortheilhaft unterscheidet; die Sitte, die Verstorbenen abzukündigen und endlich das Vorhandenseyn von besondern Gebeten für die Festtage" eigenthümlich. Der Name Agende ist in der reformirten Kirche überhaupt sehr selten: dafür meistens Kirchenordnung, christliche Ordnung und Brauch der Kirche zu N., Form die Predigt anzuheben und zu beschließen, und ähnlich. Hieher gehören z. B. die Züricher Ordnungen von 1525, 1535, 1675, die Berner Reformation 1528 (Agendt-Büchlein der Kilchen zu Bern 1581), die Baseler Reformation 1529, die Kirchenordnung von Schaffhausen 1592 u. a. Die Calvinischen oder französischen folgen dem Muster der Calvinischen Liturgie, welche als Formula precum ecclesiasticarum dem Genfer Katechismus angehängt ist. Sie führen gemeiniglich den Titel: Forme des prières ecclésiastiques, Liturgie, Manière de célébrer le service divin u. a. Zuweilen sind sie den Ausgaben des N. T. beigedruckt.

Die Deutschen, welche man auch lutheranisirende nennen kann, trennen das homiletische Element des Gottesdienstes von dem liturgischen und erscheinen so durch das lutherische Cultusprinzip beeinflußt. Zu ihnen gehören z. B. die Pfälzischen Kirchenordnungen von 1563 (die 1585, 1587, 1601, 1685, 1724 neu aufgelegt ward), die Hessischen von 1539, 1566, 1657, 1748, die Bergische von 1769 u. s. w.*). Besonders die schwei-

---

*) Ueber das Common Prayer Book der anglicanischen Kirche s. d. Art. Anglicanische Kirche, Bd. I, S. 339 ff. Wie sehr es mit dem Volke verwachsen ist, davon gibt

zerischen und deutschen Agenden erfahren so gut wie die lutherischen den Einfluß der Aufklärungsperiode, wenn auch in etwas geringerem Maße*).

Das Zeitalter der Restauration und Reform, in welchem wir uns noch befinden, mußte für die Agenden anbrechen, sobald sich das christliche Leben wieder gewaltiger regte, Liebe zu kirchlicher Sitte, Ehrfurcht vor den Satzungen der Väter und liturgischer Takt und Geschmack nicht mehr so theuer im Lande waren. Daß aber diese liturgische Restauration bis auf den heutigen Tag noch keine völlig genügenden Ergebnisse geliefert, daß sie noch mit unendlich mehr Schwierigkeiten zu kämpfen hat, als die Gesangbuchsreform, das darf und wird Niemand Wunder nehmen. Bei einer weit verbreiteten krassen Ignoranz in liturgischen Dingen war hier zunächst durch eine Menge Vorarbeiten in der Bodenlosigkeit Grund zu legen, bei einem völlig mißleiteten und verschrobenen Gefühl ist die rechte Lust an einem der Anbetung gewidmeten Theile des Gottesdienstes erst zu wecken. Dazu gesellen sich größere äußere Schwierigkeiten. Eine veränderte Agende berührt ein ganzes Land, tritt bei weitem mehr in wahrnehmbare Erscheinung und regt in viel höherem Grade Leidenschaften für und wider auf.

Eine Epoche machende Erscheinung bildet bei allen Mängeln die Neue Preußische Agende. In der Aufklärungszeit hatten 1787 einige Gemeinden, wie Königsberg, und 1798 der Oberkonsistorialrath Sack auf eine Verbesserung der Agende angetragen, und in dem letztgenannten Jahre wurde von Friedrich Wilhelm III. eine Commission lutherischer und reformirter Theologen mit diesem Werke beauftragt (Hacker, Teller, Zöllner, Conart, Meierotto, Sack). Die Stürme der Zeit verwehten bald darauf das Unternehmen, und als der Monarch unmittelbar nach den Freiheitskriegen wieder einer neuen Agende gedachte, da geschah es in einer ganz umgeänderten Seelenstimmung. Das Gemüth des Königs, in den Leiden der Erniedrigung geläutert, war christlich positiver, für alle kirchliche Interessen wärmer geworden. Er erkannte, vermöge des ihm eigenen Sinnes für Consequenz und Uniformität, mit gesundem und praktischem Blicke, daß neben andern Mißständen die große Willkür in den liturgischen Formen, wie er sie in der Hof- und Garnisonskirche zu Potsdam selbst beobachten konnte, einer harmonischen und festgestellten Culturordnung Platz zu machen habe. So äußerte er sich 1814 in einer Privataudienz gegen den Bischof Eylert: „Von allem Schlimmen in der Welt ist das Schlimmste die Willkür, und auch in der Kirche taugt sie nichts. — Wie? haben wir kein jus canonicum, kein jus liturgicum, kein jus circa und in sacra mehr? Ich sage: jus, das Recht, das Gesetz. Das Rechte aber in der Kirche ist ihre Harmonie, ihre Uebereinstimmung, ihre Gemeinschaft. Dadurch wird die Kirche eine wahre Kirche. Wenn die Willkür erst in ihr einreißt, dann wissen die Leute nicht mehr wie sie daran sind. Auf einen orthodoxen Prediger folgt ein neologischer; die Söhne und Enkel glauben anders wie ihre Väter und Großväter. Solchen Unfug kann, darf und werde ich nicht mehr ruhig mit ansehen. Es soll und muß darin anders werden.“ (Eylert, Charakterzüge aus dem Leben Friedrich Wilhelm III., Bd. 3, 1., S. 304.) Wenige Wochen nachher beauftragte er den genannten Theologen mit der Ausarbeitung einer neuen Liturgie und mahnte öfter an die Vollendung. Der Standpunkt Eylert's ergibt sich aus dem großen Lobe, welches er der Bremer Agende von 1793 spendet, welche, eine der besten in der

---

Uhden, die Zustände der anglic. K. S. 167, ein deutliches Beispiel: „Die Mannschaft eines englischen Schiffes empörte sich einst und ließ sich auf einer Insel in der Südsee nieder. Eine gewisse Unterordnung stellte sich bald her und es erwachte auch die Erinnerung an den frühern Kirchenbesuch wieder. Da wurde der Ernsteste unter ihnen angegangen, einen Gottesdienst einzurichten, und es gelang der Mannschaft aus dem Gedächtnisse die Liturgie zusammenzusetzen.“

*) Reformirte Liturgien, gesammelt in Ebrard, reformirtes Kirchenbuch 1848. Daniel, Codex Liturgicus Ecclesiae Reformatae et Anglicanae 1851. Vgl. auch Ebrard, Liturgik der Reformirten Kirche.

Revolutionszeit, den biblischen Grund im Ganzen sorgsam wahrt, dabei aber von dem würdig-kirchlichen und kernhaften Tone der alten Formulare weit entfernt ist. Und so muß man den alten königlichen Herrn noch heute darum lieb haben, daß er den nach Jahresfrist ihm überreichten Eylert'schen Entwurf auf das Bestimmteste zurückwies: „Sind in den Fehler aller gefallen, die neue Liturgien und Agenden geschrieben haben; alle die in neuerer Zeit erschienen, sind wie aus der Pistole geschossen. Sie haben den historischen Grund und Boden verlassen. Wir müssen, soll etwas aus der Sache werden, auf Vater Luther recurriren." Eylert's Beihülfe wurde vor der Hand nicht weiter verlangt, und 1816 erschien eine Liturgie für die Hof- und Garnisonsgemeinde zu Potsdam und für die Garnisonskirche zu Berlin, deren Verfasser unbekannt blieb. Nicht ohne Grund nimmt man eine rege persönliche Betheiligung des Königs selber an. Kaum war sie eingeführt, so erschien eine Kritik von Schleiermacher und machte auf die Dürftigkeit der neuen Liturgie gegenüber dem reichen Gehalt der alten Agenden aufmerksam. Auch die biblische schmucklose Einfalt der alten Formulare werde vermißt. Inzwischen fuhr der König, geweckt und gereizt durch die tadelnde Schrift, fort an der Verbesserung der Liturgie selbst zu arbeiten, wie Eylert sich sattsam „aus den von seiner eigenen Hand geschriebenen, oft durchgestrichenen, überschriebenen und mit verschiedenen Marginalien versehenen Originalien" überzeugt hat (a. a. O. S. 334). Er ging oft von den Ansichten der niedergesetzten liturgischen Commission (Eylert, Hanstein, Offelsmeyer, Ribbeck, Sack) abweichend, mit Bestimmtheit seinen eigenen Weg, der nach seiner immer klarer werdenden Ueberzeugung auf die Liturgien des 16ten Jahrhunderts zurückführen mußte. Als der neue Entwurf vollendet, mußte ihn der Minister den Consistorien und Superintendenten zur Begutachtung vorlegen. Die Antworten gaben einen Wirrwarr der verschiedensten Töne und Mißtöne. Der Erste wollte völlige Freiheit im Liturgischen, der Zweite tadelte die veraltete Form, der Dritte fand Widersprüche gegen den Rationalismus, der Vierte Widerspruch gegen eine strenge positive Auffassung des Evangeliums; provinzielle und confessionelle Interessen machten sich geltend. Der König, verstimmt und traurig, hielt darum nicht weniger an seinem Plane fest. „Werde nun, da die Herren Geistlichen nicht wollen und nicht können, und es unmöglich ist, einem Jeden es recht zu machen, diese Divergenz aber in ein und derselben Kirche nicht ferner stattfinden darf, gleich meinen Ahnherren von dem mir zustehenden liturgischen Rechte Gebrauch machen." (Eylert a. a. O. S. 351.) So erschien denn 1822 die Kirchen-Agende für die Hof- und Domkirche in Berlin, und der König sorgte, nachdem sie (wohl auf Eylert's Betrieb) von mehreren Gemeinden der Grafschaft Mark angenommen und für die Militärgemeinden sogleich eingeführt war, eifrig für ihre Verbreitung in der Landeskirche. An jede Gemeinde, die sich für die Annahme erklärte, sandte er ein Exemplar, auf dessen Rückseite der Name der Kirche und des königlichen Schenkgebers in Goldschrift prangte: eigenhändig hatte der Monarch seinen Namen und einen Segenswunsch eingeschrieben. Auch die öffentliche Besprechung theologischer Wissenschaft schien günstig für die neue Liturgie verlaufen zu wollen. Zwei namhafte Männer, Augusti (Kritik der neuen Preuß. Agende, Frankfurt a. M. 1823) und der sächsische Theologe von Ammon sprachen sich beifällig aus, und der Erstgenannte recurrirte auf das Recht des Königs als summus episcopus. Aber bald kam eine Fluth von Gegenschriften gerauscht, unter denen wir die „Ideen zur Beurtheilung der Einführung der preußischen Hofagende aus dem sittlichen Gesichtspunkte, Leipzig 1824" und das Werk von Pacificus Sincerus (Schleiermacher): Ueber das liturgische Recht evangelischer Bundesfürsten, Göttingen 1824, hervorheben. Der König, der auch an diesem schriftstellerischen Kampfe persönlich Theil genommen*), blieb

*) Eylert a. a. O. S. 364: „Es ist kein Grund vorhanden, ferner als Geheimniß zu verschweigen, vielmehr Pflicht jetzt, 6 Jahre nach seinem Tode, öffentlich hier zu sagen, daß die im Jahre 1827 zu Berlin, Posen und Bromberg, bei E. S. Mittler anonym erschienene Schrift:

bei allem Verdrusse dem Vornehmen, die Agende allgemein einzuführen, treu. „Wir haben es gesehen — sprach er zu dem remonstrirenden Eylert — bei der gutgemeinten An- und Umfrage der Geistlichen, wo jeder seine Meinung abgab. Welch ein Quodlibet ist da zum Vorschein gekommen! Sagt nicht der Lateiner: Quot capita, tot sensus, so viel Köpfe, so viel Sinne? Der Eine ist — wie Sie die Herren in Reih und Glied gestellt haben — ein Rationalist, der Andere ein Supranaturalist, der Dritte schwankt zwischen Beiden, dingt, mäckelt und kapitulirt, der Vierte ist ein Mystiker, der Fünfte ein, ein, ich weiß viel was für Einer! Was in Preußen gefällt, wird in Schlesien mißfallen; was in Pommern und in den Marken recht ist, wird im Magdeburgischen, und vollends am Rhein, unrecht seyn. In jeder Provinz hätten wir es anders, ein wahrer Spektakel und Skandal. Nein, nein, auf diesem Wege geht's nicht, das ist klar. Es wäre gut, wenn die Kirche einig wäre; aber die eine Partei protestirt gegen die andere; was die eine lobt und annimmt, tadelt und verwirft die andere, daraus entsteht eine Prostitution, die sich gegenseitig schändet und beschimpft. Wer das mit ansieht und es gut mit der Sache meint, ärgert sich nur darüber. Diesem Unwesen muß ich ein Ende machen. Die Gegner hätten Recht, wenn ich eine neue Liturgie und Agende einführen wollte; aber ich habe die alte, mit der alten Bibel. Von jeher hat die christliche Kirche sie gehabt: Luther mit seinen Gehülfen hat sie reformirt. Will man auch seine Autorität nicht mehr gelten lassen, dann weiß ich keine andere mehr. Von dem exercirten liturgischen Rechte meiner Vorfahren muß ich nun Gebrauch machen."

Dabei versäumte der Monarch indessen durchaus nicht, mit kundigen Männern fortdauernd über die Agende zu Rathe zu gehen. Namentlich sind hier Borowsky und Bunsen zu erwähnen: der letztgenannte Gelehrte erwähnt in seinen „Zeichen der Zeit" ausdrücklich das Jahr 1822 als den Zeitpunkt, von wo er sich für die gesammte Verfassung und Darstellung in Wort und Schrift interessirt habe. 1824 wurde vom Ministerium den Consistorien die verbesserte und vermehrte, zugleich mit einer abgekürzten Liturgie versehene Agende mit dem Befehle zugeschickt, daß die Geistlichen sich nun bestimmt über Annahme oder Nichtannahme erklären sollten; und zwei Drittel erklärten sich bereit. Am 28. Mai 1825 erließ der König ein Rescript, in dem der gute Zweck der Agende auseinandergesetzt und mitgetheilt wurde, daß dieselbe unter 7782 Kirchen schon von 5243 angenommen sey, und den 4. Juli folgte ein Erlaß des Ministeriums, in welchem den sie nicht Annehmenden die Alternative gestellt wurde: „die neue Agende anzunehmen, oder sich zu verpflichten, eine mit landesherrlicher Genehmigung versehene Agende, die früherhin erweislich bei der Gemeine im Gebrauche gewesen war, ohne alle Abweichung zu befolgen." Darauf reichten 12 Prediger Berlins eine von Schleiermacher verfaßte Gegenvorstellung ein, in der sie sich mit Angabe der Gründe warum vorbehielten, der evangelischen Freiheit gemäß bei besonderen Veranlassungen auch von der alten Agende abzuweichen (z. B. abgedruckt in Röhr, krit. Predigerbib. 72. Bd. 5. Heft). Der vom Ministerium zur Beförderung der neuen Agende aufgeforderte Magistrat von Berlin behauptete in seiner Antwort voran neben andern Gründen gegen dieselbe sogar, daß es dem Landesherrn nicht zukäme, ohne Zustimmung der Gemeinden neue Agenden zu machen und einzuführen. Zu derselben Zeit erschienen aber auch mehrere

---

„Luther, in Beziehung auf die Preußische Kirchenagende vom Jahre 1822," mit den im Jahre 1823 bekannt gemachten Verbesserungen und Vermehrungen, den König Friedrich Wilhelm III. zum Verfasser hat. Das biblische Motto ist 1 Kor. 14, 33: Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens. 1 Kor. 14, 40.: Lasset alles ehrlich und alles ordentlich zugehen. Ephes. 9, 3.: Seyd fleißig zu halten die Einigkeit im Geiste, durch das Band des Friedens. Diese merkwürdige Schrift hat den Zweck, zu zeigen, daß die neue Liturgie und Agende die alte christliche und von Luther selbst ist. Augenscheinlich ist dieses dargethan durch die durchweg angeführten Parallelen und die buchstäbliche Uebereinstimmung beider. Sie ist gerichtet hauptsächlich gegen alle Gegner, vorzüglich gegen die Altlutheraner, die das Gegentheil behaupten.

Vertheidigungen der neuen Agende; so von Marheineke: Ueber die wahre Stelle des liturgischen Rechts, Berlin 1825; Ammon, die Einführung der Berliner Hofkirchenagende geschichtlich und kirchlich beleuchtet, Dresden 1825; derselbe, die Einführung u. s. w. kirchenrechtlich beleuchtet 1826; Augusti, nähere Erklärung über das Majestätsrecht in kirchlichen Dingen, Frankfurt a. M. 1825 und Nachtrag dazu Bonn 1826 u. m. a. Die Regierung befahl nun am 2. Juni 1826, wo $^6/_7$ der Geistlichen sich zur Annahme erklärt hatten, „daß die Annahme und Gebrauch der Agende zur Pflicht gemacht werde, wenn Jemand als Prediger zu einer Kirche berufen werde, wo keine Agende bisher unverändert gebraucht worden sey, oder wo bei der bisher gebrauchten die landesherrliche Genehmigung nicht unzweifelhaft nachgewiesen werden könne,“ ließ sie durch eine Commission von Eylert, Marot, Nitschl, Strauß u. A. prüfen, durch Provinzialkommissionen das in den einzelnen Provinzen Herkömmliche und zur neuen Agende Passende aufsuchen und mit diesen Anhängen für die einzelnen Provinzen erscheinen. Für die preußische Gesandtschaftskapelle in Rom war als „Nachtrag zur Kirchenagende“ von Bunsen 1828 eine besondere Liturgie durch den Druck veröffentlicht, welche man nach dem Vorgange des Herausgebers die capitolinische zu nennen pflegt. Die Vorrede ist, wie Bunsen sagt, vom Könige selbst geschrieben, der hier einige Lieblingsideen verwirklicht hat, welche für die allgemeine Agende nicht wohl durchzuführen waren. Bunsen nennt „einige sehr bedeutende im Sinne einer selbständigen gemeindlichen Theilnahme gemachte Abänderungen“ — einige Gebete sprechen das eucharistische Opfer der ältesten Kirche aus. Bald darauf versuchte der Großherzog von Baden die preußische Agende in seinem Lande einzuführen, und als die Kirchensektion es verweigerte, geschah es zuerst in der Hof- und Garnisonskirche zu Karlsruhe den 10. Januar 1829, und zwar mit so allgemeinem Beifall, daß die evang. Stadtgemeinde aus freiem Antriebe den Großherzog bat, daß die neue Liturgie in der Stadtkirche gleichfalls eingeführt werde. Dem Gesuche wurde gerne nachgegeben und die allgemeine Einführung betrieben, wozu eine aus 3 lutherischen und 3 reformirten Theologen gebildete Commission mitwirken sollte. Der größte Theil der Geistlichen blieb ihr indeß entschieden abgeneigt und erklärte die Einführung für einen Eingriff in die Rechte der Generalsynode und eine Verletzung der Unionsurkunde und Constitution. Dem von einer Commission auf Grundlage der preußischen Agende bearbeiteten und 1831 erschienenen: Entwurf einer neuen Agende für die evangelisch protestantische Kirche des Großherzogthums Baden, der nur Formulare und Gebete bei gottesdienstlichen Handlungen enthält, wurde besonders Hinneigung zum Katholicismus Schuld gegeben, vgl. Hormuth; der Entwurf u. s. w. beleuchtet, Mannheim 1831. Schon vorher hatte Eylert in der Schrift: Ueber den Werth und die Wirkung der für die evangel. Kirche Preußens bestimmten Liturgie und Agende nach 10jährigen Erfahrungen, Potsdam 1830 — ein Resultat und Resumé zu ziehen versucht, was für die neue Liturgie sehr günstig ausfiel*).

Der Gegenwart wird ein klares und gerechtes Urtheil über die Preußische Agende natürlich leichter als den Zeitgenossen. Und da läugnet Niemand mehr, daß viele der damals erhobenen Einwürfe völlig nichtig sind. In vielen Diatriben spuckt das Gespenst platter Ungläubigkeit oder entschiedenen liturgischen Unverstandes mit dem Vorwurfe, die Agende katholisire, sey nur die abgekürzte Messe, und es ist nur ein testimonium paupertatis für Theologen, welche das für römisch-katholisch hielten, was alt-lutherisch war. Auf der andern Seite fehlt es nicht an den gegründetsten Einwendungen und Bedenken. Gegenüber einem wirklich reichen liturgischen Schatze der Vorzeit ist eine große Dürftigkeit und Knappheit zu beklagen: die Sprache entbehrt noch oft des kirchlichen Tones

*) Gegenschrift: K. W. Schultz, Bemerkungen über die Schrift des Bischofs Dr. Eylert über die preußische Agende. Neustadt a. d. Orla 1832. Vom andern Standpunkte Scheibel, lutherische Agende und die neueste Preußische, Leipzig 1826. Ueber die ganze Agendensache: Falck, Aktenstücke, betreffend die neue Preußische Agende, Kiel 1827.

u. s. w. Am meisten aber hat der Agende, im Bewußtseyn Vieler, ihre solidarische Beziehung zur Unionssache geschadet. Die Gemeinden (und das rügt Bunsen ganz mit Recht) wurden bei ihrer Einführung nicht befragt, sondern nur ihre Geistlichen. Dem königlichen Schutzherrn der Agende, dessen eine Menge seiner Theologen überschauenden klaren Blick, dessen unläugbar großes Verdienst wir oben anerkannt haben, ging es bei der Einführung seiner Lieblingsschöpfung, wie es allen für eine große Idee Begeisterten zu gehen pflegt: der Schwung der Seele mindert den sonst klaren Blick des Auges. Dazu lag dem geraden und treuen Sinne des Monarchen das gar fern, ich möchte sagen, außer den Schranken der Möglichkeit, was doch in so reicher Fülle in der Agendensache gewuchert hat. Sobald man bemerkte, wie sehr und wie innig sich der König selbst für die Agende interessirte, war der Heuchelei und dem Servilismus ein zu bequemes Feld geboten, als daß sie es nicht geschäftig hätten benutzen sollen. So wurde unheilvolle Saat gestreut, und die böse Ernte konnte nicht ausbleiben. Die Geschichte hat darauf einzugehen; die liturgische Wissenschaft wird nur anzuerkennen haben, daß von dem Erscheinen der Preußischen Agende eine neue liturgische Epoche für die deutsch-protestantische Kirche datire. Denn seit den durch die preußische Agende hervorgerufenen Bewegungen ist unter der Begünstigung mancher andern Verhältnisse das Streben und Ringen nach Restauration der alten Cultelemente in immer neue und höhere Stadien getreten. Die liturgische Frage ist auf vielen kirchlichen Versammlungen und Conferenzen von Abgeordneten einzelner Kirchenregimente*) behandelt oder in Angriff genommen. Hier sind vor Allem die liturgischen Conferenzen in Dresden 1852 und 1854 vom 16. bis 20. Mai zu erwähnen. In manchen Ländern sind neue Agenden erschienen. So schon 1832 die Agende für die evang. luth. Kirche Rußlands, die Liturgie im Herzogthum Nassau, das Kirchenbuch im Königreich Württemberg, beide 1843, der Entwurf einer Agende für die evang. lutherische Kirche in Bayern, 3. Ausgabe 1852. Entwurf einer Agende für die lutherischen Gemeinden in der Provinz Brandenburg 1853 u. a.

In andern Staaten steht das Erscheinen neuer Agenden noch bevor, z. B. im Großherzogthum Hessen, Baden (Bähr, Begründung einer Gottesdienstordnung für die evang. Kirche mit besonderer Beziehung auf das Großherzogthum Baden 1856) und dem Vernehmen nach in Preußen.**)

Auf einem ganz andern Gebiete als die kirchlichen Agenden stehen die Privat-Agenden, welche dem Geistlichen, soweit ihm eine freie willkürliche Bewegung im Allgemeinen oder Besondern gestattet ist, Material bieten oder auch durch ein aufgestelltes Ideal und Muster auf den Gang der liturgischen Entwickelung einzuwirken berechnet sind. Sie sind in der Kirche von Alters her aufgetaucht. Die bekannte Missa Illyrici war nach Einigen eine Privatliturgie für Bischöfe. Zum unerfreulichen Heere wuchs ihre Zahl in der Aufklärungszeit. Unter den neuen Erscheinungen der Art, unter denen sich mehrere treffliche finden, nennen wir Pasig, Liturgie für den evang. lutherischen Gottesdienst 1851. Löhe, Agende für Gemeinden evang. lutherischen Bekenntnisses 1844 (mehrmals aufgelegt). Stier, Privat-Agende, 2. Aufl. 1852 (als Ausdruck der unirten Kirche anzusehen). Petri, Agende der Hannoverschen Kirchenordnungen 1852. Hommel, Liturgie luther. Gemeindegottesdienste u. a. Und aus der reformirten Kirche Th. Hugues, Entwurf einer vollständigen gottesdienstlichen Ordnung für evangelisch-reformirte Gemeinden 1846.

Daniel.

Kirchenbücher sind im weitern Sinne alle Schriften, welche religiösen und gottesdienstlichen Zwecken dienen, im engern Sinne aber solche Bücher, welche zur Feststellung kirchlicher Handlungen, namentlich der Verwaltung der Sakramente und anderer heiliger Akte, besonders der sogenannten sakramentalischen Ritus gebraucht werden. Da

---

*) Die Eisenacher Conferenz erklärte sich 1852 zur Lösung liturgischer Fragen wegen des gemischten confessionellen Interesses der Abgeordneten für incompetent.

**) Durch neuere Vorgänge leider unwahrscheinlich geworden.

die Sicherheit der erfolgten Vollziehung solcher Handlungen eben sowohl das kirchliche, als das bürgerliche Interesse berührt, so hat die Gesetzgebung der Kirche und des Staats gleichmäßig diejenigen Bestimmungen erlassen, welche bei der Führung dieser Bücher beobachtet werden müssen.

Wie schon nach dem römischen Rechte Verzeichnisse der Geborenen aufgenommen werden mußten, waren auch in der Kirche frühzeitig Namensregister ihrer Mitglieder üblich, der lebenden wie der verstorbenen (s. d. Art. Diptychen Bd. III. S. 422). Eine übereinstimmende Praxis gab es aber nicht, weil es an allgemeinen Vorschriften dafür fehlte (man s. deshalb *Augustin de Balthasar*, tractatus de libris seu matriculis ecclesiasticis, editio auctior Gryphiswald 1748. 4. *Binterim*, de libris baptizatorum, conjugatorum et defunctorum antiquis et novis, de eorum fatis ac hodierno usu. Dusseldorp 1816. verb. desselben Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche Bd. I. Th. I. S. 182 folg. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie Bd. XII. S. 280 folg.). Daher bildeten sich verschiedene Observanzen. In Florenz beschränkte sich der Stadtpfarrer an der Taufkapelle nur im Allgemeinen die Kinder männlichen Geschlechts mit schwarzen, die weiblichen mit weißen Bohnen zu zählen und es beginnen die Taufregister im Florentiner Baptisterium mit dem Jahr 1450. Seit 1490 sendeten alle Pfarrer der Florentiner Diöcese Copien der Taufbücher an die erzbischöfliche Curie. In Frankreich wurden seit 1515 Todtenregister von den Geistlichen geführt. Erst 1539 erließ König Franz I. eine Ordonnanz, welche das Halten der Geburtslisten allgemein vorschrieb. Auf den Vorschlag des Bischofs von Braga, Bartholomäus de Martyribus, decretirte endlich das Concil von Trient sessio XXIV. cap. 1 und 2 de reform. matrim. „Habeat parochus librum, in quo conjugum et testium nomina, diemque et locum contracti matrimonii describat; quem diligenter apud se custodiat.“ — „Parochus, antequam ad baptismum conferendum accedat, diligenter.... sciscitetur, quem vel quos elegerint, ut baptizatum de sacro fonte suscipiant... et in libro eorum nomina describat...“ Das Dekret des Tridentinums, zunächst im Interesse der Publicität der Ehe erlassen, sollte in jeder Parochie besonders bekannt gemacht werden und daraus folgte von selbst die Einführung der Kirchenbücher in jedem Pfarrsprengel. Zwar ist im Tridentinum nur von zwei Registern die Rede, da aber nach der Taufe im cap. 2. cit. von der Firmung und der daraus hervorgehenden geistlichen Verwandtschaft gesprochen wird, folgerte man die Nothwendigkeit eigener Firmungsregister. Das Rituale Romanum im Anhange nennt außerdem ein Verzeichniß der Verstorbenen und einen liber status animarum, d. i. ein summarischer jährlicher Auszug aus den übrigen Kirchenbüchern, mit erläuternden und ergänzenden Nebenbemerkungen.

In der evangelischen Kirche findet sich schon vor dem Erlasse des Tridentinischen Concils zuerst die Vorschrift: „Es sollen auch die Pfarherr oder Kirchendiener yedes orts, in ein sunder Register fleyssig einschreyben, die namen vnd zunamen der kinder die sie tauffen, vnnd der personen, die sie eelich einleiten, vnd auf wellichen tag vnd in wellichem Jar solliches geschehen sey.“ Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung 1533 (Richter, die Kirchenordnungen des 16. Jahrh. I, 210). Diese Bestimmung ging in die andere Kirchenordnungen mit über und bei Gelegenheit der Visitationen wurde die Untersuchung auch immer darauf gerichtet, ob diese Register ordnungsmäßig geführt würden. Erst später wurden auch Verzeichnisse der Verstorbenen und andere Register angeordnet. So verfügt die Brandenburger Visitationsordnung von 1573 (*Mylius*, Corpus Constit. Marchicarum Th. I. Abth. I. Fol. 316. Richter, a. a. O. II. 378): die Pfarrer sollen „ein sonderlich Register halten, vnd darinnen alle und jede Namen der Personen, so sie .... in jhren Kirchen Trawen vnd Tauffen, registriren, Deßgleichen die Namen der Todten, so zu jhren Zeiten verstorben, mit Fleisse verzeichnen, Auch solche Register in den Kasten, darinnen sie der Kirchen Meß- vnd andre Bücher legen, wol verwaren“ bei zehn Thaler Strafe. In dem Bescheid auf die Visitation der evangelischen Kirchen der hintern Graffschaft Sponheim von 1590—1591 wird sub nr. 9 die Vor-

schrift erneuert: daß die Geistlichen indices halten sollen, worinnen die Getauften, die Communicanten, die Gestorbenen und die neu eingesegneten Eheleute eingetragen werden. Solche Register sind aus den Kirchengefällen zu gestellen. Dazu kamen noch späterhin Register der Confirmirten, der Proklamirten u. s. w.

Die Führung dieser Kirchenbücher wurde zuerst den Geistlichen aufgetragen und ist ihnen auch regelmäßig geblieben. Eine Ausnahme bestand gleich Anfangs in Schottland, wo das Tridentinische Concil nicht publicirt wurde, der Abschluß einer Ehe auch vor andern, als dem Pfarrer möglich blieb, mithin auch die Eintragung einer solchen Ehe in das Kirchenbuch nicht nothwendig wurde. In den Niederlanden veranlaßte ferner die verschiedene Stellung, welche der Staat der herrschenden reformirten Kirche und den übrigen geduldeten Religionsparteien zuwies, zur Uebertragnng des Haltens der Register an die Magistrate, indem nur die von den reformirten Geistlichen geführten Kirchenbücher öffentlichen Glauben hatten. Dies zeigte sich besonders bei Eheschließungen, welche kraft Auftrags der bürgerlichen Behörde vor den Geistlichen wirksam erfolgen konnten (Placat vom 1. April 1580. Synode im Haag 1591 §. 24. verb. **Benthem**, holländischer Kirchen und Schulenstat (Frankfurt u. Leipzig 1678) S. 347. *J. H. Boehmer*, jus eccl. Protestantium lib. IV. tit. III. §. XLII). Die französische Gesetzgebung übertrug ebenfalls den weltlichen Gerichten die Sicherstellung der Geburt, Ehe und des Todes zuerst bei den nicht katholischen Einwohnern, falls dieselben sich nicht eines katholischen Geistlichen bedienen wollten (Gesetz v. 27. Nov. 1787), bald nachher aber ganz allgemein ohne Wahl, Dekret vom 20. Sept. 1792, Gesetz vom 28. Pluviôse An. VIII. (17. Febr. 1800). Die Führung der Register ist noch jetzt Sache der Civilstandsbeamten, deren Eintragung auf Grund persönlicher Kenntnißnahme erfolgen muß. Es ist ihnen das neugeborene Kind anzuzeigen (Code Napoléon art. 55.); die Brautleute erklären vor ihnen im Gemeinhause den Eheconsens (art. 63.); im Falle eines Todes müssen sie sich von dem erfolgten Ableben des Verstorbenen selbst überzeugen (art. 77.). Die französischen Grundsätze wurden auch weiterhin übertragen; doch mitunter die Geistlichen als Civilstandsbeamte beibehalten, wie im Königreiche Westphalen, im Großherzogthum Baden (Gesetz v. 28. März 1810, Edikt vom 29. Mai 1811). In England und Wales ist für die Dissenters durch Statuten vom 17. August 1836 und 30. Juni 1837 die bürgerliche Einregistrirung der Civilstandsakte vorgeschrieben (vergl. v. **Daniels**, die Civilstandsgesetzgebung für England und Wales. Berlin 1851). In Preußen ist für die geduldeten Religionsgesellschaften, deren Beamte nicht befugt sind, Religionshandlungen mit bürgerlicher Wirkung zu vollziehen, so wie für solche Personen, welche ihre Kirche verlassen haben, ohne einer bereits genehmigten Religionsgesellschaft beigetreten zu seyn, durch Verordnung vom 30. März 1847 die Einrichtung der bürgerlichen Beglaubigung durch weltliche Civilstandsbeamte angeordnet worden, auch allgemeiner durch die Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 Art. 19. die Einführung der Civilstandsregister in Aussicht gestellt. Die Führung der Kirchenbücher durch die Geistlichen der anerkannten Kirchen ist dadurch in England und in Alt-Preußen nicht beseitigt, sondern mit der Registrirung der bürgerlichen Beamten als gleich berechtigt anerkannt, wogegen in Frankreich die von den Geistlichen gehaltenen Register die Civilregister nicht ersetzen können.

Die Wichtigkeit der Kirchenbücher für die verschiedensten Lebensverhältnisse hat eine reiche bürgerliche Gesetzgebung veranlaßt. Man vgl. über diese **Becker**, wissenschaftliche Darstellung der Lehre von den Kirchenbüchern. Mit Beilagen landesherrlicher Verordnungen. Frankf. a. M. 1831. Dazu die Uebersicht neuester Gesetze in **Moser's** allg. Kirchenblatt für das ev. Deutschl. 1855. S. IX. Wenn die Bücher diesen Vorschriften gemäß, unter genauer Angabe der Umstände vor und bei der Vollziehung des Akts, insbesondere mit Zuziehung von Zeugen, von den Geistlichen als personae publicae geführt werden, so haben die daraus entnommenen mit dem Kirchensiegel beglaubigten Zeugnisse die Beweiskraft einer öffentlichen Urkunde (man s. z. B. die preuß. allg. Gerichtsordnung

Th. I. Tit. X. §. 128. Verordnung des Consistoriums zu Hannover v. 28. Jan. 1841 u. a. vgl. Uihlein über den Ursprung und die Beweiskraft der Pfarrbücher im Archiv für die civilistische Praxis Bd. XV. Heft I. S. 26—50. Gründler, über die Beweiskraft der Kirchenbücher, in der allg. Kirchenzeitung 1842 Nr. 177. 178.). Um des öffentlichen Interesse willen ist gewöhnlich vorgeschrieben, daß ein Duplikat des Kirchenbuchs gehalten und einer Staatsbehörde übergeben werde. Das Duplikat führt ein niederer Kirchenbeamter, gewöhnlich der Küster, und dessen Uebereinstimmung mit dem vom Pfarrer gehaltenen Hauptbuche ist amtlich zu bescheinigen. (Man s. z. B. das preußische Landrecht Thl. II. Tit. XI. §. 501—503. Verfügung des Justizministeriums v. 25. März 1850 über die Aufbewahrung der Duplikate in den Generalregistraturen der Kreisgerichte.) H. F. Jacobson.

Kirchenfabrik (fabrica ecclesiae). Fabrica heißt jedes, namentlich öffentliche Gebäude (vgl. c. 12. 14. 16. 18 u. a. Cod. Theod. de operibus publicis XV, 1.) insbesondere ein Kirchengebäude. In der dem 6. Jahrh. angehörigen Lex Bajuvariorum findet sich tit. VIII. cap. 2. §. 1. der Ausdruck in der allgemeinen Bedeutung, während einzelne Handschriften dafür basilica lesen, was für die Feststellung des Sinnes entscheidend ist. Die zur Erhaltung der Kirchengebäude bestimmten Einnahmen nennt man auch schon zeitig fabrica (s. d. Art. Baulast Bd. I. S. 737). Der Anfangs dazu ausgesetzte Theil der kirchlichen Einnahmen schmolz später mit der Gesammteinnahme zusammen und nur in den Stiftskirchen bleibt er davon gesondert unter der Verwaltung eines eigenen magister procurator fabricae. Die Schwierigkeit, die erforderlichen Mittel zur Erhaltung der Kirchen jeder Zeit herbeizuschaffen, gab aber nachher auf's neue Veranlassung, auch in den einfachen Pfarreien einen besondern Fabrikfond zu bilden, über welchen dann nach der Observanz und Lokalrecht verschiedene zweckdienliche Bestimmungen getroffen wurden. Man erweiterte den Begriff, indem man auch die Erhaltung der kirchlichen Geräthschaften und die für den gewöhnlichen Gottesdienst erforderlichen Mittel, namentlich zur Beleuchtung, an die Fabrik wies. Darüber, wie der Fond gebildet werden sollte, gab es keine allgemeine Vorschrift; gewöhnlich bestimmte man aber dazu Oblationen, als freie Gaben, einen Theil der Primitien, Zehnten, den Ertrag aus der Vermiethung der Kirchenstühle, die für das Begräbniß an die Kirche zu zahlenden Gebühren u. a. m. Da die Fabrikgüter vom Pfründengut, so wie den Accidentien, zum Besten des Pfarrers bestimmt, unterschieden wurden, bedurfte es oft genauer Sanctionen, um Conflikte zu heben. So bildete sich in Folge besonderer Entscheidung in Preußen der Gebrauch, daß dem Pfarrer das Opfer zufiel, welches auf den Altar niedergelegt wurde, der Kirchenfabrik aber dasjenige, welches von den Kirchenvätern besonders gesammelt oder in den Kirchenkasten geworfen wurde (Urkunden von 1398 und Ermländische Statuten von 1497, in Jacobson, Gesch. der Quellen des Kirchenrechts von Preußen u. Posen I, 1, 118. 227 der Urkunden, vergl. v. Buchholtz in Bobrik und Jacobson Zeitschrift f. Theorie u. Praxis des preuß. Rechts Bd. I. H. 1. S. 184 folg.). Die Kirchenfabrik kann als eine für sich bestehende Masse eine eigene juristische Person bilden, mit allen den Rechten, welche Corporationen besitzen. Die Vertretung übernimmt der jedesmalige Vorstand, welcher von dem Pfarrer und Gemeindegliedern gebildet wird. Große Wichtigkeit haben die Fabriken besonders in Frankreich und in den damit verbunden gewesenen deutschen Landen am linken Rheinufer erhalten, indem auf sie die äußere Existenz der Kirche vorzüglich gestützt ist. Als nämlich das Kirchengut eingezogen wurde, ließ man wenigstens die Kirchenfabriken bestehen (Erlaß vom 22. April 1790, Hermens Handbuch der Staatsgesetzgebung über den christl. Kultus .... am linken Rheinufer B. I. [Aachen u. Lpz. 1833.] S. 168). In den organischen Artikeln vom 18. Germinal X. (8. April 1802) Art. 76. (a. a. O. S. 526) wurde bestimmt, daß diesen Fabriken die Unterhaltung und Conversation der Tempel, so wie die Verwaltung der Almosen (Opfergabe) obliegen sollte. Zur Ausführung dieser Festsetzung wurden besondere Reglements für jede Fabrik entworfen, bis es dem Gouvernement angemessen erscheinen mußte eine all=

gemeine Ordnung ergehen zu lassen. So entstand das décret impérial concernant les fabriques du 30 Décembre 1809, wozu dann weitere Declarationen ergingen (Hermens a. a. O. Bd. 2. S. 412 folg. Bd. 4 S. 782 folg.). Nach diesem noch jetzt geltenden Decret bildet jede Fabrik ein besonderes Rechtssubjekt, verschieden von dem Subjekt, welchem das sonstige Kirchengut zugehört, insbesondere von der Commune, der Civilgemeinde, als dem Subjekt des Eigenthums des Kirchenguts nach französischem Recht (s. d. Art. Kirchengut). Literatur s. m. im Art. Baulast B. I. S. 739. **Jacobson.**

Kirchengesang, s. Gesang, kirchlicher.

Kirchengeschichte (Begriff und Umfang derselben. Methode ihrer Behandlung. Quellen und Literatur). Die Kirchengeschichte nimmt in dem Organismus der theologischen Wissenschaften eine überaus wichtige Stellung ein, indem sie gewissermaßen die Brücke bildet zwischen dem Bibelstudium auf der einen und dem Studium der systematischen und praktischen Theologie auf der andern Seite. Sie gehört, wie schon ihr Name anzeigt, der historischen Theologie an: doch ist sie nicht ein und dasselbe mit ihr; denn auch selbst bei einer engern Fassung des Begriffes „historische Theologie," wonach Exegese und Dogmatik von ihr ausgeschlossen bleiben, gibt es noch andere historisch-theologische Disciplinen, welche die Kirchengeschichte zu ihrer Voraussetzung hat (wie die biblische Geschichte und Archäologie), oder die, von ihrem Mutterstamme losgelöst, eine gewisse Selbständigkeit neben ihr erlangt haben (wie die Dogmengeschichte, die kirchliche Alterthumskunde, die Patristik, die Symbolik). Das Objekt der Kirchengeschichte ist die Kirche, und zwar die sichtbare, die dem Gesetz der Entwicklung unterworfen, durch den Kampf mit den ihrem Wesen entgegenstehenden Prinzipien sich hindurcharbeitende, mithin streitende Kirche. Es versteht sich demnach von selbst, daß wie die jeweilige Begriffsbestimmung der „Kirche," so auch die Begriffsbestimmung der „Kirchengeschichte" eine verschiedene ist*). Gleichwohl wäre es unthunlich, mit dem Studium der Kirchengeschichte solange zuzuwarten, bis der Begriff der Kirche auf's Reine gebracht wäre; denn um diese schwierige Aufgabe zu lösen, bedarf es ja gerade einer festen historischen Grundlage, welche nur die Kirchengeschichte zu geben vermag. Wir treffen hier, wie überall, auf eine Wechselwirkung der Disciplinen gegeneinander. Durch die dogmatische Vertiefung in den Begriff der Kirche wird das Studium der Kirchengeschichte unstreitig auch wieder an Tiefe, durch die dialektische Verarbeitung des Begriffes, auch die historische Arbeit an Klarheit und Präcision der Darstellung gewinnen. Nichtsdestoweniger muß aber der Theologie Studirende mit dem Material der Kirchengeschichte vorerst auf empirischem Wege vertraut geworden seyn, wenn er den dogmatischen Deductionen in Betreff des locus de ecclesia mit Nutzen folgen will. Es ist daher in der Ordnung, das Studium der Kirchengeschichte gleich in den Anfang des theologischen Studiums zu setzen, weil dazu verhältnißmäßig weniger theologische Vorbereitung nöthig ist, als zum Studium der Dogmatik. Streng genommen (aus dem Begriffe heraus construirt) hätte freilich die Kirchengeschichte dem Bibelstudium erst nachzufolgen, weil sie die Offenbarungen Gottes im Alten und Neuen Testamente zu ihrer Voraussetzung hat. Allein in der Wirklichkeit vertragen sich beide Disciplinen (die exegetische und die kirchenhistorische) vollkommen neben einander als die eigentlichen Anfangsdisciplinen, welche etwa die erste Hälfte des theologischen Cursus ausfüllen, während die zweite den systematischen und praktischen Studien vorbehalten bleibt. Unter der Kirchengeschichte, wie sie als Disciplin im Organismus der theologischen Wissenschaften

---

*) So wird die Kirchengeschichte ganz anders ausfallen, je nachdem die Kirche (vom katholischen Standpunkte aus) als eine auch in der Sichtbarkeit hervortretende, vom heiligen Geiste geleitete, unfehlbare göttliche Institution oder (vom separatistischen Standpunkt aus) als eine Gemeinde der Auserwählten, oder (vom rationalistischen Standpunkt aus) entweder als eine bloße Privatgesellschaft von Gleichgesinnten oder als eine Staats- und Polizeianstalt betrachtet wird (Collegial- und Territorialsystem).

auftritt, kann keine andere verstanden werden als die sogenannte Universal-Kirchengeschichte, indem Special-Kirchengeschichten einzelner Länder, einzelner Zeitalter, einzelner Confessionen nur als abgeleitete Partieen aus dem Ganzen der Wissenschaft zu betrachten sind. Demnach haben alle die verschiedenen Lebensäußerungen des einen kirchlichen Organismus Anspruch darauf, in der Kirchengeschichte behandelt zu werden, und von der richtigen Vertheilung und Anordnung dieser verschiedenen Theile und ihrer Beziehung zur Einheit des Ganzen und untereinander, hängt wesentlich die historische Kunst ab. Wie die Kirche selbst ihr inneres Leben in Christo hat, von dessen Geist sie sich beseelt und getragen weiß, aber dieses innere Leben nach außen darzustellen bemüht ist (in Cultus, Lehre, Verfassung), und wie sie vor allen Dingen die Aufgabe und den Trieb hat, nach außen sich zu verbreiten und die Welt sich geistig zu unterwerfen, wobei sie aber wieder sowohl den Verfolgungen als den Versuchungen und Verunreinigungen der Welt sich aussetzt, so hat auch die Kirchengeschichte nach allen diesen Seiten hin, betreffe es die innere Entwicklung oder den Kampf nach außen, ihren Blick zu richten, und so ergeben sich von selbst die verschiedenen Kategorien: Geschichte der Ausbreitung und Verfolgung, Geschichte der Verfassung, der Lehre, des Cultus und der Sitte. Hier kann nun die Frage entstehen, in wie weit eine successive Behandlung dieser verschiedenen Kategorien oder eine solche den Vorzug verdiene, welche im Interesse der organischen Einheit die Totalität des kirchlichen Lebens auch in der Darstellung festhält und die einzelnen Lebensäußerungen mehr in ihrer Verschlungenheit, als in ihrer Besonderung dem Auge des Beschauers vorführt. Es läßt sich weder die eine noch die andere Methode als die allein berechtigte hinstellen. Die letztere eignet sich mehr für die künstlerische Behandlung des Stoffes, während die erstere in didaktischer Beziehung ihre unbestreitbaren Vorzüge hat. Indem sie sich dem Tabellarischen nähert, hat sie allerdings das Vorurtheil des Trocknen und Abstrakten gegen sich; allein die Bewältigung des Stoffes wird dadurch unstreitig dem Gedächtniß erleichtert, während eine künstlerische Behandlung bei ihren nothwendigen Verkürzungen dem Anfänger leicht unverständlich bleibt oder ihn zur Oberflächlichkeit, d. h. zur Nichtbeachtung derjenigen Partieen verleitet, die bei der künstlerischen Behandlung in das Dunkel zurücktreten. Den Nachtheilen der successiven Behandlung läßt sich aber schon dadurch begegnen, daß auf die lebendige Beziehung der einen Kategorie auf die andere (z. B. des Cultus auf die Lehre oder umgekehrt) jeweilen aufmerksam gemacht und das Fachwerk überhaupt nicht gar zu steif und mechanisch angelegt wird. Namentlich aber ist der Mechanismus auch dadurch zu vermeiden, daß die Reihenfolge der Kategorien nach den verschiedenen Phasen wechselt, welche die Kirche selbst in den verschiedenen Zeiten angenommen hat. So ist es z. B. ganz in der Ordnung, in den ersten Perioden die Geschichte der „Ausbreitung und Verfolgung des Christenthums" voranzuschicken, weil es sich hier darum handelt, der Kirchengeschichte einen Boden zu bereiten, während in der neuern Kirchengeschichte die Missionsgeschichte an die äußerste Peripherie zu stehen kommt. Aber auch schon im Mittelalter wird der Ausgangspunkt nicht mehr zu nehmen seyn von der Ausbreitung des Christenthums, sondern von dem Pabstthum und seiner Hierarchie, von deren Macht die Kirche getragen erscheint. So wird auch die Geschichte des Mönchsthums anfänglich in der Geschichte der christlichen Sitte (als Ascese), später in der Geschichte der Verfassung (als Glied in der Hierarchie) ihre Stelle finden u. s. w. Zur Belebung des Ganzen dient aber wesentlich auch schon bei'm Vortrag der Universal-Kirchengeschichte das Einflechten des Monographischen am rechten Orte; denn concrete Anschauungen sind das beste Gegengewicht gegen das sich Verlieren im Abstrakten. Hier sammeln und reflectiren sich wieder die Lichtstrahlen eines Zeitalters wie in einem Spiegel. Wie aber bei dem Vortrage der Weltgeschichte das Ethnographische und das Synchronistische zu verbinden sind, so ist auch das Netz der Kirchengeschichte so anzulegen, daß wie der Stoff nach der Breite hin sich auseinanderlegt nach den verschiedenen Manifestationen des kirchlichen Lebens, das Ganze wieder der Länge nach sich gliedere nach den verschiedenen Zeiträumen (Perioden).

Das Gesetz der Periodisirung hat sich aber zu richten nicht nach der bloßen chronologischen Symmetrie (nach Jahrhunderten), sondern nach den hervorragenden Momenten des historischen Umschwunges, die man auch die Entwicklungsknoten genannt hat (Epochen)*). Es hängt nun allerdings zum Theil von subjektiven Eindrücken ab, welche geschichtliche Persönlichkeiten oder Ereignisse als solche vor- und rückwärtsweisende Einschnitte in die Geschichte sollen angesehen werden, indem der Begriff des Wichtigen und Epoche machenden ein relativer ist. Auch lassen sich größere oder kleinere Distanzen annehmen, je nachdem das zu durchlaufende Feld nach einem größern oder kleinern Maßstabe angelegt ist. Eine kurze Uebersicht der Kirchengeschichte wird weniger Einschnitte ertragen, als eine umfassende Darstellung. Die natürlichste Eintheilung, die sich darbietet, ist die in alte, mittlere und neuere Kirchengeschichte**). Die alte Kirche schließt sich am natürlichsten ab mit Gregor I. (den Großen), obgleich die Zeit von da bis auf Karl den Großen noch Mehreres von dem absterbenden Alten neben dem sich heranbildenden Neuen erblicken läßt und deßhalb (schon um der Symmetrie willen) von Einigen noch zur alten Kirchengeschichte gezogen wird, wie denn auch wirklich die griechische Kirche erst mit dem Ende des monotheletischen und des Bilderstreites zu einem Ruhepunkt gelangt. Die natürlichste Grenze zwischen der mittelalterlichen und der neuen Kirchengeschichte bildet sodann die Reformation, die aber selbst wieder bei einer nur etwas ausführlichen Behandlung eine Zerlegung in kleinere Zeiträume erfordert. Ueberhaupt wird man mit der Eintheilung in alte, mittlere und neuere Kirchengeschichte nicht ausreichen; sondern innerhalb der alten bietet die Zeit vor Constantin ein durchaus verschiedenes Bild, als die nachconstantinische; desgleichen ragen aus der Geschichte das Mittelalters Gregor VII., Innocenz III., Bonifaz VIII. als maßgebende Größen hervor, und ebenso wird die neuere Zeit durch den westphälischen Frieden, durch die mit der Wolfischen Philosophie aufkommende Herrschaft des Rationalismus u. s. w. wieder in verschiedene Zeiträume zertheilt. Dabei darf man aber nicht vergessen, daß Erscheinungen, die z. B. für die abendländische Geschichte Epoche machend sind, es nicht zugleich sind für die griechisch-orientalische Kirche, daß die Geschichte des Katholicismus nach andern Wendepunkten sich richtet, als die des

---

*) Die Theilung nach Jahrhunderten war von den Magdeburgischen Centurien an bis auf Mosheim üblich. Nun hat zwar auch jedes Jahrhundert mehr oder weniger seine eigene Signatur, jedoch läßt sich hier nur gezwungen ein System durchführen, indem sich der Geist der Geschichte nicht an das Decimal- und Centurialverhältniß gebunden hat. Schon im Mittelalter strebte man darnach, die Kirchenzeit nach gewissen Stadien der Entwicklung des Gottesreiches einzutheilen, freilich in phantastischer Form. Vgl. Amalrich von Bena, Joachim von Floris, Joh. Peter von Oliva.

**) Es möge uns gestattet seyn, eine modificirte Eintheilung zu erwähnen, welche ebenfalls drei Hauptperioden annimmt, und den Karakter einer jeden nach der in derselben maßgebenden Erscheinung bestimmt. Seit dem Ablaufe des apostolischen Zeitalters mit dem J. 100, als der grundlegenden Zeit für alle folgenden Zeiten, hat das Christenthum drei große Entwicklungsreihen durchgelaufen, doch so, daß die letzte noch nicht zu Ende ist, und daß jede wieder Unterperioden hat. I. Die Zeiten des alten Katholicismus vom Anfang des 2. Jahrh. bis zu den Bilderstreitigkeiten. Unterperioden 1) 100—325. Erste Entwicklung des alten Katholicismus, 2) 325—451 Blüthezeit, 3) 451 bis Anfang des 8. Jahrh. Zerfall und Uebergang in den römischen Katholicismus. II. Die Zeiten des römischen Katholicismus. Unterperioden: 1) bis Gregor VII.: Erste Entwicklung, 2) bis Bonifacius VIII. incl. höchste Entfaltung, 3) bis zur Reformation: Zerfall und Uebergang in die neuere Zeit. III. Die Zeiten des Protestantismus, deren Unterperioden wir übergehen. — Die erste Periode enthält schon Römisch-Katholisches und Protestantisches, die zweite enthält auch Protestantisches und noch Altkatholisches, die dritte enthält neben dem Protestantischen Alt-Katholisches und Römisch-Katholisches, aber das Protestantische ist das die Entwicklung beherrschende, entweder direkt oder indirekt, wie in der zweiten Periode das Römisch-Katholische, in der ersten Periode das Altkatholische dieselbe bloß präponderirende Stellung eingenommen hatte. Anm. d. Red.

Protestantismus und daß auch die letztere wieder eine andere ist für Frankreich, England, die Niederlande, als für Deutschland. So ist man z. B. gewohnt, die Reformationsgeschichte in die Zeitgrenze von 1517—1555 einzuschließen; eine Grenze, die lediglich nur für die deutsche (lutherische) Reformationsgeschichte von Bedeutung ist. Aus dem allem geht hervor, daß es Anmaßung wäre, eine Periodisirung als die allein zuläßliche, Allen vorschreiben zu wollen; sondern wie die Fachwerke nach den Kategorien elastisch zu halten sind, so muß auch in Beziehung auf das Chronologische eine Freiheit der Gruppirung gestattet werden, unter der einzigen Voraussetzung, daß die großen Haupteinschnitte gehörig beachtet und hervorgehoben werden.

Soviel über die äußere Anordnung des Stoffes. Ueber die weiteren Anforderungen an den Kirchenhistoriker noch Folgendes: Die unterste Stufe der historischen Wissenschaft und Kunst ist die der Chronik, welche in einfacher Erzählung des selbst Erlebten oder in Wiedererzählung des von Andern Berichteten besteht, ohne kritische Sichtung des Stoffes und ohne geistige (philosophische) Verknüpfung der einzelnen Facta. Ihr einziges Verdienst ist die Treue, die erste Grundtugend aller Geschichte. Diese bloß subjektive Treue des Berichterstatters gleicht aber der eines Haushalters, der auch über unächte Schätze gewissenhafte Rechnung führt. Eine fernere und unerläßliche Aufgabe des Historikers ist daher die, das Wahre vom Falschen zu sondern und aus verworrenen, zum Theil sich widersprechenden Angaben der Zeugen den Thatbestand herzustellen. Dies der Beruf der historischen Kritik. Diese Kritik ist zu üben schon den Quellen der Geschichte gegenüber, über deren Aechtheit oder Unächtheit, sowie über deren Integrität das Urtheil feststehen muß. Aber auch da, wo die Aechtheit und Integrität eines als Quelle dienenden Documentes festgestellt ist, hat der philologisch-diplomatischen Kritik die historisch-psychologische Kritik sich anzuschließen, welche ihre Zeugen darauf ansieht, ob und wie weit sie die Wahrheit haben sagen können und sagen wollen; sie hat sich entweder von der Glaubwürdigkeit derselben zu überzeugen oder vom Gegentheil. Nun aber ist bei der in allen menschlichen Dingen waltenden Macht der Sünde und des Irrthums auch die Glaubwürdigkeit immerhin eine relative, und da der Kritiker selbst wieder unter dieser Macht steht, so wird er dessen eingedenk, auch bei dem Prüfen der Glaubwürdigkeit Anderer die strengste Besonnenheit und Unparteilichkeit sich zur Pflicht machen und unter Umständen sich nicht schämen, mit seinem Endurtheil zurückzuhalten. Aber auch diese sittlichen Eigenschaften stellen den Kritiker vor Mißgriffen nicht sicher, wenn er nicht durch vielfache Uebung in dem Geschäfte der Kritik und durch ein unabläßig dahin gerichtetes Studium sich die Fähigkeit des Richtens erworben hat. Diese erwirbt sich aber nur in der Schule der Geschichte selbst. Auch hier wieder eine Wechselwirkung! Die Kritik reinigt das Feld der Geschichte; aber sie kann nicht außer und über der Geschichte stehen und ihr Amt üben als eine fremde, abstrakte Macht; sondern sie bildet sich an der Geschichte und mit ihr. Die historische Wissenschaft ist darum nie als eine absolut fertige, sondern als eine im beständigen Wachsthume begriffene, durch Beobachtung und Erfahrung sich weiter bildende Wissenschaft zu betrachten. Keiner, der sich ernstlich mit der Geschichte (resp. Kirchengeschichte) beschäftigt, darf sich der Aufgabe der Kritik entziehen, obgleich auch hier nicht Alle alles von sich aus zu leisten vermögen, sondern den Einen mehr die Gabe verliehen ist, das Einzelne zu prüfen, den Andern, den Erfund dieser Prüfungen zum weitern Gedeihen der Wissenschaft zu verwenden. Denn auch mit der Kritik ist die Aufgabe des Historikers noch nicht vollendet. Die einzelnen Thatsachen, wenn auch noch so beglaubigt, sind noch keine Geschichte, sondern bloße Geschichten. Sie können in ihrer Vereinzelung nur die Neugierde, aber nicht die höhere Wißbegierde befriedigen*). Wie die Natur, so tritt auch die Geschichte

---

*) „Die wahre Geschichte soll kein bloßes Münzkabinet von Ereignissen seyn, in welcher die einzelnen Schaumünzen nach einer willkürlichen oder zufälligen Verbindung aus- und nebeneinander gelegt werden.“ Marheinecke.

als ein organisches Ganzes uns entgegen; nur daß hier der Zusammenhang nach andern Gesetzen zu begreifen ist. In der Natur waltet die physische Nothwendigkeit, in der Geschichte die sittliche Freiheit, die indessen auch wieder einer höhern Nothwendigkeit dient. Diesem Zusammenhang der Begebenheiten nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung nachzuforschen, eine Begebenheit aus der andern oder aus der Summe von andern herzuleiten, die Gegenwart aus der Vergangenheit zu begreifen, den Antheil der menschlichen Freiheit, des sittlichen Verdienstes, wie der sittlichen Verschuldung an den Wendungen der Geschichte zu bestimmen, ist es, was man in der neuern Zeit mit dem Ausdruck der Pragmatik oder des Pragmatismus bezeichnet hat. Die pragmatische Geschichtsbehandlung ist dadurch in Verruf gekommen, daß die Subjektivität der Historiker sich über die Begebenheiten gestellt und von abstrakten Theorien ihres Zeitalters aus die Geschichte zu meistern hat unternehmen wollen, ehe sie sich die Mühe genommen, von ihr zu lernen. Das Streben, alles erklären und oft das Größte und Gewaltigste aus kleinlichen Zufälligkeiten oder egoistischen Triebfedern ableiten zu wollen (z. B. die Reformation aus der Eifersüchtelei der Bettelorden), mußte mit Recht tiefere Gemüther verletzen und fast mit Nothwendigkeit ein anderes Extrem hervorrufen, das auf alle Pragmatik verzichtend, den ganzen Verlauf der Geschichte wie einen nach ewigen Gesetzen sich abwindenden Naturproceß betrachtete, in den die menschlichen Persönlichkeiten als unfreiwillige Agentien und Reagentien verflochten erscheinen. Bei dieser Betrachtung würde dann alle Verantwortung und alles Gericht der Geschichte aufhören. Die Kirchengeschichte kann aber schon ihres Inhaltes wegen niemals zur bloßen Naturgeschichte werden. Vielmehr sind wir vom theologischen Standpunkte aus darauf angewiesen, den Entwicklungsgesetzen des Gottesreiches nach Anleitung des göttlichen Wortes (Gleichniß vom Senfkorn) nachzuforschen, wobei die Störungen und Trübungen, wie sie aus den unlautern Quellen der Sünde hervorgehen, nicht zu übersehen, wohl aber selbst wieder auf das rechte Maß menschlicher Verantwortlichkeit zurückzuführen sind. Wir dürfen nicht vergessen, daß auch in den menschlichen Verirrungen sich relative Wahrheit, in den Zerrbildern der Frömmigkeit ein Ueberrest des Urbildes vorfindet. Diesen Spuren nachzugehen, ist oft schwieriger, aber auch unendlich lohnender, als das Nachweisen der Mängel und Gebrechen. Welchen Maßstab wir übrigens bei der sittlichen Beurtheilung der Kirchengeschichte anzulegen haben, brauchen wir nicht erst zu fragen. Er ist uns ein für allemal gegeben in dem Kanon des Neuen Testaments. An ihm haben wir alles, was als Manifestation des christlichen Lebens auftritt, zu bemessen, unter welcher Form es auch immer auftrete. Nur darf auch dieser Maßstab des Urchristlichen und Apostolischen nicht rücksichtlos und abstrakt angewendet, namentlich darf nicht alles von vorne herein als unchristlich oder widerchristlich verdammt werden, was nicht die reine und buchstäbliche Wiederholung des Anfanges ist. Vielmehr bringt es die Natur alles geschichtlich Gegebenen mit sich, daß es aus dem lebendigen Keime heraus zu weitern, von der primitiven Gestalt sich unterscheidenden Gestaltungen sich entwickele; wobei es nur darauf ankommt, daß das die Lebensentwicklung bestimmende Prinzip seinem innern Wesen nach bewahrt bleibe. Daß Verfassung, Cultus, Lehre und Sitte der spätern Zeiten ein andres Bild darstellen, als das der apostolischen Zeit, darin liegt noch nicht der Abfall vom Ursprünglichen, so wenig als es eine Entartung kann genannt werden, wenn das Senfkorn ein Baum geworden ist, unter dem die Vögel des Himmels wohnen. Nur die Verleugnung des eigenen Lebensprinzips der Kirche, das mit Christi Sinn und Geist Unverträgliche, das Antichristliche verfällt unnachsichtlich dem Gericht der Kirchengeschichte. Indessen ist auch hier noch wohl zu unterscheiden zwischen dem absolut Verwerflichen und den bloß unvollkommenen, mit Sünde und Irrthum behafteten Darstellungen des christl. Denkens und Lebens. Die Warnung Christi, das Unkraut nicht voreilig auszureuten, damit man nicht auch den Weizen mit ausraufe, findet daher auch auf dem Gebiete der Kirchengeschichte ihre Anwendung. Darum ist mit vollem Rechte der Grundsatz aufgestellt worden, es müsse eine jede Erscheinung an dem Maßstabe *ihrer* Zeit gemessen und

nach dem Urbilde zunächst beurtheilt werden, das die Zeit in sich trug und dem die Zeit nachstrebte. Dies gilt z. B. für die Geschichte des Pabstthums, des Mönchsthums, der Scholastik, der Kreuzzüge. Hier ist es eine der würdigsten Aufgaben der Kirchengeschichte, die Idee herauszuahnen, die diesen Erscheinungen zum Grunde lag und zu zeigen, wie weit die Wirklichkeit der Idee entsprochen, wie weit sie hinter ihr zurückgeblieben ist. Dies heißt nicht die Geschichte idealisiren, sondern die volle Realität des Geschichtlichen kann nur auf diesem Wege zum Bewußtseyn kommen. Um diese höhere, christlich-theologische Pragmatik zu üben, dazu bedarf es allerdings einer in das Wesen des Christenthums eingeweihten, am Lichte der göttlichen Offenbarung selbst gereiften Urtheilskraft. Wohl gab es eine Zeit (sie ist noch nicht so weit entlegen), in der man es als den höchsten Vorzug des Historikers pries, keine Religion zu haben, d. h. sich wenigstens als Historiker indifferent gegen jede positive Religion zu verhalten. Man glaubte, das gehöre zur Unbefangenheit, verwechselte aber diese mit der Theilnahmlosigkeit und religiöser Gleichgültigkeit. Es ist derselbe Irrthum, der auch auf dem Gebiete der Exegese nur allzulange sich breit machte. Als ob man überhaupt eine Menschenseele, eine Schrift, ein System, eine Einrichtung geschichtlich zu begreifen im Stande wäre, in die man nicht mit verwandtem Geiste einzugehen, die man nicht geistig in sich zu reproduciren versteht! Das Christliche aber kann nach seiner Eigenthümlichkeit nur von Solchen gewürdigt und verstanden werden, die für seine Offenbarungen und Heilsgüter empfänglich sind und die von dem Lebenshauch, der die Kirche durchweht, etwas verspürt haben. Dabei kann die größte Unbefangenheit des Urtheils bestehen, ja sie ist erst unter dieser Voraussetzung möglich. Es ist nicht der naive Glaube des Kindes, auch nicht der blinde Autoritätsglaube, die Orthodoxie des Buchstabens, was hier gefordert wird; sondern ein Glaube, der sich seines Grundes bewußt, ja der selbst wieder zum Theil die Frucht eines ernsten historischen Studiums ist. Der Unglaube wie der Aberglaube verrathen beide Mangel an historischem Sinn und historischer Durchbildung; während der religiöse Glaube, wir meinen die mit der menschlichen Bildung Hand in Hand gehende christliche Gesinnung, die höchste Weihe des Historikers, zumal des Kirchenhistorikers ist. Noch ist endlich unter den Requisiten des Kirchenhistorikers eines zu nennen, das erst in neuerer Zeit zu seiner vollen Anerkennung gelangt ist, die künstlerische Begabung, das Geschick der Darstellung. Die Aufgabe der Geschichte ist noch nicht vollendet mit der Erforschung der Wahrheit und mit der Einsicht in den Zusammenhang der historischen Thatsachen; sondern erst dann ist die Arbeit gethan, wenn die in das Gedächtniß aufgenommenen Eindrücke sich in der Seele des Historikers zum Bilde gestaltet haben, das dann im historischen Kunstwerke als eine geistige Schöpfung zu Tage tritt. Die bloße Mittheilung von Dokumenten, von dem Erfunde kritischer Forschungen, die Beleuchtung einzelner Thatsachen sind doch immer nur Vorarbeiten zu dieser höchsten That des Geistes, die der Historiker mit dem Dichter gemein hat; nur daß bei ihm die eigene Produktivität zurücktritt hinter das Werk der höhern Macht, in deren Dienst er sich gestellt hat. Man hat auch hier geglaubt, eine trockene, jedes poetischen Hauches baare Berichterstattung sey die höchste Aufgabe des Historikers. Und gewiß ist eine solche prunklose Darstellung unendlich mehr werth, als eine mit philosophischen Reflexionen verbrämte, mit rhetorischen Floskeln aufgestutzte Geschichtschreibung, wie sie im vorigen Jahrhundert beliebt war. Aber die falsche Kunst, die bereits als überwunden zu betrachten ist, konnte nicht durch die Negation aller Kunst, sondern einzig durch ihr Gegentheil, durch die wahre historische Kunst überwunden werden, deren Geheimniß eben darin besteht, bei aller Selbstverleugnung, mit welcher der Historiker hinter den geschichtlichen Stoff zurücktritt, ihm dennoch ein wahrhaft lebendiges, die verblichenen Züge auffrischendes Gepräge aufzudrücken. Auch die Phantasie hat in der Geschichte ihre Berechtigung, insofern sie sich dazu versteht, sich vollkommen in den Dienst derselben zu stellen, nicht als willkürlich produktive, sondern als reproduktive Kraft. So gut es einen kirchlichen Baustyl gibt, so gut muß es einen Styl der Geschichte und Kirchengeschichte geben. Nicht nach Zu-

fall und Laune, sondern nach höhern, dem Geschichtsstoffe selbst inwohnenden Gesetzen ist die Masse der Thatsachen von dem Historiker zu bewältigen, Licht und Schatten zu vertheilen, jedes an den gehörigen Ort und in das gehörige Verhältniß zum Ganzen zu stellen. Die Hauptkunst des Historikers besteht also nicht darin, von sich aus den Redner zu machen oder den historischen Personen schöne Reden in den Mund zu legen, wohl aber die Geschichte selbst reden zu lassen, was der Rede werth ist, die Quellen aufzuthun, aus denen am Reichsten und Klarsten der Lebensstrom der Geschichte sich ergießt, mit einem Wort das Karakteristische jeder Zeit in scharf markirten Umrissen hervortreten zu lassen. Dabei sind allerdings auch die scheinbar geringfügigen Nebenumstände nicht außer Acht zu lassen, die uns ja erst wieder den Schlüssel zum Verständniß dessen geben, was eine Zeit karakterisirt. Es wäre daher eben so unhistorisch, nur das Pikante hervorzuheben, als die ganze Masse des Stoffes in chaotischer Fülle sich ausbreiten zu lassen, wie sie von außen sich gibt. Auch bei dieser, wie bei allen historischen Funktionen ist aber vor allen Dingen ein sittlicher Ernst nothwendig, der es für unwürdig achtet, die Geschichte zu einem bloßen Gegenstand des Zeitvertreibs oder des Parteigetriebes zu machen. So ist schon die künstlerische Auswahl und Zusammenstellung des Stoffes durch die Wahrhaftigkeit des Historikers bedingt. Man kann sich ja auch dadurch an der Wahrheit versündigen, daß man zwar lauter beglaubigte Thatsachen erzählt, diese aber einseitig hervorhebt und das verschweigt, was doch nothwendig mit zur Vollständigkeit des Bildes gehört, daß man, auch selbst mit Farben, die man der Geschichte entlehnt, alles in's Schöne oder alles in's Schwarze malt. Es gibt in der Kirchengeschichte viele Dinge, die man lieber verschweigen möchte, weil sie nichts weniger als erbaulich sind. Wenn es nun auch eine Zeit gab, in welcher die historische Schadenfreude vorzüglich auf solche Unerbaulichkeiten Jagd machte, um zuletzt die ganze Kirchengeschichte als eine Geschichte der menschlichen Thorheiten und Laster darzustellen, so war dies nicht nur eine Versündigung gegen den guten Geschmack, sondern ein Verrath an der Wahrheit innerhalb des heiligsten Gebietes der Menschheit. Allein deßhalb dürfen wir nicht lauter Acta Sanctorum in der Kirchengeschichte erwarten. Neben dem Lichte muß auch der Schatten stehen, und selbst krasse Absurditäten dürfen nicht verschwiegen werden. Eine scherzhafte Anekdote, am rechten Orte und cum grano salis angebracht, thut dem Ernste der Geschichte keinen Eintrag, und selbst Erdichtetes kann, wenn es als Dichtung der Zeit erkannt, gefaßt und wieder gegeben wird, einen Beitrag geben zur Karakteristik der Zeit. Wie ganz anders weiß die historische Kunst auch die Legende, nach ihrer tragischen, wie nach ihrer komischen Seite für die Geschichte zu verwerthen, als jene einseitig gelehrte Richtung, die der Phantasie der Jahrhunderte (die ja auch wieder zur Geschichte gehört) nur eine pedantische Miene und ein verächtliches Achselzucken entgegen zu setzen wußte. Immerhin mag eingewendet werden, es sey mit allen diesen Anforderungen an die Geschichte der Subjektivität des Historikers ein großes Feld eingeräumt: allein so lange wir Menschen sind und die Geschichte durch Menschen bearbeitet wird, so lange wird auch das Menschliche mit seinen Schwachheiten und Unvollkommenheiten das Erbtheil jedes Jahrhunderts bleiben. Je mehr aber das Menschliche sich hingibt an das Göttliche (und das ist ja eben in der Kirchengeschichte die nothwendige conditio sine qua non), desto mehr wird es fähig, das ewig Wahre, wie es auch aus den zeitlichen Wandlungen der Geschichte uns entgegentritt, in sich aufzunehmen und es würdig darzustellen für die Gemeinde der Gläubigen und das Geschlecht der Menschen.

Aus alle dem geht hervor, daß ein nicht geringes Maß geistiger und sittlicher Begabungen vorausgesetzt werden, um der großen Aufgabe der Kirchengeschichte zu genügen. Dazu sind aber auch positive Kenntnisse vonnöthen, die wir theils als das kirchenhistorische Studium vorbereitend, theils als dasselbe unterstützend zu betrachten haben. Dies führt uns auf die sogenannten Hülfswissenschaften der Kirchengeschichte.

Die Kirchengeschichte ruht auf dem Boden der allgemeinen Welt- und Menschengeschichte, von der sie wieder ein Theil ist, und so versteht es sich von selbst, daß sie

das Studium derselben zu ihrer Voraussetzung hat. Das Christenthum trat allerdings in die Welt ein als ein Fremdling und blieb längere Zeit von ihr unbeachtet, weßhalb auch nicht die Geburt Christi, obgleich später nach ihr die christliche Zeitrechnung sich bestimmte, einen merkbaren Einschnitt in der Weltgeschichte bildet. Darum wird auch beim Vortrag der letztern das Christenthum erst dann zur Sprache kommen, wo es (etwa unter den Antoninen) anfängt als ein geschichtlicher Faktor in die Ereignisse einzugreifen. Je entschiedener dagegen das Christenthum in die Weltverhältnisse eingriff und auch wieder von ihnen berührt und in seinen äußern Lebensformen bestimmt wurde, desto inniger erscheinen Kirchen- und Weltgeschichte mit einander verbunden; ja es gibt Perioden (wie die des Mittelalters), in denen sie sich sozusagen decken, während später dann wieder (seit dem westphälischen Frieden) Kirchliches und Weltliches (Politisches) auseinander gehn. Aber auch da, wo scheinbar Kirchen- und Weltgeschichte in eins zusammenfallen, wird der Vortrag der einen Wissenschaft dennoch von dem der andern sich unterscheiden, indem doch immer die Kirche als solche das Objekt der Kirchengeschichte bleiben muß. Wir müssen es daher als ein Ueberschreiten der kirchenhistorischen Grenzen bezeichnen, wenn z. B. in der Pabstgeschichte die weltlichen Händel der Päbste (obgleich sie, weil zur Karakteristik des Pabstthums auch in kirchlicher Beziehung gehörend, nicht ganz übergangen werden dürfen) mit einer allzugroßen, in die politischen Details gehenden Ausführlichkeit behandelt oder alle Einzelheiten aus der Regierungsgeschichte der Kirchenfürsten, die oft mehr weltliche Regenten, als Hirten der Heerde Christi waren, in der Kirchengeschichte uns vorgeführt werden. Dasselbe gilt von den Kreuzzügen, die wohl als eine bedeutsame Erscheinung des religiösen Geistes in die Darstellung der mittel-alterlichen Kirchengeschichte nach ihren Hauptmomenten aufzunehmen sind, während dagegen die Ausführung der strategischen und feudalistischen Seite der politischen Geschichte überlassen bleibt. In ein ähnliches Verhältniß wird sich die Kirchengeschichte zu stellen haben gegenüber der allgemeinen Cultur- und Kunstgeschichte, der Geschichte der Philosophie und der allgemeinen Religionsgeschichte. Die übrigen historischen Hülfswissenschaften, wie die der Geographie, der Chronologie, der Philologie, der Diplomatik, Numismatik, Heraldik, Sphragistik u. s. w. erhalten natürlich auch wieder ihre eigenthümliche ecclesiastische Beziehung, so wie sie auf die Kirchengeschichte als solche angewendet werden. So läßt sich von einer kirchlichen Geographie, im Unterschied von der allgemeinen, reden, insofern für die kirchenhistorische Betrachtung die Gestalt der Erde zerfällt in die christliche und nichtchristliche, sodann wieder in die katholische und protestantische Welt, auch bei der Eintheilung der Länder die kirchliche Theilung in Diözesen, Parochien u. s. w. die maßgebende ist. Wie die Chronologie überhaupt, so bietet auch die kirchliche ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten, da die Zeitrechnung der Christen nicht immer dieselbe war und auch zu gleicher Zeit verschiedene Berechnungen stattfanden. Unter kirchlicher Philologie wird gewöhnlich die Kenntniß der Sprachen verstanden, in denen die Schriftwerke der alten Kirche verfaßt sind, namentlich die kirchliche Gräcität und Latinität; doch, streng genommen, ist das ganze christliche Sprachgebiet, bis auf die neueste Zeit herab, Gegenstand kirchlicher Philologie. Und hat nicht das Christenthum jeder Sprache, zumal unserer deutschen Sprache (durch Luther's Bibelübersetzung) einen eigenthümlichen Stempel aufgedrückt? Unter Diplomatik versteht man die Kenntniß der Urkunden nach ihrer äußern Beschaffenheit. Dahin sind zu rechnen die päbstlichen Bullen und Breven, die Stiftungsbriefe von Klöstern u. s. w. — Dies führt uns auf die

Quellen der Kirchengeschichte. Obgleich auch stumme (z. B. architektonische und artistische) Denkmäler (Gräber, Siegelringe, Crucifixe und andere kirchliche Geräthe), oder die mündliche Ueberlieferung (Volkssagen, Lieder, Sprüche im Munde des Volkes oder kirchliche Sitten und Gebräuche) als Quelle benützt werden können, so versteht man doch gewöhnlich unter Quellen die uns erhaltenen schriftlichen Denkmäler, die sich wieder eintheilen lassen a) in öffentliche und Privatquellen, b) in mittelbare und unmittel-

bare Quellen. Zu den öffentlichen und zugleich unmittelbaren Quellen sind die Dokumente und Erlasse zu rechnen, die von der Kirche selbst mit amtlichem (officiellem) Karakter ausgegangen sind, die Gesetze der verschiedenen Staaten, sofern sie das kirchliche Leben beschlagen, die Concilienbeschlüsse, die amtlichen Schreiben der Kirchenvorsteher (insonderheit der Päbste), die Ordensregeln, Glaubensbekenntnisse, Katechismen, Liturgien, Missalien u. s. w. — Privatquellen dagegen sind Schriften, denen dieser öffentliche Karakter abgeht, die aber nichtsdestoweniger zur Aufhellung der Geschichte, namentlich auch oft der geheimern Triebfedern derselben, einen wichtigen Beitrag geben (Briefe, Memoiren, Aufsätze und Mittheilungen von Zeitgenossen). Eine unmittelbare Quelle haben wir vor uns, wenn aus dem vorliegenden Dokumente die zu ermittelnde Thatsache oder Geistesrichtung eo ipso resultirt, eine mittelbare, wenn sie erst auf der Berichterstattung eines Dritten (und wäre dies auch ein Zeitgenosse) beruht. So z. B. sind die Berichte der Häresiologen über die Meinungen der Ketzer (Irenäus, Epiphanius) nur mittelbare Quellen, während die unmittelbaren Quellen die eigenen Aussagen der Häretiker selbst sind, die wir freilich nur selten in ihrer Ursprünglichkeit haben, da ihre Werke theils verloren gegangen, theils absichtlich vernichtet worden sind, wie die der Arianer. Wir müssen uns also in manchen Fällen auch mit der mittelbaren Quelle begnügen. Hieher gehören denn auch alle schon zu einem Geschichtswerke verarbeiteten Erzählungen der Geschichte, wovon die Literatur der Kirchengeschichte*) noch schließlich zu berichten hat.

Der älteste Kirchengeschichtschreiber, dessen Werk wir haben, ist Eusebius von Cäsarea (bis 324), der jedoch schon das für uns verloren gegangene Werk des Hegesippus (um 150) benützte. An ihn schließen sich an Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Philostorgius, Theodorus Lektor, Evagrius, welche in den Ausgaben von Valois (und Reading) mit Euseb zusammen erscheinen. Ihnen schließt sich an das (zuletzt von Dindorf herausgegebene) Chronicon paschale. Unter den Abendländern haben sich in der alten Kirche Rufin durch die Uebersetzung und Fortführung des Euseb, Hieronymus durch die Herausgabe von dessen Chronicon verdient gemacht, wie denn auch der letztere durch seine scriptores ecclesiastici den Grund zur Patristik gelegt hat. Weiterhin sind zu nennen: Sulpicius Severus und Orosius im fünften, Cassiodor, Epiphanius Scholastikus, der Gothe Jornandes und der Franke Gregorius von Tours im sechsten Jahrhundert. Für das Mittelalter blieb Euseb (nach Rufin) die Hauptquelle. Die eigene historische Produktivität der mittelalterlichen Kirchenhistoriker beschränkte sich großentheils auf die Geschichte einzelner Landeskirchen oder der Klöster und Stifte, auf Biographien von christlichen Regenten, von Heiligen und Ordensstiftern, auf einzelne Begebenheiten ihrer Zeit. Sie sind uns als Chronisten besonders wichtig. Es genüge an die Namen eines Beda, Alcuin, Paul Diaconus (Warnefried), Einhard, Walafried Strabo, Haymo von Halberstadt, aus dem achten und neunten, an Lambert von Aschaffenburg, Adamus Bremensis, Glaber-Radulfus, Hermann (Heriman) Contractus, Odericus Vitalis, Sigebert von Gemblours (Gemblacensis) u. s. w. aus dem eilften und zwölften Jahrhundert zu erinnern, so wie an die gelehrten Werkstätten, die Klöster zu St. Gallen, Reichenau, Fulda, Hirschau, Clugny, Alt- und Neu-Corvey, Heisterbach, Gottweich. In der byzantinischen Kirche haben sich der Patriarch der Melchiten, Eutychius, im zehnten und Nicephorus Callisti im 14. Jahrhundert hervorgethan. Die lange Zeit unterdrückte kritische Richtung trat im 15. Jahrhundert auf mit Laurentius Valla, der unter andrem die Schenkung Constantin's bezweifelte. Diese Richtung mußte zu ihrem vollen Rechte gelangen durch die Reformation. Zwar

*) Auf den Wunsch der Redaktion geben wir hier nur eine ganz gedrängte Uebersicht und verweisen, was die einzelnen Kirchenhistoriker und ihre Werke betrifft, auf die ihnen besonders gewidmeten Artikel.

richtete sich die Thätigkeit der Reformatoren zunächst auf die historische Grundlage des Christenthums und der Kirche selbst, auf die h. Schrift, und nur gelegentlich zogen sie kirchenhistorische Untersuchungen auch in den Kreis ihrer auf das Praktische gerichteten Studien hinein. Erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts war es Flacius, der im Verein mit andern lutherischen Theologen das große Werk der Magdeburger Centurien an's Licht förderte (1559—1574), welchen Baronius vom Standpunkte der alten Kirche aus seine Annalen entgegensetzte (1588—1607). Eine rein unparteiische Geschichtsdarstellung konnte in jener Zeit nicht erwartet werden. Sowohl die protestantische als die katholische Historiographie stand unter dem Einfluß und im Dienste des kirchlichen Bekenntnisses. Gleichwohl ist auch von diesem einseitigen Standpunkt aus viel Treffliches und in seiner Art Gediegenes geleistet worden; in der lutherischen Kirche durch Kortholb, Ittig, Sagittarius u. A.; in der reformirten durch Gerdesius, Basnage, J. J. Hottinger u. s. w. Besonders hat sich im 17. Jahrhundert der Fleiß der Anglikaner, wetteifernd mit den Leistungen der Benediktiner in der katholischen Kirche, auf die Patristik und Archäologie geworfen. Wir verdanken dieser Zeit schöne Ausgaben und Illustrationen der Kirchenväter, gelehrte Dissertationen über verschiedene Punkte, wie die Namen eines Montfaucon, Mabillon, Tillemont, Usher, Bingham u. A. beweisen. Einen eigenthümlichen Versuch, die Kirchengeschichte aus den confessionellen Fesseln zu befreien, machte der Mystiker J. G. Arnold gegen Ende des 17. Jahrhunderts mit seiner „unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie (1698—1700), die aber, weil die Sektirer der herrschenden Kirche gegenüber Recht haben mußten, in das entgegengesetzte Extrem umschlug. Dagegen läßt sich bei Pfaff, Weismann, Buddeus schon jener mildere Karakter bemerken, der der Zeit des Uebergangs aus der strengen Orthodoxie in die Aufklärungsperiode eigen war. Auf einen wahrhaft objektiven Standpunkt hat unstreitig Laurentius von Mosheim († 1755) zuerst die Kirchengeschichte gehoben*). Ihn kann man mit Recht als den Vater der neuern Kirchengeschichte bezeichnen. Von ihm an sehen wir auch in Deutschland diese Disciplin auf den Universitäten neben ihren Schwesterdisciplinen gehörig vertreten. So in Jena durch Johann Georg Walch († 1775), in Göttingen durch Wilhelm Franz Walch († 1784). Hatte schon Mosheim mehrere einzelne Parthien der Kirchengeschichte einer gründlichen Untersuchung unterworfen und damit die kritische Forschung angeregt, so drohte diese kritische Richtung in J. S. Semler († 1791) eine bedenkliche Gestalt anzunehmen. Es kam die Zeit des Aufräumens, bei der auch manches ohne Noth aus seiner bisherigen Stellung gerückt wurde. Schon Semler hatte durch Compendien, denen es aber an Uebersichtlichkeit und geschmackvoller Darstellung fehlte, das Studium der Kirchengeschichte den Theologen zu erleichtern gesucht. Nun aber wurde das kirchenhistorische Interesse auch außerhalb der theologischen Berufskreise geweckt vom universalistischen Standpunkte aus durch L. Tim. Spittler, der selbst kein zünftiger Theologe war, der es aber vor vielen Andern verstand, diese Wissenschaft in den erweiterten Kreis der Literatur einzuführen und freilich nicht ohne Verflachung des Inhaltes dem Verständniß der gebildeten Welt näher zu bringen**). Die vorherrschend weltliche, von den Anschauungen des Jahrhunderts beherrschte Betrachtungsweise wirkte nun auch auf die rationalistisch gesinnten Theologen zurück, die in Henke ihren tüchtigsten und gewandtesten Vertreter fanden***). Eine persönlich ehrenhafte Mittelstellung zwischen der alten kirchlichen Rechtgläubigkeit und der modernen Aufklärung nahm G. J. Planck (in Göttingen) ein, der als der

---

*) Institutt. histor. eccles. libri IV. Helmst. 1755 und Commentar. de rebus Christianorum ante Constantin. M. Helmst. 1753, und viele andere Werke. Vgl. Lücke, de Joanne Laur. Moshemio. Gött. 1837.

**) Grundriß der Geschichte der christl. Kirche. Göttingen 1782. Ausg. v. Planck, 1812.

***) Allg. Geschichte der christl. Kirche. Braunschweig 1788—1823, 9 Bde. (mit Forts. von Vater). Vgl. den Art.

eminenteste Kirchenhistoriker seiner Zeit die sogenannte pragmatische Behandlung mit ihren Vorzügen und Gebrechen längere Zeit aufrecht erhielt*). An ihn schloßen sich Stäudlin, Münscher u. A. an. Das große, bändereiche Werk von Schröckh zeichnet sich weniger durch Eigenthümlichkeit der Auffassung und Behandlung, als durch den Reichthum des Materials, durch Gründlichkeit der Forschung und durch einen ziemlich nüchtern gehaltenen Pragmatismus aus**). Gegenüber sowohl der bloß sammelnden Thätigkeit, als dem die Geschichte nach den Zeitideen sich zurecht legenden Pragmatismus, suchte dann Marheinecke (von Heidelberg aus) wieder einen höhern, idealistisch-spekulativen Standpunkt einzunehmen in seiner „Universalkirchenhistorie des Christenthums" (1806), blieb aber ziemlich allein. Einer größern Gunst hatte sich die rein objektive, weder von philosophischen, noch von religiösen Ideen beherrschte Darstellungsweise zu erfreuen, wie sie Schmidt in Gießen als die höchste Aufgabe des Historikers faßte***). Dies bahnte einer gründlichern Quellenforschung den Weg, zu der nun auch die Studirenden gleich beim Antritt an das Studium sollten angeleitet werden. Das Lehrbuch von Danz (Jena 1818—1826) machte hierin den Anfang, wurde aber bald durch das viel gründlicher gearbeitete und umfassende Werk von Gieseler (seit 1824) verdrängt†). Gleichzeitig mit dieser materiellen Unterlage, welche das kirchenhistorische Studium erhielt, ging nun auch die ideale Anregung aus von Neander††), der die „Geschichte der Kirche" darstellte „als einen sprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Christenthums, als eine Schule christlicher Erfahrung, eine durch alle Jahrhunderte durch ertönende Stimme der Erbauung, der Lehre und der Warnung für Alle, welche hören wollen." Indem Neander nicht sofort mit einem Lehrbuch der Kirchengeschichte hervortrat, sondern durch Herausgabe der „Denkwürdigkeiten" aus ihr (Berlin 1825—1827. III.) und durch mehrere treffliche Monographien seinen Beruf zum Kirchenhistoriker auf die erfreulichste Weise an den Tag legte, bereitete er den Boden zu und führte nicht nur die Studirenden von dem compendiarischen Studium in die Tiefen des kirchlichen Lebens ein, die sich nur der Betrachtung des Individuellen erschließen, sondern regte auch bei christlichen Laien die Theilnahme für die geschichtliche Entwicklung des Reiches Gottes an. Mosheim hatte die Kirchengeschichte als eine ordentliche disciplinirte Wissenschaft in die Theologie, Spittler hatte sie als eine auch den gebildeten Weltmann interessirende Entfaltung menschlichen Wesens in die Literatur, Neander aber hat sie recht eigentlich in die Gemeinde, in die Kirche selbst eingeführt, in der sie auch sofort als ein wohlthätiges Ferment zu wirken begann. Er that es nicht dadurch, daß er das Erbauliche einseitig hervorhob, sondern indem er zugleich der strengsten Forderung der Wissenschaft zu genügen suchte und sich eben deßhalb einen freien Blick bewahrte, auch solchen Erscheinungen gegenüber, die bisher von der Orthodoxie aus ein strengeres Urtheil erfuhren, mußte er

---

*) Vgl. die beiden Hauptwerke: Geschichte der Entstehung und Ausbildung der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung. Hannover 1805 ff., 6 Bde., und: Geschichte des prot. Lehrbegriffs. Leipz. 1791—1800, 6 Bde.

**) Christl. K.G. Leipz. 1768—1803, 35 Bde. (2. Aufl. v. Bd. 1—12, 1772—1795). Kirchengeschichte seit der Reformation. Leipz. 1804—1812, 10 Bde. (Bd. 9. u. 10. von Tzschirner.)

***) Handbuch der christlichen K.G. Gießen 1801—1820, 6 Bde., 2. Aufl. von Bd. 1—4. (1824—1827) fortges. von F. W. Rettberg. Gießen 1834, Bd. 7. (bis Bonifaz. VIII.).

†) Vgl. den Artikel: Gieseler.

††) Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Hamb. 1825—1852, 6 Bde. in 11 Abth., der letzte Band von Schneider (bis zum Basler Concil), 3. Aufl. mit Vorrede von Ullmann, I, 1. 2. u. II, 1—2. Gotha 1856. — Obgleich wir auch hier dem noch zu erwartenden Artikel nicht vorgreifen wollen, erlauben wir uns einstweilen zur Würdigung Neander's auf die eben genannte Ullmann'sche Vorrede zu verweisen; vgl. Krabbe, August Neander. Hamb. 1852; Jacobi zur Erinnerung an Neander (deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft 1851), und die Abhandlung des Unterzeichneten: Neander's Verdienste um die Kirchengeschichte (Studien und Kritiken, 1851, Heft 2).

auch denen Achtung abnöthigen, die eine pietistische Färbung bei ihm wahrnehmen wollten. Daß für gewisse Seiten des kirchlichen Lebens Neander's Blick weniger geschärft war, ist indessen auch von seinen Verehrern zugegeben worden. Aber auch diese noch offen gelassenen Lücken wurden nun bald ausgefüllt. Gerade die bei Neander merklich zurücktretende künstlerische Seite der Behandlung trat in Hase's geistreicher, mitunter nur etwas zu poetisch und brillant gehaltenen Darstellungsweise*) zu Tage, wie denn auch ihm das Verdienst gebührt, der religiösen Kunstgeschichte, für die z. B. das weitschichtige Werk Schröckh's keinen Raum fand, die ihr gebührende Stellung eingeräumt und das Verständniß dafür geöffnet zu haben. Mit der Geschichte der neuesten deutschen Theologie geht, wie immer, so auch in den letzten Jahrzehnten, die der Kirchengeschichte Hand in Hand. Die Reaktion des orthodoxen Lutherthums fand in Guericke**), später in Bruno Lindner***) und Kurtz†) ihre Repräsentanten (wenn auch in verschiedener Weise), während J. Lobegott Lange††) den biblischen Rationalismus (in protestantischem Interesse) zur Grundlage seiner geschichtlichen Arbeiten machte. Wie vom Schleiermacher'schen Standpunkte aus die Kirchengeschichte sich projicirt, geht aus dem nach seinem Tod von Bonnell herausgegebenen Compendium hervor†††). Unsere Absicht kann nicht seyn, alle die einzelnen Hand- und Lehrbücher namhaft zu machen, die von sehr verschiedenen Voraussetzungen aus und mit verschiedenem Glück und Geschick die Kirchengeschichte in den letzten Jahrzehnten behandelt haben†*). So viel ist gewiß, daß unsere Disciplin in Anbau und Ausbau nicht hinter den andern zurückgeblieben ist. Durch die gewaltigen kritischen Stürme, welche (namentlich seit Strauß) selbst das Fundament der Kirche zu erschüttern drohten, sind gerade über die ersten Anfänge der Kirche, über apostolisches und nachapostolisches Zeitalter, über die ältesten Zeugen und Gewährsmänner tief eingehende Untersuchungen eingeleitet, wenn auch keineswegs zu Ende geführt worden†**). Neben diesen fundamentalen Arbeiten (in positiver und negativer Richtung) geht aber auch die sammelnde, ordnende, darstellende Thätigkeit her, der wir nicht nur Uebersichtliches, sondern eine immer reichere Zahl schöner und ausführlicher Monographien verdanken, an welche auch nur zu erinnern wir uns hier versagen müssen. Wenn nun in allen diesen Bestrebungen die deutsche, protestantische Theologie mit rühmlicher

---

*) Lehrbuch der K.G. Leip. 1833, 7. Aufl. 1854. Neue Propheten — Franz von Assisi — und Andere.

**) Handb. der allg. K.G. Halle 1833, 2 Bde. 8. Aufl. 1855, 3 Bde., Abriß. Halle 1842.

***) Lehrbuch der christl. K G., mit besonderer Berücksichtigung der dogmatischen Entwicklung. Leipzig 1847—1854, 3 Bde.

†) Lehrbuch der K.G. Mitau 1849, 2. Aufl. 1850. — Handbuch der allgem. K.G., 1. Bd., in 3 Abth., 1853—1854, 2. Bd. 1. 2. 1856.

††) Lehrbuch der christl. K.G. zur Vertheidigung, Befestigung und Fortbildung der prot. Kirche. Leip. 1846.

†††) Berlin 1840. (Werke Abth. 1, Bd. 2).

†*) Außer den schon genannten nennen wir noch Näbe, Engelhardt, Gfrörer, Niedner, Fricke, Jacobi und die größer angelegten, aber noch nicht vollendeten Werke von Ph. Schaff (in Mercersburg) und J. P. Lange (die Gesch. d. Kirche. Braunschw., 1853—1854) — Zu erbaulichen Zwecken hat schon im vorigen Jahrh. der Engländer Milner die Kirchengeschichte (aus methodistischem Standpunkte) behandelt (deutsch von Mortimer. Barby 1803. Gnadau 1819, 5 Bde.). — Auf gebildete Nicht-Theologen sind die Bearbeitungen von Thiele, Böhringer (in Biographien), Kritzler, Sudhoff und die vom Unterzeichneten herausgegebenen „Vorlesungen" über verschiedene Perioden der K.G. berechnet.

†**) Die Baur'sche Schule und ihre Gegner, nebst vermittelnden Richtungen, Untersuchungen über die Ebioniten und Clementinen, über Ignatius und den Episcopat der Kirche, Arbeiten von Baur, Zeller, Schwegler, Credner, Schliemann, Hilgenfeld, Uhlhorn, Rothe, Ritzsch, Bunsen, Thiersch, Volkmar u. s. f.

Energie vorangeht, so ist auch billig anzuerkennen, was von andern Nationen*) und auch von katholischer Seite her geschehen ist und noch immer geschieht. Auch in der katholischen Kirche haben sich seit Baronius verschiedene Geistesrichtungen bei dem Ausbau der Kirchengeschichte betheiligt, vom gallicanischen, jansenistischen, josephinischen, modern-spekulativen und ultramontanen Standpunkt aus. Wir erinnnern an Natalis Alexander**), Bossuet***), Fleury†), Stolberg††), Katerkamp†††), Locherer†*), Ritter†**), Döllinger†***) u. Andere††*).

Vgl. J. G. Müller, über das Studium der Kirchengeschichte in dessen Reliquien alter Zeiten, Bd. II, S. 1 ff. A. H. Niemeier, im Vorwort zu Fuhrmann's Handwörterbuch der Kirchengeschichte, Halle 1826. Ullmann, über die Stellung des Kirchenhistorikers in unserer Zeit, Studien und Kritiken, 1829. 3. Baur, die Epochen der christlichen Kirchengeschichtschreibung, Tübingen 1852. Hagenbach.

Kirchengewalt (potestas ecclesiastica, jurisdictio im weiteren Sinne) ist die Machtvollkommenheit der Kirche, ihre Angelegenheiten selbst zu ordnen und zu verwalten. Das Subjekt dieser Gewalt ist die Kirche selbst, nicht der Staat oder die Schule: denn die letztere bildet überhaupt nicht eine eigene unabhängige, von Staat und Kirche getrennte Institution, der Staat aber kann als solcher von der Kirche verschieden keine Rechte in derselben (jura in sacra) für sich in Anspruch nehmen, sondern nur die aus seiner Hoheit, Majestät entspringenden Rechte über die Kirche außer derselben (jura circa sacra) üben. Das Objekt der Kirchengewalt sind alle Gegenstände kirchlicher Natur, Spiritualien wie Temporalien, die Lehre, der Cultus, die Disciplin, das kirchliche Eigenthum, nicht aber weltliche Angelegenheiten. Die Funktionen der Kirchengewalt bestehen in der Gesetzgebung, Aufsicht und Vollziehung, insoweit sich deren Ausübung an den genannten kirchlichen Gegenständen thätig erweist.

Diese aus dem Wesen der Kirche hervorgehenden allgemeinen Beziehungen können ihrem ganzen Inhalte nach in absolut bindender Weise keineswegs festgestellt werden, sondern müssen sich verschieden nach den konkreten Verhältnissen gestalten, unter welchen sich die Kirche als sichtbares Institut in Zeit und Raum entwickelt. Maßgebend ist dabei sowohl die eigene, dem Wechsel unterworfene Organisation der Kirche selbst, als ihr Verhältniß zum Staate, sodann aber, daß die Kirche in Kirchen, Confessionen zerfallen ist und daß die von denselben aufgestellten Prinzipien über die Natur, den Umfang, Inhalt, das Subjekt der Kirchengewalt in den wesentlichsten Punkten von einander abweichen. Die Hauptconfessionen, welche hiernach kürzlich betrachtet werden sollen, sind

---

*) Wir erinnern an die Holländer: Royaards, Hofstade de Groot, des Amorie van der Hoeven, Grön van Prinsterer u. A., an die französischen Bearbeitungen der K.G. von Matter, Merle d'Aubigné, Bungener u. s. w.

**) Selecta hist. eccles. capita var. 1676—1686, XXIV. tom.

***) Discours sur l'histoire universelle. Par. 1681. (Behandlung der Weltgeschichte vom kirchlichen Standpunkte aus.) Deutsche Uebers. und Forts. von Cramer. Leip. (1748) 1786 ff. in 8 Bdn.

†) Hist. ecclésiastique. Par. 1691—1720, 20 tom. 4. Fortges. von Fabre 1726—1740, und von la Croix 1776—1778.

††) Geschichte der Religion Jesu Christi. Hamb. 1806—1818. 15 Bde. (Forts. von Kerz 1825—1848) und Brischar 1850.

†††) K.G. Münster 1819—1834, 5 Thle.

†*) Geschichte der christl. Kirche und Religion. Ravensb. 1824—1833, 8 Thle.

†**) Handbuch der K.G. Elberfeld und Barm. (1826 ff.) 1851, 2 Bde.

†***) Bearbeiter der K.G. von Hortig (Landshut 1826), ebendaselbst 1833. — Lehrbuch der K.G. 1836.

††*) Ruttenstock, Alzog, Annegarn u. A. (vgl. die weitere Liter. bei Hase, 7. Auflage. S. 9 ff.)

die griechische, römische und evangelische Kirche, wobei wir auf den Artikel Kirche verweisen.

Die Kirchengewalt ist nach römischer und griechischer Auffassung eine mit äußerem Zwange ausgerüstete Macht, gleich der Gerichtsbarkeit des Staates in weltlichen Angelegenheiten. Die Doktrin des Mittelalters unterscheidet aber in der klerikalen Kirchengewalt eine zwiefache Seite, eine innere (*potestas ordinis, sacramentalis*) und eine äußere (*potestas jurisdictionalis*) mit dem entsprechenden forum internum und forum externum (m. s. *Thomas Aquin.*, Summa theologiae P. II. 2. qu. XXXIX. art. 3. P. III. qu. LXIII. art. 2. u. a. vgl. *Devoti* institutiones canonicae lib. I. tit. II. §. 1. Phillips Kirchenrecht I. §. 32. Anm. 36 folg.). Die Wirksamkeit der ersteren bezieht sich auf die Darbringung des Versöhnungsopfers, das Schaffen des realen Leibes Christi; die Thätigkeit der äußeren Kirchengewalt ist auf die Bereitung des mystischen Leibes Christi, d. i. seiner Gemeinde, gerichtet. Die römische Kirche hat diese Distinction auch später festgehalten und es erklärt in diesem Sinne der Catechismus Romanus P. II. cap. VII. de sacramento ordinis, quaestio VI.: Quotuplex sit potestas ecclesiastica. Ea autem duplex est: ordinis et jurisdictionis. Ordinis potestas ad verum Christi Domini corpus in sacrosancta eucharistia refertur. Jurisdictionis vero potestas tota in Christi corpore mystico versatur. Ad eam enim spectat, Christianum populum gubernare et moderari, et ad aeternam coelestemque beatitudinem dirigere.“ Nach dem Catechismus a. a. O. quaestio VII. gehört zur potestas ordinis auch die Vorbereitung und Ausbildung der Menschen zum Empfange der Eucharistie: „Ordinis potestas non solum consecrandae eucharistiae vim et potestatem continet, sed ad eam accipiendam hominum animos praeparat et idoneos reddit, ceteraque omnia complectitur, quae ad eucharistiam quovis modo referri possunt.“ Neuere Dogmatiker (Klee, katholische Dogmatik Bd. I. S. 162 folg., Walter, Kirchenrecht §. 14. Anm. 4, Phillips a. a. O.) haben nach dem Vorgange evangelischer Schriftsteller (s. unten) an die Stelle der bisherigen Dichotomie eine dreitheilige Kirchengewalt gesetzt, indem sie nach den Gegenständen, welche derselben unterworfen sind, unterscheiden: 1) *Potestas ordinis* oder *ministerii* mit der Spendung der Gnadenmittel; 2) *Potestas magisterii* mit der Verkündigung der Lehre; 3) *Potestas jurisdictionis* mit der Gesetzgebung, Aufsicht und Vollziehung. Phillips bringt diese Unterscheidung, auf welche er das ganze System des Kirchenrechts gründet, mit dem dreifachen erlösenden Amte Christi und der lehrenden Kirche, dem Klerus, als dem Stellvertreter Christi in der Uebernahme dieser Aemter, in Verbindung: denn 1) Christus ist König, die Kirche sein Reich und der Klerus daher im Besitze der potestas jurisdictionis; 2) Christus ist Lehrer, Prophet, die Kirche seine Lehranstalt und daher im Besitze der potestas magisterii; 3) Christus ist Hoherpriester, die Kirche sein Tempel und daher im Besitze der potestas ministerii oder ordinis. — Im Wesen und in der Sonderung der Hierarchie selbst wird übrigens durch die Hinzufügung einer potestas magisterii nichts geändert und diese ist auch in der griechischen Kirche die doppelte, der Weihe und der Jurisdiction. Dagegen erscheint die Auffassung der evangelischen Kirche hier durchaus abweichend. Der hergebrachte Sprachgebrauch ist allerdings von ihr noch beibehalten und man findet die Terminologie des kanonischen Rechts sowohl in den Schriften der Reformatoren, als in den Bekenntnissen. So die Ausdrücke: potestas ecclesiastica, episcoporum, ordinis, jurisdictionis, clavium, potestas spiritualis u. a. Allein die Bedeutung, welche damit verbunden wird, ist nicht die der römischen Kirche: denn es ist nicht von einer äußeren Gewalt oder einem Gerichtszwange die Rede, sondern von einem Dienste. Die Ausdrücke potestas und ministerium werden gleichbedeutend gebraucht und erklärt durch: mandatum Dei praedicandi evangelium, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta — ministerium verbi et sacramentorum u. a. (Augsb. Conf. Art. VII. XIV. XXVIII. Apologie der Conf. Art. XIV. Schmalkaldische Artikel, im Anhange: von der Bischöfe Gewalt u. a.). Die potestas clavium ist demgemäß das ministerium absolutionis und von diesem heißt es, es

ist: beneficium seu gratia, non est judicium seu lex (Apologie der Conf. Art. VI.). Der Ausschluß der Gottlosen aus der Gemeinde soll erfolgen „ohne menschliche Gewalt, allein durch Gottes Wort.“ Die Gegenstände dieser Gewalt sind die hier genannten. Der Schwabacher Visitationsconvent deklarirt 1528 (v. d. Lith, Erläuterung der Reformationshistorie. Schwabach 1733. S. 247 fg. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 64): „der Kirchenn gewalt ist allein Diener zu welen, vnd den Christlichen bann zu brauchen, vnd Ordnung zu machen, das die Durfftigen mit dem Almusen versehen werden. Allenn andern gewalt hat eintweder Christus Im himel, oder weltliche obrigkeit auf erdenn.“ Diese Kirchengewalt gehört nach evangelischer Lehre nicht einem einzelnen Stande, sondern der ganzen Kirche. Darüber erklärt der Anhang der Schmalkaldischen Artikel: von der Gewalt des Pabstes: „Denn wo die Kirche ist, da ist ja der Befehl das Evangelium zu predigen. Darum müssen die Kirchen die Gewalt behalten, daß sie Kirchendiener fordern, wählen und ordiniren, und solche Gewalt ist ein Geschenk, welches den Kirchen eigentlich von Gott gegeben und von keiner menschlichen Gewalt der Kirchen kann genommen werden — —. Hieher gehören die Sprüche, welche zeugen, daß die Schlüssel nicht etlichen sondern Personen gegeben sind . . .“ (Ad haec necesse est fateri, quod claves non ad personam unius certi hominis, sed ad ecclesiam pertineant .... Matth. 18, 19. ... Tribuit igitur [Christus] principaliter claves ecclesiae et immediate). Es hat also unmittelbar die Kirche die Gewalt von Christus und von der Kirche erhalten diese Gewalt zur Ausübung die dazu geeigneten besonderen Personen. S. *Gerhard,* loci theologici loc. 24. cap. 5. sectio 1. (ed. Cotta T. 13. pag. 13 sq.). Vgl. insbesondere d. Art. Geistlicher. Kirche. — Stahl, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. Erlangen 1840. Puchta, Recht der Kirche. Leipzig 1840. Höfling, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung. 3. Ausg. Erlangen 1853. H. Schmid, die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. §. 59. Ebrard, christliche Dogmatik Bd. II. §. 488 folg.

Daß die Kirchengewalt von der Kirche selbst, nach ihrer besondern Organisation, gehandhabt werde, ist ein Grundsatz, welchen als Prinzip die neueren Verfassungsgesetze fast allgemein ausdrücklich anerkennen. So die bayerische Verfassungsurkunde vom 26. Mai 1818, Tit. IV. §. 9.: „Die geistliche Gewalt darf in ihrem Wirkungskreise nie gehemmt werden, und die weltliche Regierung darf in rein geistliche Gegenstände der Religionslehre und des Gewissens sich nicht einmischen, als insoweit das oberſthoheitliche Schutz- und Aufsichtsrecht eintritt u. s. w.“ Die königlich sächsische Verfassung vom 4. September 1831, §. 57.: „Der König übt die Staatsgewalt über die Kirchen (jus circa sacra).... Die Anordnungen in Betreff der inneren kirchlichen Angelegenheiten bleiben der besonderen Kirchenverfassung einer jeden Confession überlassen. Insbesondere wird die landesherrliche Kirchengewalt (jus episcopale) über die evangelischen Glaubensgenossen, so lange der König einer andern Confession zugethan ist, von der . . . (evangelischen) Ministerialbehörde . . . ausgeübt.“ Aehnliche Bestimmungen enthalten die Verfassungsgesetze von Württemberg vom 25. September 1819, §. 71 folg., Sachsen-Altenburg vom 29. April 1831, §. 132 folg., Hannover vom 6. August 1840, §. 65., Preußen vom 31. Januar 1850, Art. 15., Kurhessen vom 13. April 1852, §. 102. 103. u. a. m. H. F. Jacobson.

Kirchengut ist der Inbegriff der äußeren Gegenstände, deren die Kirche als sichtbare Gemeinschaft zur Erfüllung der ihr gestellten Aufgabe in der Welt bedarf. Aus dem Recht zu bestehen ergibt sich für die Kirche auch die Befugniß, Güter zu erwerben und zu besitzen; doch unterliegt sie als sichtbares und damit zugleich menschliches Institut den Gesetzen menschlicher Ordnung, deren Bestehen Gottes Wille ist (Röm. 13, 1. u. a.). Die Schicksale des Kirchenguts hängen auf's Genaueste mit der gesammten Entwicklung der Kirche zusammen, da die zur Erhaltung der Kirche dienenden Güter nach denselben Grundsätzen beurtheilt wurden, wie die Kirche selbst, deren Accessorium sie bilden. So lange das Christenthum dem Staatsverbote unterlag, war daher auch jede christliche Gemeinschaft gesetzlich nicht fähig, Güter zu besitzen, obschon sie faktisch dergleichen hatte:

denn Juden wie Heiden, welche sich zum Evangelium bekannten, waren durch ihre bisherige Religion daran gewöhnt, für Opfer, Priester u. s. w. Gaben darzubringen. Die den Gemeinden gehörigen Güter wurden bei Gelegenheit der Verfolgungen confiszirt, seit der Reception der Kirche durch den Staat aber restituirt. Ausdrücklich befahl Licinius im Jahr 313: „.. Quoniam iidem Christiani non ea loca tantum, ad quae convenire consueverunt, sed alia etiam habuisse noscuntur, ad jus corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum pertinentia, ea omnia .... iisdem Christianis, id est corpori et conventiculis eorum, reddi jubebis" (*Lactantius*, de mortibus persecutorum, cap. 48.). Die Erwerbfähigkeit der Kirchen auch von Todes wegen sprach Constantin im Jahre 321 aus (c. 4. Cod. Theod. de episcopis. XVI, 2. c. 1. Cod. Just. de sacros. ecclesiis. I. 2.). Seitdem wurde die Kirche bald auf's Reichlichste begabt, insbesondere auch durch Ueberweisung der heidnischen Tempel und deren Güter (s. Tit. Cod. Theod. de paganis. XVI. 10. E. v. Lasaulx, der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser. München 1854). Die Grundsätze, nach welchen der kirchliche Erwerb beurtheilt werden sollte, stellte die spätere Gesetzgebung des Staats im Einzelnen genauer fest. Im Allgemeinen blieb das römische Recht, nach welchem die Kirche als ihrem persönlichen lebte, dabei maßgebend, insoweit nicht verschiedene Begünstigungen dasselbe modificirten. Während das römische Recht die Giltigkeit letztwilliger Verfügungen von genau vorgeschriebenen Formen abhängig macht, bestimmte bereits can. 2. der im Jahre 567 gehaltenen zweiten Lyoner Synode (*Bruns*, Canones Apost. et Concil. T. II. pag. 223): „ut etiamsi quorumcunque religiosorum voluntas aut necessitate aut simplicitate aliquid a secularium legum ordine videatur discrepare, voluntas tamen defunctorum debeat inconcussa manere et in omnibus deo propitio custodiri" und Gregor I. dekretirte, daß ein auch nur mündlich (nudis verbis) der Kirche vermachtes Legat aufrecht erhalten werden solle (c. 4. X. de testamentis III. 26.). Zum Beweise eines solchen verlangte Alexander III. im Jahre 1170 der allgemeinen Regel gemäß (Ev. Matth. 18, 16.) zwei oder drei Zeugen, indem non secundum leges, sed secundum decretorum statuta dergleichen Sachen behandelt werden müßten (c. 11. X. de testamentis). Derselbe Pabst bestimmte auch (c. 10. X. eod.), auf Grund derselben Regel, daß Testamente, welche vor dem Pfarrer und zwei oder drei Zeugen errichtet würden, giltig wären und eine davon abweichende Gewohnheit keine Kraft haben solle. Demungeachtet ist diese Vorschrift nicht als eine gemeinrechtliche anerkannt und selbst in geistlichen Staaten öfter noch besonders verworfen (s. J. H. Böhmer zum c. 10. X. cit. Eichhorn, Kirchenrecht Bd. 2. S. 766. Richter, Kirchenrecht §. 286. Anm. 9. Schulte, über die Testamente ad pias causas nach kanonischem Rechte, besonders dem c. 11. X. de test., in der Zeitschrift für Civilrecht und Prozeß von v. Linde u. a. Neue Folge. Bd. VIII. Heft II. Nr. VI. [Gießen 1851]). Die Erwerbfähigkeit und die Art des Erwerbs der Kirche hängt demnach jetzt überhaupt von den in jedem Lande geltenden Gesetzen ab und dies ist selbst von Seiten der römischen Curie zugestanden: denn das österreichische Concordat vom 18. August 1855 bestimmt im Artikel XXIX.: Ecclesia jure suo pollebit, novas *justo* quovis *titulo* libere acquirendi possessiones, ejusque proprietas in omnibus, quae nunc possidet vel imposterum acquiret, inviolabilis solemniter erit. Es liegt hierin allerdings zugleich das Zugeständniß, daß die Amortisationsgesetze (s. d. A. Bd. I. S. 287) für Oesterreich ihre Anwendbarkeit verloren haben (s. meine Schrift: Ueber das österreichische Concordat. Leipzig 1856. S. 95), während in andern Staaten, unter Beibehaltung derselben, die Fähigkeit zu erwerben für die kirchlichen Gemeinschaften nur an die Ertheilung der Corporationsrechte geknüpft ist, welche immer mit der Reception, ja selbst mit der Gewährung der Toleranz nach neueren Gesetzen verbunden zu seyn pflegt (m. s. z. B. preußisches Landrecht Theil II. Tit. XI. §. 17. 24. 193 folg. Generalconcession vom 23. Juli 1845 für die von der Landeskirche getrennten Lutheraner. Gesetz vom 27. Juli 1847, Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850, Art. 12 folg. u. a. m., bayerisches Edikt

vom 26. Mai 1818, §. 28 folg. 44 folg. und die neueren Verfassungsurkunden). Die Erwerbarten selbst sind die gewöhnlichen civilrechtlichen, mit einzelnen Abweichungen (m. s. insbesondere d. Art. Collecten Bd. II. S. 776). Während auf die Sache gerichtete, dingliche Klagen gemeinhin die zuvor erfolgte Uebergabe des Gegenstandes erfordern, wird für die Kirche das Gegentheil auf die Verordnung Justinians von 528 in c. 23. §. 1. C. de sacros. ecclesiis (I. 2.) gegründet (vergl. Thibaut, über den Eigenthumserwerb der Kirchen, im Archiv für civilistische Praxis Bd. XX. Heft I. Nr. I.).

Darüber, wem das Kirchengut als Eigenthum gehöre, bestehen in der Doktrin und Praxis differente Ansichten. Daß es als Gut der Kirche, welche vom Staate verschieden ist, nicht dem letzteren zugesprochen werden könne, scheint zweifellos zu seyn; dennoch hat es nicht an Juristen gefehlt, welche dem Staate ein Obereigenthumsrecht am Kirchengute (dominium eminens in bona ecclesiastica) beilegen (Hermann Becker, Gedanken und Erläuterungen über das Kirchenrecht. Bützow und Wismar 1772. §. 21. S. 286 und die Citate bei Klüber, öffentliches Recht des teutschen Bundes. Frankfurt a. M. 1840 [4. Ausg.]. §. 334.). Aus dem sogenannten jus eminens oder dem Staatsnothrecht folgt aber keineswegs ein wirkliches Eigenthumsrecht, sondern nur ein Anspruch auf Beihülfe, dem sich auch die Kirche nicht entziehen kann, weil sie des allgemeinen Schutzes theilhaftig ist, zu dessen ordentlicher Gewährung der Staat regelmäßiger Beiträge bedarf, welche in Nothfällen auch in außerordentlicher Weise geleistet werden müssen. Da Kirche und Staat von einander verschieden sind, kann das Kirchengut ebensowenig den Civilgemeinden, aus welchen der Staat besteht, beigelegt werden. Theilweise ist diese Auffassung aber praktisch geworden. In der französischen Revolution stellte man nämlich den Grundsatz auf, das Kirchengut gehöre der Nation und derselbe wurde auch von der Nationalversammlung in der Sitzung vom 10. Oktober 1789 angenommen. Demgemäß erfolgte die allgemeine Secularisation; doch wurden späterhin die meisten kirchlichen Gebäude und ein Theil der Güter wieder zum kirchlichen Gebrauche eingeräumt und zur Disposition der geistlichen Obern gestellt. Dadurch kehrten sie aber nicht in das Eigenthum der Kirche selbst zurück, sondern blieben Eigenthum des Staats, beziehungsweise Communaleigenthum. Diese Ansicht stützt sich insbesondere auf das Gutachten des Staatsraths vom 2—6. Pluviôse an. XIII (22—26. Januar 1805), bei Hermens, Handbuch der Staatsgesetzgebung über den christlichen Cultus am linken Rheinufer Bd. II. (Aachen und Leipz. 1833) S. 315 und ist in der Praxis bis jetzt festgehalten. M. s. z. B. das Erkenntniß des Berliner Obertribunals vom 23. Januar 1855 (Archiv für das Civil- und Criminalrecht der preußischen Rheinprovinz, Band L. Heft 3. S. 67 folg. Striethorst, Archiv der Entscheidungen der Rechtsanwalte des Obertribunals. Jahrgang IV. [Berlin 1855] Bd. IV. S. 210 folg.). Nach einer früheren Meinung sprach man das Kirchengut den Armen zu (s. Gonzalez Tellez zum c. 2. X. de rebus ecclesiae alienandis. III. 13.). Nur der Kirche selbst gehört das Kirchengut. Da die Kirche aber als die complexe und allgemeine besteht und aus der Kirche als dem Ganzen die einzelnen Gemeinden ihren Ursprung genommen haben, verstehen viele jenen Satz so, daß alles Kirchengut der Gesammtkirche gehöre. Diese Meinung ist ausführlich vertheidigt von Evelt: die Kirche und ihre Institute auf dem Gebiete des Vermögensrechts. Soest 1845. Ihm folgt auch Walter, Kirchenrecht, 11. Ausg. §. 251. Die dafür angeführten Gründe sind indessen nicht schlagend und weder durch das römische, noch kanonische Recht zu unterstützen, indem jenes mehr für die einzelnen Gemeinden und Institute entscheidet (m. s. die oben citirten Edikte von 313 und 321 und zum letztern Jak. Gothofredus im Commentar zum Cod. Theod. u. v. a.), dieses die Kirchen selbst und die Institute als Eigenthumssubjekt betrachtet (vgl. Schulte, diss. de rerum ecclesiasticarum domino. Berolin. 1851). Daraus, daß die geistlichen Oberen, an der Spitze der Pabst, ein Oberaufsichtsrecht über das Kirchengut besitzen und demselben entsprechende Verordnungen erlassen, folgt nichts für das Eigenthumsrecht der obern Kreise oder wohl gar des Pabstes selbst, dem manche als dem Stellvertreter Christi und der

Kirche dasselbe zuerkennen wollten (s. Seitz, das Recht des Pfarramts. Bd. I. S. 300 flg.). Selbst in der römischen Kirche besteht eine relative Selbständigkeit der unteren Kreise im Verhältnisse zu dem Mittelpunkte des gesammten Regiments in Bezug auf die Temporalien und es gibt daher Güter, welche einzelnen Instituten, Diöcesen, Ländern und solche, welche der ganzen Kirche zugehören, je nachdem sie für Local- oder für allgemeine Zwecke bestimmt sind. Auch die evangelische Kirche kennt nicht bloß solche Kirchengüter, welche an ein einzelnes Institut oder eine einzelne kirchliche Gemeinde geknüpft sind, sondern auch solche, welche den Zwecken einer ganzen Landeskirche, ja der evangelisch-katholischen Kirche überhaupt dienen, wie zur Bibelverbreitung, zur Unterstützung der in der Diaspora lebenden Evangelischen u. s. w. Zu solchen gemeinsamen Gütern gehören auch öfter die Ersparnisse der einzelnen Kirchen während der Vacanzen, welche den sogenannten Intercalarfonds bilden und nach näherer Vorschrift zur Aushülfe für dürftige Gemeinden, zu den Emeritenanstalten u. s. w. verwendet werden (vgl. Permaneder, Handbuch des katholischen Kirchenrechts §. 711.). Die Praxis geht in Deutschland von der Regel aus, daß das Eigenthum der juristischen Person der kirchlichen Gemeinde oder des Instituts gehöre (m. s. z. B. das Erkenntniß des Berliner Obertribunals vom 23. September 1853, in Sommer und Boele: neues Archiv für preuß. und gemeines Recht. Bd. XVI. [Arnsberg 1854] Heft IV. S. 614 verb. S. 609, nach gemeinem Recht).

Da das Kirchengut dem kirchlichen Zwecke zu dienen bestimmt ist, so ergeben sich dem gemäße Verwaltungsgrundsätze. Ursprünglich wurden aus den kirchlichen Einnahmen, zuerst freiwilligen Oblationen, dann auch festen Einkünften mannigfacher Art, die Bedürfnisse der Gemeinden von den Vorstehern derselben bestritten. In Gemeinschaft mit den Presbytern übernahm der Bischof die Verwaltung, wie das Beispiel Cyprians zeigt (epist. 4. 41. verb. c. 6. Can. XXI. qu. III. a. 249) und aus der Gesetzgebung des 4. Jahrhunderts hervorgeht (c. 24. 25. Conc. Antioch. a. 341. in c. 5. Can. X. qu. I. c. 23. Can. XII. qu. I. verb. Constit. Apost. lib. II. cap. 25. 27. 30 seq. Canones Apost. 39—41.). Aus der Mitte der Presbyter wurden dann eigene Verwalter (oeconomi) bestellt, welche nach der Anordnung des Bischofs die Administration besorgten. Das Concil von Chalcedon 451 bestimmte, daß dies allgemein geschehen solle (c. 21. in c. 21. Can. XVI. qu. 7.) und dies erhielt sich auch späterhin (m. s. z. B. Conc. Hispal. II. a. 619. c. 9. in c. 22. Cau. XVI. qu. 7., Conc. Tolet. IV. a. 633. c. 48., bei *Bruns*, Can. Apost. et Conc. I, 235.). In den Stiftskirchen ging dieses Amt regelmäßig auf den Propst über, in den Pfarreien auf den Pfarrer und Kirchenrath (s. d. Art.), welche unter der Aufsicht der geistlichen Oberen nach den darüber gegebenen Instruktionen die Güter zu verwalten haben. Alle Einnahmen bildeten zuerst Eine Masse und wurden dem Bedürfnisse gemäß verwendet. Dabei entstanden verschiedene Observanzen in der Art der Distribution, doch wurden in der Regel drei oder vier Portionen gemacht. In Italien erhielten je ein Viertel der Bischof, der Klerus, die Kirchenfabrik (s. d. Art.), die Armen (Can. XII. qu. II. c. 28. [Simplicius a. 475], c. 23. 25. 26. 27. [Gelasius † 496], c. 29. 30. [Gregor I. a. 594. 601]), in Spanien je ein Drittel der Bischof, der Klerus, die Kirchenfabrik (Conc. Bracar. I. a. 563. c. 7. bei Bruns a. a. O. II, 34.). Auch im fränkischen Reiche wurde bald die Eintheilung in drei Portionen vorgeschrieben, für die Fabrik (ad ornamentum ecclesiae), für Arme und Reisende und für den Klerus selbst (Capitulare Aquisgranense a. 801. cap. 7. *Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. III. Fol. 87.), bald nach dem Vorgange des Dekrets des Gelasius vier Portionen für die Zehnten (Statuta Rhispacensia et Frisingensia a. 799. c. 13., a. a. O. Fol. 78.). Diese dem Wechsel unterworfene Vertheilung hörte jedoch späterhin auf, indem eine dauernde Sonderung der Massen selbst eintrat, nämlich für den Klerus die Beneficien (s. d. Art. Bd. II. S. 49), für den Bischof ein festes Einkommen (s. d. Art. kirchliche Abgaben Bd. I. S. 53), für Kirchenbau und Cultus die Kirchenfabrik (s. d. Art.). Die früheren bona communia waren dadurch particularia geworden und nur ausnahmsweise fanden

sich noch Theile des Kirchenguts, welche für allgemeine kirchliche Zwecke unter der Aufsicht des Bischofs verwendet wurden; überhaupt aber hatte sich das Recht des Bischofs am Kirchengute zu einem allgemeinen Visitationsrechte gestaltet, welches er theils in Person, theils durch Commissarien ausübte, indem die mit der Verwaltung Betrauten Rechnung zu legen hatten. Im Allgemeinen ist es dabei auch späterhin geblieben und theils durch generelle Bestimmungen, theils durch spezielle Instruktionen alles Einzelne vorgeschrieben. Bei der Uebernahme einer kirchlichen Verwaltung bedarf es zuvörderst der Aufnahme eines Kircheninventars (s. d. Art.) und darnach in der Regel der jährlichen Rechnungslegung. Die dem Institute zugehörigen Gelder und Urkunden sind im Kirchenkasten (s. d. Art.) aufzubewahren. Naturalfrüchte und Zinsen sind einzuziehen, ordnungsmäßig zu verwenden und die Ersparnisse sicher unterzubringen. In allen wichtigeren Fällen steht dem Verwalter kein selbständiges Verfügungsrecht zu, sondern sie sind gehalten, die Zustimmung der geistlichen Oberen einzuholen. Dies ist namentlich erforderlich bei der Verpachtung von Grundstücken. Diese soll eigentlich nur für eine beschränkte Zeit (ad modicum tempus) erfolgen (Clem. 1. de rebus ecclesiae non alienandis [III. 4.] Clemens V. a. 1311), nach einer Bestimmung Pauls II. von 1468 auf drei Jahre (Cap. un. Extravag. comm. eod. III, 4.); indessen ist selbst das Tridentinische Concil (sess. XXV. cap. 11.) nicht schlechthin gegen längere Locationen und es haben sich daher partikularrechtlich Modifikationen bilden können. So erkennen die erzbischöflich Kölnischen Statuten von Maximilian Heinrich 1662, Pars III. tit. XII. cap. III. §. 1. (*Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. IX. Fol. 1073) Verpachtungen an, welche bei Zehnten sechs, bei Landgütern und Aeckern neun oder dem Herkommen gemäß zwölf Jahre betragen; doch soll es den Contrahirenden beiderseits freistehen, alle drei oder sechs Jahre den Contrakt wieder aufzuheben. Das preußische Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 668 folg. gestattet die Austhuung der Grundstücke, wenn der Ertrag nicht fünfzig Thaler übersteigt oder die Miethe und Pacht nicht auf länger als sechs Jahre geschehen soll. Jede Seitens der Verwalter für die Kirche eingegangene Verpflichtung bindet nur, wenn die Oberen consentiren, oder wenn die Kirche daraus Vortheile zieht (c. 4. X. de fidejussoribus [III. 22.]. Innocentius III. a. 1215). Außerdem steht der Kirche noch das Privilegium der Minderjährigen zu, im Falle einer Benachtheiligung binnen vier Jahren Wiedereinsetzung in den vorigen Stand zu beanspruchen (c. 1. X. de in integrum restitutione [I. 41.] Alexander III.); auch hat sie den Regreß gegen die Verwalter selbst, deren Vermögen ihr stillschweigend verpfändet ist. Zur Verhütung von Nachtheilen sind insbesondere strenge Bestimmungen über Veräußerungen der Kirchengüter erlassen. Schon seit dem 4. Jahrhunderte treffen die Synoden und demnächst die Bischöfe von Rom alle Vorsorge gegen Entfremdung der Güter (vergl. Cau. XII. qu. II.) und die weltliche Gesetzgebung kam der Kirche dabei zu Hülfe (c. 14. 17. 21. C. de sacros. ecclesiis I. 2. Nov. VII. CXX.). Ein Schreiben Leo's I. von 447 (c. 52. Cau. XII. qu. II.) deklarirte: „Sine exceptione decernimus, ne quis episcopus de rebus ecclesiae suae quicquam donare, vel commutare, vel vendere audeat, nisi forte aliquid horum faciat, ut meliora prospiciat, et cum totius cleri tractatu atque consensu id eligat, quod non sit dubium profuturum ecclesiae“ und bot einen Anhalt für die genauere Entwickelung der Bedingungen, unter welchen Veräußerungen zulässig seyn sollten (vergl. Tit. de rebus ecclesiae alienandis vel non. X. III, 13. in VI°. III. 9. Clement. III. 4. Extrav. Comm. III. 4.). Der Begriff der Veräußerung umfaßt hiernach jede dauernde Veränderung kirchlicher Objekte, durch welche dieselben ihrem eigentlichen Zwecke entzogen werden, es sey durch förmliches Aufgeben des Eigenthums, wie Kauf, Tausch (Tit. X. de rerum permutatione III. 19.), Schenkung (Tit. X. de donationibus III. 24. verb. c. 5. X. h. t. III. 13.), oder durch Begründuug einer Erbpacht und Emphyteusis (c. 5. 9. X. h. t. c. 2. eod. in VI°.), eines Kirchenlehens (s. d. Art.), die Einräumung eines dinglichen Rechts (Tit. X. de pignoribus et aliis cautionibus III. 21.), die Uebernahme einer Verbindlichkeit (Tit. X. de pactis I. 35. Tit. X. de fidejussoribus III. 22.), das Verzichten auf einen Vortheil

(Tit. X. de transactionibus I. 36.). Dagegen wird nicht als eine solche eigentliche Veräußerung beurtheilt die nutzbare Verwendung von beweglichen Gegenständen, welche nur einen geringen Werth haben (c. 5. X. h. t. c. un. Extr. comm. h. t.), die Vererbpachtung von uncultivirtem Lande (c. 7. X. h. t.), die Wiederausleihung von Gütern, welche an die Kirche zurückgefallen sind, ohne schon förmlich mit dem übrigen Gute wieder verbunden zu seyn (c. 2. X. de feudis II. 20. vergl. d. Art. Kirchenlehn), so wie die Einräumung einer Generalhypothek (Nov. VII. cap. 6. c. 5. X. h. t.). Eine Veräußerung kann demnach nur aus guten Gründen (ex justa causa) erfolgen, sobald offenbarer Nutzen oder eine unumgängliche Nothwendigkeit (evidens utilitas vel necessitas) dieselbe rechtfertigen (c. 1. h. t. in VI°.). Dazu gehört, wenn durch die Alienation größere Vortheile erreicht oder Verluste abgewendet werden, wenn Schulden zu bezahlen sind, wenn Liebespflichten es fordern, wie Loskaufen von Gefangenen, Unterstützung von Armen und dergleichen mehr. Ob ein solcher Grund vorhanden ist, muß sorgfältig unter Zuziehung aller Betheiligten untersucht werden (tractatus sollemnis ac diligens s. das oben mitgetheilte c. 52. Cau. XII. qu. II. c. 1. h. t. in VI°.), und wenn sich die iusta causa ergibt, muß der geistliche Obere die Verfügung zur Veräußerung erlassen (decretum de alienando). Dieser Obere ist in der Regel der Bischof, in manchen Fällen, wie bei bischöflichen Gütern, selbst der Pabst; auch wird dazu die Genehmigung des Staats gewöhnlich mit erfordert (m. s. z. B. preußisches Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 219. 220. 648. u. a.). In diesem Sinne bestimmt das österreichische Concordat vom 18. Aug. 1855, Art. XXX.: „Bonorum ecclesiasticorum administratio apud eos erit, ad quos secundum canones spectat. Attentis autem subsidiis, quae Augustissimus Imperator ad ecclesiarum necessitatibus providendum ex publico aerario benigne praestat et praestabit, eadem bona vendi vel notabili gravari onere non poterunt, nisi tum Sancta Sedes, tum Majestas Sua Caesarea aut ii, quibus hoc munus demandandum duxerint, consensum tribuerint." Wenn diese Solennitäten nicht beobachtet sind, so fehlt der Veräußerung die Rechtsbeständigkeit und es bleibt der Kirche jede Klage gegen den Erwerber. Eine diesen Grundsätzen widersprechende Gewohnheit ist nur Corruptel und ein darauf gegründetes Urtheil ist kraftlos (c. 8. X. de sentent. et re jud. II. 27.).

Außer dieser strengen Verwaltung wird zur Conservirung des Kirchenguts der Kirche auch ein größerer Schutz gegen den Verlust durch Verjährung bewilligt. Die gewöhnliche dreißigjährige Verjährung für unbewegliche Sachen erweiterte Justinian auf einhundert Jahre (c. 23. C. de sacros. eccl. I. 2. a. 528, Nov. IX. a. 535), beschränkte sie aber wieder auf vierzig Jahre (Nov. CXI. CXXXI. c. 6. a. 541. 545). Kirchlicher Seits behauptete man jedoch, daß die Beschränkung nur für den Orient, nicht für den Occident erfolgt sey, und namentlich hat Rom für die Laterankirche beharrlich die einhundertjährige Präscription zu ihren Gunsten beansprucht (c. 17. Can. XVI. qu. III. [Johannes III. c. a. 878] c. 13. 14. 17. X. de praescript. [II. 26.] Innocent. III. a. 1206, c. 2. eod. in VI. [II. 13.] Bonifac. VIII. Const. Benedicti XIV.: Ad honorandum a. 1752, im Bullarium Magnum Tom. XVIII. Fol. 287. Vgl. v. Savigny, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter Bd. II. [2. Ausg.] S. 198, 199). Die gemeinrechtliche Praxis blieb aber bei 40 Jahren und fügte dazu die vierjährige Restitution, so daß der Kirche eine vierundvierzigjährige Verjährung zuerkannt wurde (m. s. z. B. das preußische Landrecht Th. I. Tit. IX. §. 629 folg. vgl. Burchardi, die Lehre von der Wiedereinsetzung in den vorigen Stand. Göttingen 1831 S. 257 folg.).

Die meisten Grundsätze des kanonischen Rechts über die Kirchengüter wurden ihrer Zweckmäßigkeit wegen auch in der evangelischen Kirche beibehalten. Namentlich bestehen analoge Vorschriften über die Verwaltung, Rechnungslegung, Veräußerung u. s. w. (*Carpzov*, jurisprud. ecclesiastica lib. II. *J. H. Böhmer*, jus eccl. Prot. lib. III. tit. XIII. und jus parochiale Sectio VI.). Die Einwirkung des Staats auf die Administration des evangelischen Kirchenguts ist aber gewöhnlich größer, als im Verhältnisse zur römisch-katholischen Kirche, wenigstens nach der gegenwärtigen Gesetzgebung und Praxis. In

Folge der Reformation kam es nämlich meistens zu einer Vermischung des Kirchenguts mit dem Staatsgute und die Erhaltung der kirchlichen Institute ging vom Staate aus. Diese Vereinigung hat im Allgemeinen bisher fortgedauert, doch ist hin und wieder eine Auseinandersetzung vorbereitet worden, oder wenigstens eine Feststellung derjenigen Beiträge, welche die Kirche fortdauernd von der Regierung zu beanspruchen hat. Die Rücksichten, welche dabei genommen werden müssen, beziehen sich theils auf das Verhältniß der evangelischen zur römisch-katholischen Kirche, insofern beide gleichmäßige Beachtung finden sollen, theils auf die verschiedenen Anstalten und Einrichtungen, für welche das Erforderliche festgestellt werden soll. In den einzelnen Landeskirchen ist dies natürlich höchst verschieden. Im Allgemeinen sondert sich das Vermögen und Einkommen der einzelnen Gemeinden, Kirchen, Pfarreien von denjenigen Gütern, welche ein mehr oder minder größeres gemeinsames Bedürfniß befriedigen müssen. Das erstere ist in der Regel unverkürzt jeder Gemeinde geblieben und wird, unter der Oberaufsicht der Behörden, von dem Vorstande nach den darüber bestehenden Gesetzen in separato verwaltet (s. d. Art. Kirchenrath). Die gemeinschaftlichen Einrichtungen, wie die kirchlichen Behörden selbst, als Superintendenturen, Consistorien u. s. w., die Synoden, Seminare, Emeritenanstalten und ähnliche Institute, soweit die Kosten dafür nicht innerhalb der einzelnen Kreise von den Betheiligten selbst aufgebracht werden können oder müssen, sind aus allgemeinen kirchlichen Fonds zu unterhalten, welche vom Staate zu beschaffen sind, weil derselbe die dazu dienenden Güter früher oder später sich angeeignet hat. So geschah es z. B. in Württemberg, wo in Folge des königlichen Generalrescripts vom 2. Jan. 1806 der mit der Verwaltung des Kirchenguts beauftragte Kirchenrath mit dem königlichen Oberfinanzdepartement verbunden und so das Kirchengut mit dem Staatsgute vereinigt wurde. Bereits 1815 wurde die Trennung gefordert, durch die Verfassungsurkunde vom 25. September 1819, §. 77. dieselbe auch prinzipiell ausgesprochen; indessen ist dieselbe wegen großer Schwierigkeiten bisher nicht erfolgt und der Staatskasse liegt es daher ob, die kirchlichen Bedürfnisse zu bestreiten. In den einzelnen Landestheilen Preußens datirt die Einziehung des Kirchenguts zum Theil seit der Reformation, zum Theil gemäß späteren Anordnungen, namentlich nach dem Edikt vom 30. Oktober 1810, welches bestimmte: „Alle Klöster, Dom- und andere Stifter, Balleyen und Commenden, sie mögen zur katholischen oder protestantischen Religion gehören, werden von jetzt an als Staatsgüter betrachtet“, zugleich aber verhieß: „Wir werden für hinreichende Belohnung der obersten geistlichen Behörden, und mit dem Rathe derselben für reichliche Dotirung der Pfarreien, Schulen, milden Stiftungen .... sorgen.“ Dem gemäß ist späterhin nach und nach der Etat für die evangelische Kirchenverwaltung festgestellt, insbesondere zur Ausführung des Art. 15. der Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850. Die Administration erfolgt aber noch meist durch die Staatsbehörden (vergl. Denkschrift der rheinischen Provinzial-Synode: die Dotation der evangelischen Kirche Seitens des Staates betreffend. Aachen 1849. Denkschrift, betreffend die Vermehrung der Dotation der evangelischen Kirche in Preußen, in den Aktenstücken aus der Verwaltung des evangelischen Oberkirchenraths. Berlin 1852 u. a.).

Im Allgemeinen s. m. außer der bereits oben citirten Literatur, insbesondere der Schrift von Evelt, Helfert, von dem Kirchenvermögen, Prag 1834. 3. Ausg. 2 Bde. und die Specialartikel, vornehmlich auch d. Art. Kirchensachen. **H. F. Jacobson.**

Kircheninventar ist das Verzeichniß der einer Kirche gehörigen Gegenstände; auch wird der Ausdruck von diesen Gegenständen, als Zubehör der Kirche selbst gebraucht. Die Aufnahme eines solchen Verzeichnisses liegt dem Verwalter des Kirchenguts ob, weil sonst die Erhaltung der Güter nicht gesichert seyn würde. Die Verwalter erscheinen ähnlich den Vormündern, welche für die Conservation des Vermögens der ihnen anvertrauten Mündel zu sorgen haben. Daher bestimmt das unter Clemens V. im Jahre 1311 zu Vienne gehaltene Concil (Clem. 2. §. 1. de religiosis domibus III. 11.): „Illi, quibus dictorum locorum gubernatio seu administratio committetur, ad instar tutorum

et curatorum juramentum praestare, ac de locorum ipsorum bonis inventaria conficere et .... annis singulis de administratione sua teneantur reddere rationem." Dies wiederholt das Tridentinische Concil sess. XXII. cap. 9. de reform. und die römische Kirche hat daran stets festgehalten. Auch die evangelische Kirche hat dahin zielende Vorschriften mit großer Sorgfalt erlassen. Es wurden alsbald zwei Arten von Inventarien unterschieden, generelle, welche sich auf alle der Kirche zugehörigen Gegenstände beziehen, und specielle, welche die zum Pfarrhause gehörigen Objekte umfassen (vergl. *J. H. Böhmer*, jus parochiale Sectio VI. cap. II. §. VIII. IX.). Die Wittenberger Kirchenordnung von 1533 (Richter, die Kirchenordnungen I. 225) und die Artikel und Ordnung von den Visitatoren aus Befehl des Kurfürsten zu Sachsen von demselben Jahre (a. a. O. 228, 229) bestimmen darüber, es solle der Amtmann bei der ersten Jahrrechnung jeder Pfarrkirche auf das Inventarium Fleiß verwenden. Wo kein Inventarium oder ein geringes ist, soll es besorgt werden, aus dem Vorrath der Kirche oder wenn diese zu arm wäre, aus Beiträgen der Eingepfarrten. Von der Uebersicht der angeschafften Gegenstände sollen drei Abschriften genommen werden, für die Visitatoren, den Pfarrer und die Gemeinde, damit die Hinterbliebenen eines verstorbenen Pfarrers nicht mit ledigen Händen abgewiesen und verstoßen werden, aber auch der neue Pfarrer Etwas zum Anfang seiner Haushaltung finde. — Ueber die Nothwendigkeit der Inventarien und die darnach zu bewirkende Auseinandersetzung der Wittwen und Kinder eines Pfarrers mit dem neu anziehenden Geistlichen erklären sich auch viele spätere Verordnungen, wie die Artikel von Erwählung und Unterhaltung der Pfarrer u. s. w. im Fürstenthum Preußen von 1540 (Jacobson, Geschichte und Quellen des evangelischen Kirchenrechts von Preußen und Posen I, 2. 24 der Urkunden), auf welche die letzte preußische Kirchenordnung von 1568 zurückweist (Richter a. a. O. II. 304). Aehnlich die sächsischen Generalartikel von 1557, der württembergische summarische Begriff von 1559, die pommersche Kirchenordnung von 1563 u. a. (Richter a. a. O. II. 191, 211, 247 u. a.). Bei den ordentlichen Visitationen muß die Untersuchung noch immer in Betreff der Externa auf die vorhandenen Inventarien zurückgehen. M. s. deßhalb die neuesten Visitationsordnungen, welche in v. Moser's allgemeinem Kirchenblatte abgedruckt sind (Uebersicht derselben 1855. S. XV. XVI.). H. F. Jacobson.

Kirchenjahr, das, unterscheidet sich auf der einen Seite von dem Naturjahre, in welchem sich uns der Kreislauf des Naturlebens in seinen Phasen darstellt, auf der andern Seite von dem bürgerlichen Jahre, in welchem die für Staat und Volksleben, für Handel und Wandel wichtigsten Zeitabschnitte die bedingenden Momente bilden. Auch in den fastis der Römer und in dem späteren jüdischen Kalender geben sich solche Unterschiede deutlich zu erkennen.

Das christliche Kirchenjahr beruht nicht auf positiver Anordnung Christi und seiner Apostel, sondern hat sich frei aus den Bedürfnissen des Gemeindelebens herausgebildet; es ist darum auch nicht das Resultat einer berechneten Construktion, sondern einer geschichtlichen Entwickelung, in welcher sich die Formationen sehr verschiedener Bildungsepochen auf das Bestimmteste unterscheiden lassen. Während in dem apostolischen Zeitalter die Judenchristen sich streng an den Festcyclus des jüdischen Kalenders anschloßen, scheinen die heidenchristlichen Gemeinden anfangs gar keine Jahresfeste gefeiert zu haben. Seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts begegnen uns zwei festliche Jahreszeiten: die Pascha- und die Pentekostezeit. Jene dem Andenken an das Leiden und Sterben des Erlösers (der Paschafreitag war der Passions- oder Todestag) gewidmet, erweiterte sich allmählig zu einer sechstägigen Trauer- und Fastenzeit, welche ihrem Karakter und ihrer Bedeutung nach vollkommen den wöchentlichen Stationen entsprach. Die Pentekostezeit dagegen, dem Gedächtniß der Auferstehung und des Heimgangs des Erlösers, sowie der Ausgießung des Geistes geheiligt, umfaßte fünfzig volle Tage, war in ihrer ganzen Ausdehnung Freudenzeit und repräsentirte somit für das Jahr, was der Sonntag für jede Woche war. Es durften daher auch in ihr weder Stationen noch die Kniebeu-

gung beim Gebete stattfinden. Trauer und Freude, beide haftend an dem Leiden und der Verherrlichung Christi, waren somit die beiden frommen Stimmungen, welche in dieser ältesten Gestalt des Kirchenjahres sowohl in der Wochen= als in der Jahresfeier in einander übergingen *).

Die zweite Formation in der Entwickelung des Kirchenjahrs beruht auf folgenden Veränderungen: der Himmelfahrtstag erhebt sich zum Rang eines selbständigen Festes; der Auferstehungssonntag löst sich dadurch in dem kirchlichen Bewußtseyn von der Pentekostezeit ab, schließt sich enger mit der Passionswoche zusammen und participirt an dem Namen des Pascha, dessen Begriff nun folgerichtig in die beiden Momente des *πάσχα σταυρώσιμον* und *ἀναστάσιμον* auseinandergeht; das Geburtsfest Jesu und das Epiphanienfest treten zu den älteren Jahresfesten hinzu. So gestalteten sich nun drei große Festkreise: der Weihnachts=, Oster= und Pfingstcyclus; wie der Hauptfesttag derselben in den Oktaven allmählig eine Nachfeier erhielt, so traten vor das Pascha und das Christfest zwei Bereitezeiten: die Quadragesima (anfangs noch deutlich von der Paschawoche geschieden) und die Adventszeit (bei den Griechen 40 Tage umfassend).

Die alte Kirche feierte die Todestage ihrer Märtyrer als Local=, höchstens Provinzialfeste. Je mehr diese Gedächtnißfeier in Heiligenverehrung überging und diese in größeren Dimensionen sich entwickelte, desto mehr wurden auch die anfänglichen Gedächtnißtage der einzelnen Gemeinden zu Triumphfesten der ganzen Kirche, und ihre Bedeutung ruhte nicht mehr bloß auf der dankbaren Vergegenwärtigung und Nacheiferung der im Kampfe vollendeten Glaubenshelden, sondern zugleich auch auf der Vorstellung der fortgehenden Fürbitte und der fortwirkenden Mittlerverdienste der Heiligen. Da sich in diesem Cultus die geschichtlichen Erinnerungen mit romantischen Sagen ausschmückten, zum Theil mit heidnischen Reminiscenzen durchdrangen, so karakterisirt sich die weitere Entwickelung des Kirchenjahrs nach dieser Seite hin als Fortbildung des historisch=dogmatischen Elements in das phantastisch=mythische. So waren z. B. die ältesten Marienfeste (Verkündigung und Reinigung) ursprünglich Christusfeste gewesen; erst mit dem Steigen des Mariendienstes nahmen auch die aus ihm hervorgehenden Feste die Tendenz auf die Verherrlichung der jungfräulichen Mutter und Herrin. Dem uralten tiefchristlichen Gedanken, daß das ganze Leben des wahren Christen nur eine ununterbrochene geistliche Festfeier sey, hat die katholische Kirche nach ihrer vorwiegend auf das Aeußerliche und Handgreifliche gehenden Richtung darin sein Recht widerfahren lassen, daß sie jedem Tage des Kirchenjahrs einen Kalenderheiligen zuwies und somit einen verhältnißmäßig festlichen Karakter gab. Ihren abschließenden Culminationspunkt empfing diese specifisch=römische Festbildung in dem Frohnleichnamsfest, welches in dem höchsten Mysterium der Kirche und ihres Cultus zugleich die wunderthätige Kraftfülle ihres Priesterthums manifestirt.

Obgleich das Kirchenjahr nach seiner ganzen Idee und Anlage den ersten Sonntag des Advents als seinen naturgemäßen Anfang voraussetzt, so hat es doch verhältnißmäßig lange Zeit gekostet, bevor die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung dem Bewußtseyn der Kirche aufging. Bis tief in das Mittelalter hinein finden die verwirrendsten Schwankungen statt. Die älteren Kirchenlehrer, namentlich die Osterscribenten, betrachteten nach altjüdischer Sitte **) den Ostermonat als den Anfangsmonat des Jahres;

---

*) Vergleiche meine Abhandlung: „die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Paschafeier" theol. Studien u. Kritiken 1856, 4. Heft S. 721—809.

**) Ueber den jüdischen Jahresanfang vgl. den Artikel: Jahr der Hebräer. Bei den Römern fing das religiöse und politische Jahr in älterer Zeit mit dem 1. März an. Auf diesen Tag hatte sich auch nach längerem Schwanken der Amtsantritt der Consule fixirt, und erst als dieser im 7. Jahrhundert der Stadt auf den 1. Januar gesetzt ward, grenzte sich der politische Jahresanfang von dem religiösen ab. Den historischen Jahresanfang bildeten die Palilia am 21. April, dem Tage, an welchem nach alter Tradition Rom gegründet seyn soll.

im Abendlande fing man auch wohl nach altrömischer Sitte das Jahr mit dem 1. März an. Während Dionysius Exiguus die Jahre nach dem 1. Januar, dem damals zu Rom üblichen Anfang des Consularjahres berechnete, datirte man im Mittelalter in Deutschland, Italien und andern Ländern den Jahresanfang von dem Christfeste (25. Dezember, alte Annahme des Wintersolstitium) a nativitate, oder wie es in Florenz und Pisa bis zum Jahre 1749 üblich war, von dem 25. März (alter Termin des Frühlingsäquinoctium) ab annuntiatione s. a conceptione. Die unbequemste Berechnung war wegen der Beweglichkeit des Festes und der dadurch bedingten verschiedenen Länge der Jahre, unstreitig diejenige, welche den Jahresanfang mit dem Osterfeste machte; schon von Zeno von Verona im 4. Jahrhundert bezeugt, blieb sie in Frankreich während des ganzen Mittelalters im Gebrauche; die chronologischen Jahresmerkmale pflegte man auf die am Charsamstage geweihten Kerzen (cerei paschales) zu verzeichnen. Die griechische Kirche begeht ihren Jahresanfang am 1. September. Die Sitte, das kirchliche Jahr mit dem ersten Adventssonntage zu eröffnen, kommt zuerst bei den Nestorianern vor; dieser häretische Ursprung mag es vorzugsweise verschuldet haben, daß dieselbe nur allmählig in der katholischen Kirche Eingang fand.

Man hat nicht selten den Naturlauf, dessen Phasen sich vorzugsweise in den heidnischen Festen reflektirten, als erklärendes Moment auch für die christliche Festfeier und ihre Anordnung im Kirchenjahre zu Hülfe gezogen und so eine symbolische Grundlage für dieselbe zu gewinnen gesucht. So gewiß dieser Beziehung in einigen Fällen — wir erinnern nur an das Christfest und den Geburtstag Johannis des Täufers in den beiden Solstitien — ihre Berechtigung zugestanden werden muß und so gewiß sie dem praktischen Homileten auch bei andern Festen, wie Ostern und Pfingsten, fruchtbare Parallelen zur Verknüpfung des Natur- und des Gnadenreichs darbietet, so wenig kann doch dieser symbolische Standpunkt zur historischen Erklärung der Feste, ihrer Entstehung und ihrer Stellung zum Kirchenjahre sichere und befriedigende Resultate liefern: das Straußische Werk enthält in dieser Richtung mehr geistreiche Combinationen und sinnvolle mystische Deutungen als zuverlässige geschichtliche Belehrung. Selbst was aus Kirchenvätern und alten Liturgieen für diese Auffassung beigebracht werden kann, beweist nur, daß man sich frühzeitig schon in solchen spielenden Zusammenstellungen gefallen hat. Weit ergiebiger für das Verständniß der Idee und des Ganges des Kirchenjahres sind die altkirchlichen Perikopen, auf welche auch Strauß, wie die meisten Darsteller, mit Recht das größte Gewicht legt. Während nämlich in der orientalischen Kirche die sogenannten lectiones continuae entschieden in den Vordergrund treten, während man also dort die Schrift in den Sonn-, Festtags- und Wochengottesdiensten zusammenhängend liest, so daß man selbst die Sonntage nach den vier Evangelisten in vier große Gruppen theilte und danach benannte, so finden wir in den abendländischen Lectionarien schon seit dem 6. Jahrhundert ausgewählte historische und didaktische Lehrstücke (lectiones propriae) zusammengestellt und darunter zum Theil schon dieselben Abschnitte, wie wir sie noch heute in unserem Perikopensysteme besitzen. Doch wird es nicht immer gelingen, namentlich in der festlosen Zeit, den Grund der Wahl genügend zu bestimmen oder einen inneren Zusammenhang zwischen Epistel und Evangelium ohne Künstelei aufzufinden.

Die Reformatoren — selbst Luther nicht ausgenommen (vergl. Erlanger Ausgabe 21, 329) — haben anfangs geschwankt, ob sie nicht auch in der Festfeier zur apostolischen Einfachheit zurückkehren und sich auf die Sonntagsfeier beschränken sollten, aber bald fanden sie ihre prinzipielle Stellung zum Kirchenjahre, und in der divergirenden Art, wie sie dieselbe bestimmten, spricht sich gleichfalls die verschiedene Individualität beider evangelischen Confessionen bedeutsam aus. Wo die reformirte Kirche ihre Prinzipien rein und consequent durchführen konnte, hat sie, wie mit den menschlichen Traditionen

---

Dagegen fing das syro-macedonische Jahr am 1. Oktober, das antiochenische am 1. September, das alexandrinische am 29. August, also sämmtlich um die Zeit des Herbstäquinoctium an.

überhaupt, so auch mit den geschichtlich ererbten Cultuseinrichtungen gebrochen und die ganze Gestalt ihres Gottesdienstes streng auf die Typen der apostolischen Gemeinden zurückgeführt. Sie konnte darum auch nie eine rechte Sympathie für das Kirchenjahr gewinnen; in Genf wurden bekanntlich zu Calvins Zeit nur die Sonntage gefeiert *); in andern Ländern blieb der Christtag das einzige Fest, das an einem Wochentag begangen wurde; mit Beseitigung der Perikopen wurde entweder fortlaufend über ganze Bücher der Schrift oder über freie Texte gepredigt. Nur in Deutschland schloß man sich von reformirter Seite enger an das Kirchenjahr an. Die lutherische Kirche hat ihren Grundsatz, die geschichtlichen Entwickelungen des Katholicismus nicht zu verwerfen, sondern nur schriftmäßig zu reinigen, auch an dem Kirchenjahre zur Geltung gebracht; das Frohnleichnamsfest und die Heiligentage mußten freilich fallen; dagegen hielt man die Marientage, soweit sie wie Verkündigung **), Reinigung und Heimsuchung einen Grund in der evangelischen Geschichte hatten und zum Theil schon der alten Kirche als Christusfeste bekannt waren, die Aposteltage, jedoch mit Beseitigung der mythischen Bestandtheile wie des antiochenischen und römischen Bisthums Petri, ja sogar das Fest des Erzengels Michael als tröstliche Erinnerung an die dienstbare Wirksamkeit der Engel fest; doch haben auch diese Feste in dem Bewußtseyn der Kirche allmählig ihre Bedeutung verloren und sind in den meisten Ländern eingegangen. Als eigenthümliche Fortbildungen kann man das Ernte=, das Todten= und Reformationsfest, so wie die allgemeinen Buß= und Bettage ansehen. Die Perikopen wurden von lutherischer Seite nicht bloß bewahrt, sondern mit einem Zwange aufrecht gehalten, der jede freie Bewegung des Predigers hemmte und nothwendig eine Reaktion hervorrufen mußte.

Betrachten wir das evangelische Kirchenjahr näher, so stellt es im Cultus den Entwickelungsgang des Reiches Gottes in seinen grundwesentlichen Momenten dar, damit derselbe von der Gemeinde als Heilsprozeß der Menschheit und der Einzelnen jedes Jahr auf's Neue nicht bloß betrachtend angeschaut, sondern auch innerlich erlebt und erfahren werde. Die zu Grunde liegende Idee ist der Gedanke, daß die Zeit, der wir uns am deutlichsten in dem Verlaufe des Naturprozesses bewußt werden, die Form sey, in welcher das Ewige, das Göttliche zu seiner Offenbarung in der Endlichkeit komme.

Das Kirchenjahr zerfällt naturgemäß in zwei Hälften: die festliche und die festlose. Jene (semestre Domini) führt durch den dreifachen Cyclus der Weihnachts=, der Ostern= und Pfingstzeit, die sämmtlich in der Oktave des Pfingstfestes, dem Trinitatisfeste, sich noch einmal kulminirend zusammenfassen; wie in Christo das Göttliche zu seiner vollen geschichtlichen Erscheinung, zu seiner erlösenden Wirksamkeit und zur vollendeten Entfaltung seiner Herrlichkeit gekommen ist, somit die grundlegenden Thatsachen des Heiles sind der Gegenstand dieser Feier. Die festlose Hälfte dagegen (semestre ecclesiae) fordert zur Betrachtung und Erfahrung auf, wie das in Christo erschienene und dargebotene Heil, im Glauben angeeignet, Anfang, Fortgang und Vollendung des göttlichen Lebens für die Gemeinde und den Einzelnen werde. Wenn dem römischen Cultus und darum auch dem römischen Kirchenjahr als Mittelpunkt und Träger das Meßopfer gilt (quoties hoc sacrificium celebratur, toties opus redemptionis nostrae renovatur), durch dessen Vermittlung die Thatsache der Erlösung als fortwirkende Kraft aus der geschichtlichen Vergangenheit täglich in die kirchliche Gegenwart gerückt wird, so beruft sich der

---

*) Wie mir mein verehrter Freund, der französisch=reformirte Pfarrer Herr Schröder dahier mittheilt, wird sogar der Charfreitag erst seit etwa 1820 in Genf gefeiert. Er schreibt mir: „C'est vers 1820, qu'on a commencé à fêter a Genève le Vendredi saint."

**) Mariä Verkündigung (25. März) wird in der Kirche des Kantons Waadt gefeiert, dagegen sonderbarer Weise nicht der Charfreitag. Ein Anfang war gemacht, als die Revolution von 1845 kam; das radikale Regiment ließ die Feier wieder eingehen; dagegen hat die freie Kirche des Waadtlandes sie eingeführt, hingegen Mariä Verkündigung fallen lassen.

Anm. d. Red.

Protestantismus für den gleichen Segen auf die Macht des lebendigen Gotteswortes und des Sakraments, in deren jedem Christus auf eigenthümliche Weise dem Glauben gegenwärtig ist und ihm die Kräfte seines erlösenden Lebens mittheilt. Nur unter der Voraussetzung des Kirchenjahres kann sich der Cultus zu einem organischen Ganzen abrunden, dessen Gliederung in festem fortschreitendem Zusammenhang das bloß Zufällige und Aphoristische ausschließt und das Gepräge einer idealen Nothwendigkeit trägt. Als vollkommen berechtigt erscheint darum die Forderung, daß alle Bestandtheile des Cultus: Gesang, Gebet, Text und Predigt dem Karakter und der Stimmung der jeweiligen kirchlichen Zeit entsprechen. Die Perikopen können dabei als leitender Faden dienen, dürfen aber für die Predigt keine zwingende Herrschaft üben, vielmehr muß es der Kirchenbehörde oder besser noch dem Prediger frei stehen, sie durch andere Texte zu ersetzen, vorausgesetzt, daß die Wahl derselben jener Forderung Genüge leistet.

Man vgl. die Artikel: Feste, christliche, Gottesdienst u. s. w., ferner Ranke, das kirchliche Perikopensystem &c. Berlin 1847. Lisco, das christliche Kirchenjahr, Berlin 1840. Strauß, das evangelische Kirchenjahr in seinem Zusammenhang dargestellt. Berlin 1850. Bobertag, das evangel. Kirchenjahr, Breslau 1853 u. s. w. G. E. Steitz.

Kirchenkasten, Gotteskasten, Almosenkasten, Kirchenlade, Kirchenstock, ist im eigentlichen Sinne ein Behältniß zur Aufbewahrung von Kirchengut, arca ecclesiae; abgeleitet ist die Bedeutung von kirchlichen Einkünften selbst, welche als ein Ganzes betrachtet werden, so daß Kirchenkasten identisch ist mit Kirchenärar, Kirchenfabrik (s. d. Art.). Der Kirchenkasten hat ursprünglich die Form eines Baumstammes (er war wohl ein Klotz oder Stock) und heißt daher truncus. Die Sitte, einen solchen Kasten in die Kirche zu stellen, um Almosen darin zu sammeln, ist sehr alt, und Innocenz III. († 1216) erließ bereits eine allgemeine Verordnung „in singulis ecclesiis truncum concavum poni praecipimus... ut in eo fidelis quilibet, juxta quod Dominus eorum mentibus inspiraverit, suas eleemosynas firmitate statuta deponere in remissionem eorum peccaminum moneantur (aus Innoc. III. Gesta p. 74, bei *Du Fresne*, s. v. truncus). Den Diakonen oder besonderen Kastenherren, Kastnern, arcarii, ist die Aufsicht über den Kasten übertragen und sehr frühzeitig vorgeschrieben, daß derselbe mit drei Schlössern versehen, nur von drei Aufsehern zugleich geöffnet werden kann. So heißt es z. B. in einer Urkunde von 1398 (Jacobson, Gesch. d. Kirchenrechts von Preußen u. Posen I, 1, 119 der Urkunden) „Sie sollen czu dem stocke dry slossel haben und dry slos derczu. Den eynen slossel sol haben der pfarrer, den andern die kirchenstifvater, und den dritten sal behalden der Cristpell oder sunst eyn Erbar man uff dem lande." Auch neuere Gesetze haben an dieser Bestimmung festgehalten, wie das preuß. Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 625 flg., die österreichische Verordnung v. 10. Okt. 1821, die Verordnung des königl. sächsischen Cultusministeriums v. 13. Febr. 1845 u. a. Genauere Vorschriften über den Kirchenkasten und dessen Verwaltung hat sowohl die römische, als die evangelische Kirche. Fast alle evang. Kirchenordnungen enthalten irgend eine darauf gehende Festsetzung, auch fehlt es nicht an besondern Kastenordnungen gleich seit dem Anfange der Reformation. „Ein gemein Exempel" für die Kirchenkasten ist die „Ordnung eyns gemeinen Kastens. Radschlag wie die geystlichen gutter zu handeln sind" für die kursächsische Stadt Leisnig, unter Luthers Mitwirkung 1523 zu Stande gekommen (Richter, die Kirchenordnungen I, 10 folg.). Eine andere Kastenordnung für Magdeburg erschien 1524 (a. a. O. 17) und weitere Beispiele aus dem folgenden Jahre in den Kirchenordnungen a. a. O. 23. 34. 46. 80 u. a. m.

Darüber, wo der Kirchenkasten aufbewahrt werden soll, bestimmt bisweilen die Gesetzgebung überhaupt, oder sie überläßt es der Kircheninspection, mit Rücksicht auf die Lokalverhältnisse den Ort zu wählen, wo die größte Sicherheit erwartet werden darf. So das preuß. Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 626 und darnach ähnlich das sächsische Recht (s. v. Weber, syst. Darstellung des im Königreiche Sachsen geltenden K.R. (2. Ausg.) B. II. S. 692. 693. Im Allgemeinen vgl. noch d. Art. Kirchengut. H. F. Jacobson.

Kirchenlehn (feudum ecclesiasticum) ist das durch Verleihung von Kirchensachen begründete Lehn, möge sich dasselbe in der Hand von kirchlichen oder weltlichen Personen befinden. In der Errichtung eines Lehns liegt eine Veräußerung; daher müssen die Bedingungen, materiell und formell, vorhanden seyn, unter welchen Kirchensachen allein gültig alienirt werden (s. d. Art. Kirchengut), damit das Lehn zu Recht bestehe. Dazu gehört insbesondere die Mitwirkung der geistlichen Obern, von denen auch die Belehnung mit dem Hirtenstabe (s. d. Art. Kleider und Insignien, geistliche) zu erfolgen pflegt. Deshalb heißen Kirchenlehn gewöhnlich krummstäbische Lehn.

Die Errichtung von Lehen an Kirchensachen kommt schon zeitig vor. Die willkürlichen Verfügungen über das Kirchengut im 8. Jahrh. im fränkischen Reiche gehören indessen nicht dazu, obschon sie späterhin Anlaß zur Lehnverbindung gaben, indem das weltlicher Seits eingezogene Kirchengut öfter als Eigenthum der Kirche wieder zufiel, jedoch von den Nachkommen derer, denen es zuerst übergeben war, benützt wurde. An solchen Gütern haftete dann die Pflicht der Zahlung des Zehnten an die Kirche und der Erhaltung der Kirchengebäude (s. Roth, Gesch. des Beneficialwesens. Erlangen 1850. S. 365. 366). Kirchenlehen entstanden außerdem besonders dadurch, daß die Eigenthümer durch Errichtung derselben Schutzverhältnisse zu begründen suchten. Dies geschah in der Weise, daß die Kirche selbst ihr Gut an mächtige Laien verlieh (feudum datum) und sich dafür den entsprechenden Dienst leisten ließ, aber auch umgekehrt, daß weltliche Personen ihr Eigenthum der Kirche überwiesen und sich von derselben als Vasallen belehnen ließen (feudum oblatum, aufgetragenes Lehn), um ungestört ihr früheres Eigenthum als Lehngut benützen zu können (vgl. *J. H. Boehmer*, jus eccl. Protestantium lib. III. tit. XX. §. XIII. seq.). Ein Hauptobjekt des Kirchenlehns ist das Patronatrecht. Ein solches Lehn heißt oft geradezu Patronatlehn, aber auch Kirchensatz, Pfarrlehn, Altarlehn (feudum altaragii), obgleich mit den letztern Ausdrücken bisweilen auch das Amt oder die Einkünfte (beneficium) des Pfarrers oder des Altaristen, d. h. des an einem Altar zum Messelesen verpflichteten Klerikers verstanden wird (s. *E. M. Chladenius*, de altaragio ejusque infeudatione, in *Jenichen*, thesaurus juris feudalis I, 990. verb. J. H. Böhmer a. a. O. §. XXIII.). Die Gesetze bezeichnen oft mit dem Ausdrucke Kirchenlehn nur das Patronatrecht, wie das preuß. Landrecht, Th. I. Tit. XVIII. §. 72., allg. Gerichtsordnung Th. I. Tit. LII. §. 16.). Auch Zehnten werden ausgeliehen und bilden das Zehntenlehn (feudum decimarum). In Gallien nannte man ausgeliehene Kirchen und Zehnten altaria (c. 4. Can. I. qu. III. Urban II. 1095.). Eine andere Bedeutung hat das Glockenlehn (feudum campanarium), welches ein gewöhnliches Lehn ist, dessen Vasall die Verpflichtung hat, bei gewissen Gelegenheiten, namentlich bei'm Gewitter zu läuten (s. *G. L. Boehmer*, de feudo campanario, in desselben observationes juris feudalis nro. VII.). Wirkliche Kirchenlehen standen unter der Gerichtsbarkeit der Kirche, während weltliche Lehen, auch wenn sie in den Händen der Kirche waren, dem ordentlichen bürgerlichen Lehngerichte nicht entzogen waren (s. c. 7. X. de constitutionibus I. 2. c. 6. 7. X. de foro competenti II. 2.).

Zum Wesen eines rechten Lehns gehört, daß der Beliehene Kriegsdienst leistet. Dieser Verpflichtung unterzog sich nicht selten der Klerus selbst; da ihm aber der Gebrauch der Waffen durch die Kanones untersagt war, ließ er sich in der Regel durch einen Provasall vertreten (vgl. c. un. §. 2. de statu regularium in VI. [3. 16.] Bonifac. VIII.). Andrer Seits forderte er häufig, wo es das Bedürfniß nicht erheischte, von seinen eigenen Vasallen keinen Ritterdienst, gestattete auch den Töchtern derselben die Lehnfolge und verfuhr überhaupt nach milden Grundsätzen. Daher sagte man: Unter dem Krummstab ist gut wohnen oder dienen. Mit St. Peter ist gut handeln. Krummstab schleußt niemand aus (J. H. Böhmer a. a. O. §. XXVI.). Das Eigenthum am Kirchenlehn gehört der Kirche. Diese wird in ihren lehnherrlichen Rechten von dem Prälaten der betreffenden Kirche vertreten, welcher daher Prodominus ist. Da das Prodominium an seinem Amte hängt, so ist er an die Befolgung der kanonischen Vorschriften bei der

Verleihung des Lehns gebunden und kann dasselbe nicht ohne die übliche Solennität (s. d. Art. Kirchengut) wieder ausgeben, sobald es an die Kirche zurückgefallen und dem Kirchengut incorporirt ist. Die Reinfeudation kann nur bei solchen Sachen, welche ausgeliehen zu werden pflegen (res infeudari solitae), auch ohne Beobachtung der strengen Norm erfolgen (c. 2. X. de feudis III. 20.).

Schon zeitig war die Kirche bemüht, viele von ihr ausgeliehene Güter frei wieder zu erhalten, ja sie sprach selbst das Verbot der neuen Ausleihung von Zehnten u. s. w. aus, konnte aber dasselbe nicht in Vollzug setzen. In neuerer Zeit ist aber gewöhnlich eine Umwandlung der Kirchenlehn in Erbzinsgüter erfolgt (vgl. z. B. das bayerische Lehnedikt am 7. Juli 1808) oder es ist sogar das Verhältniß gegen oder ohne Entgelt aufgehoben. Im Allgemeinen s. m. noch Eichhorn, deutsches Privatrecht (5. Ausg. Göttingen 1845) §. 199. und daselbst cit. Literatur. H. F. Jacobson.

Kirchenlehrer, s. Kirchenväter.

Kirchenlied. (Vgl. hiezu die Art.: Gesang; Gottesdienst; Hymnologie; Kirchenmusik). — Der Begriff, die Existenz, die innere Berechtigung des Kirchenliedes beruht auf einer zwiefachen Voraussetzung: 1) daß das Christenthum überhaupt Poesie in sich aufnimmt und aus sich producirt; und 2) daß eine Kirche da ist, die, was zunächst Produkt des dichtenden Individuums ist, falls es nur die gemeinsam erkannte und bekannte Wahrheit und die den Leib der Kirche durchdringende Lebenswärme in sich trägt, zu ihrem Eigenthum erhebt, und in ihrem Cultus einen Ort frei hält, wo neben den Funktionen des Priesters, des Predigers, zwar nicht der Dichter persönlich, aber sein in die Gemeinde übergegangenes Lied sich hören läßt. Die erste dieser Voraussetzungen liegt faktisch vor in der Geschichte der Kirche von der neutestamentlichen Zeit an durch alle Perioden hindurch. Dies ist aber nichts Zufälliges; vielmehr, so wenig die christliche Religion in dem Sinne Poesie ist, wie etwa die griechische, wo die Poeten die Stelle der Propheten und Apostel vertreten, so sehr vielmehr das Christenthum durch seinen historischen Karakter und durch seinen Gedankeninhalt als in sich geschlossene Lehrwahrheit einen strengen Gegensatz zu den außertestamentischen Religionen bildet: dennoch verleugnet auch hier die Religion ihre innere Verwandtschaft mit der Poesie nicht, sofern beide eine ideale Welt, ein ideales Leben dem Realen, Handgreiflichen gegenüber aufstellen und als das wahrhaft Reale geltend machen. Es darf wohl behauptet werden, daß die Verkennung dieses Verhältnisses immer auch zu theologisch bedeutenden Verirrungen geführt hat. Wird z. B. jenes Ideale abgestreift und nur platte Nüchternheit für christliche Wahrheit ausgegeben, so haben wir den Rationalismus vor uns; wird das Ideale zwar festgehalten, aber einerseits ohne Wahrheitszucht noch gesteigert, andererseits aber dasselbe in handgreifliche Wirklichkeit umgesetzt, so ist dies Katholicismus. (Als ein sprechendes Symbol, das dies im Kleinen erkennen läßt, führen wir an, daß man in einem Kloster „die Wurzel Jesse“ als Reliquie zeigt, wie anderwärts eine Sprosse aus Jakobs Himmelsleiter.) Selbst Erscheinungen, wie die Orthodoxie des 17., der Pietismus des 18. Jahrh. zeigen ein bestimmtes, sie karakterisirendes Verhältniß zu jenem Poetischen, das am Christenthum selbst ist. Es hat in der That Niemand ein herrlicheres Epos gedichtet, als das ist, welches in der Offenbarungsgeschichte vor uns liegt, dessen *ποιητής* der ewige Gott selbst ist; und wenn vielleicht gerade deßwegen eine menschliche Nachdichtung dieses göttlichen Epos noch nie gelungen ist — vom Heliand an bis auf die Klopstock'sche Messiade und das Rückert'sche Leben Jesu herab (von Bodmers „Noah“ und Lavaters „Jesus Messias“ ganz zu schweigen): so wird desto gewisser jener poetische Karakter den Impuls geben zu einer christlichen Lyrik, da die Hauptperson, Christus, zum frommen Gemüthe in einem persönlichen Verhältniß steht, da alles, was Geschichte und Lehre dort bietet, zum subjektiven Erlebniß wird, und dies Erlebniß die tiefsten Bewegungen des Menschenherzens in Liebe und Leid, in Hoffnung und Trauer hervorruft, also gerade die tiefen und unerschöpflichen Quellen aller Poesie öffnet. — Die zweite Voraussetzung ist realisirt im Gottesdienst der Gemeinde, der überall, wo eine christliche Kirche auf Erden steht, auch

Lied und Gesang als ein integrirendes Moment in sich aufgenommen hat, während nur vereinzelte Sekten, gemäß der Bornirtheit des Sektengeistes, nach Eph. 5, 19. und Kol. 3, 16. nur im Herzen, d. h. gar nicht singen. Und zwar ist es auch hier wesentlich nur die Lyrik, die sich der Cultus aneignen kann, um das Leben der Gemeinde und die Fülle ihres Geistes in der Sprache der Feier, im höhern Chor auszusprechen und damit ein geistliches Opfer in gemeinsamer Aktivität darzubringen. Eines Epos bedarf es hier nicht; die Schriftlesung macht dasselbe vollkommen überflüssig. Aber auch die didaktische Poesie hat sich, gestützt auf irrige Ansichten über Wesen und Bedeutung des Cultus, viel mehr im Gebiete des Kirchenliedes ausgedehnt, als recht ist; denn zu sagen: im Liede predige die Gemeinde sich selbst, ist geradezu widersinnig, und kann nur da zuläßig erscheinen, wo man überhaupt den Cultus nur als ein Predigen und Lehren ansieht; wäre dem so, so müßte das Singen vielmehr abgeschafft und der Vortrag solcher Lehrpoesie einem Deklamator übertragen werden, da der Reiz der Melodie dem Lehrzweck eher hinderlich als förderlich ist. (Freilich sollte ja, laut den Ueberschriften in manchen Choralbüchern der letztabgewichenen Periode, selbst die Melodie „belehrend," „warnend," „überlegend" seyn, allein über solche Lächerlichkeit ist man denn doch für immer hinaus.) Didaktisches hat nur dann und nur in der Weise ein Recht, im Kirchenliede zu figuriren, wenn es in's Bekenntniß umgewandelt ist, oder als Bekenntniß aufgefaßt werden kann; hat man in der Reformationszeit didaktische Zwecke durch die Liedform zu erreichen gesucht, so ist dies um des praktischen Bedürfnisses willen zu entschuldigen, aber darum der Idee des Kirchenliedes um nichts besser entsprechend. Noch weniger freilich ist die dramatische Poesie auf diesem Gebiete an ihrem Ort. Abgesehen von den dem katholischen Volksleben im Mittelalter angehörigen geistlichen Dramen (s. d. Art.) mit ihren possenhaften Ingredienzien; abgesehen von dramatischen Versuchen, die mit einzelnen biblischen Stoffen auch von evangelischen Autoren gemacht worden sind (wie A. Fr. Krummachers Johannes der Täufer, Rückerts Saul und David, Scenen in Pfenningers jüdischen Briefen u. a. m.), die es uns aber allesammt fühlbar machen, daß, je höher in der Oekonomie der Heilsgeschichte eine Person steht, um so leichter jedes ihr von fremder Hand in den Mund gelegte Wort zu einer Unzier wird und das Bild, welches die Gemeinde von ihr im Herzen trägt, entstellt: so läßt der evangelische Cultus überhaupt nichts zu, was die Schaulust der Menge reizen kann, und erlaubt, kraft seiner Stellung zum Worte Gottes, insbesondere nicht, daß irgend Einer, den man als Hans oder Kunz kennt, einen Moses oder Paulus oder gar den Herrn selbst agire, der nur in Geist, Wort und Sakrament, nicht aber in solch einer durch's Einstudiren einer Rolle bewerkstelligten Schein-Incarnation der Gemeinde gegenwärtig ist. (Wenn selbst in evangelischen Kirchen noch im vorigen Jahrhundert an Weihnachten die Engel und Hirten durch singende und kostümirte Knaben vorgestellt wurden, so war dies ein Ueberbleibsel aus dem Katholicismus, das man der Jugend zu lieb als Kinderfest fortbestehen ließ.) — Ist also auch das Drama, wie das Epos, nicht die dem evangelischen Cultus adäquate Gattung der Poesie, sondern die Lyrik, so beschränkt sich auch das hiedurch uns angewiesene oder freigelassene Gebiet noch wesentlich dadurch, daß die Kirche für ihren Gottesdienst nur Solches brauchen kann, was a) ihren Glauben, ihre Lebenswahrheit unverfälscht als Substanz in sich enthält; was b) diese Wahrheit zwar (eben als Lyrik) als eine bereits subjektiv gewordene, in das immer frische persönliche Leben aufgenommene ausspricht, aber doch wieder so, daß nicht dieses Persönliche und Subjektive von dem Objektiven und Allgemeinen sich ablöst und in eigenwilliger Weise, in aparter Meinung und Ansicht für sich gelten will; daß vielmehr in dem was zunächst subjektives Erlebniß und Bekenntniß ist, die Gemeinde sich selbst erkennt. Aus diesen zwei Grundforderungen entspringen sogleich zwei weitere. Das unter a) und b) Gesagte macht nothwendig, daß das Kirchenlied dem kirchlichen Symbol durchaus conform ist — man hat nicht mit Unrecht das Gesangbuch selbst als eine Art Symbol bezeichnet. Allein während das Symbol, so weit es mehr ist als der bloße Katechismus, immer eine mehr oder weniger theologische Sprache führt, so darf

das Lied, weil es Poesie ist, nicht eine bloß in Reime gebrachte Dogmatik seyn; die dogmatischen und ethischen Begriffe müssen in ihrer ganzen Bestimmtheit zwar als Voraussetzung zu Grunde liegen, aber nicht im Liede selber mehr hervortreten, als sie auch dem Bewußtseyn und der Sprache der Gemeinde vollkommen geläufig sind. (So hat selbst das Lied des Laurentius Laurentii: „Du wesentliches Wort“ sein Fortleben in unsern Gesangbüchern nur darum verdient, weil die in den drei ersten Versen so stark hervortretende dogmatische Terminologie, die schlechthin nicht in ein Lied gehört, durch den übrigen erbaulichen Inhalt überwogen wird.) Dem aber wird immer nur entsprochen, wenn das Kirchenlied in Gedanken und Sprache dem biblischen Typus treu bleibt; nicht so, daß Bibelstellen in deutsche Reime umgesetzt werden, von denen wir uns immer nach dem Original zurücksehnen, sondern in freier, poetischer Reproduktion. Das gehört ja zur Herrlichkeit der Bibel, daß die geistliche Poesie, wie die geistliche Redekunst selbst bei höchster Freiheit stets wieder dort ihre besten Ausdrucksmittel findet. Die zweite Seite desselben Gesetzes ist: daß das Kirchenlied durchaus volksthümlich seyn muß; es ist wesentlich christliches Volkslied. Als solches kann es nur einer Kirche eignen, in welcher das Volk selbst die Kirche ist, daher der Katholicismus wohl Dichtungen von hoher, theilweise unerreichbarer Schönheit aus seinem Schooße hat hervorgehen sehen, aber sie sind nie in der Art zum Gemeingut geworden, wie die evangelischen Kernlieder Gemeingut sind; kennt er doch als Gesangbuch eigentlich nur das Meßbuch und das Brevier, welche beide nicht für Laienhände bestimmt sind; jeder Orden hat seine eignen Hymnen. Wohl gab es eine Zeit, da das Volk selbst zu singen begann, somit das Kirchenlied als Volkslied in des Volkes eigner Sprache ertönte: aber das war nicht eine Bewegung, die die Kirche hervorgerufen, vielmehr kündigte sich in derselben schon von Weitem die Reformation an. (Daß die Mystiker zum Theil auch deutsche Lieder dichteten — s. Hoffmann v. Fallersleben, Gesch. des K.L. bis Luther S. 96 ff. — stimmt ebenfalls damit, daß dies als vorreformatorische Erscheinung zu betrachten ist, genau zusammen.) Und was in neuern katholischen Gesangbüchern von wirklichen Liedern, d. h. nicht bloß liturgischen Responsorien enthalten ist, hat nur provinciale Geltung; am Sitze des Pabstthums kennt man nichts der Art. — Endlich fließt noch theils aus dem allgemeinen gottesdienstlichen Zwecke, theils aus der so eben geforderten Volksthümlichkeit auch das Requisit, daß das Kirchenlied sangbar seyn soll, weßhalb selbst das Versmaß nicht der Willkür anheimgegeben werden kann, überhaupt lieber ein gewisser Stamm von Versmaßen beibehalten, als deren immer neue erfunden werden sollen.

Das oben unter lit. b. aufgestellte Gesetz fordert weiter, daß im Dichter selbst kirchliches Leben in Wahrheit und Kräftigkeit vorhanden seyn muß; aber selbst dann geht die Sache nicht in der Weise vor sich, daß irgend Jemand eines Tages sich vornehmen könnte: „ich will ein Kirchenlied machen,“ oder daß gar ein Gesangbuch angefertigt werden könnte, wie ein Symbol. Sondern der Dichtergeist als Charisma muß frei in der Kirche walten und wirken, und erst aus den bereits fertig vorliegenden, vorräthigen Erzeugnissen desselben nimmt die Kirche, was sie für ihre Zwecke dienlich findet. Ein Paul Gerhardt dichtet, weil er dichten muß; seine Lieder macht er nicht für irgend ein Landesgesangbuch, bietet sie auch keinem Consistorium feil; aber die Kirche ist's, die auf solche von selbst erwachsene Blumen in ihrem Garten achtet und in ihnen den schönsten Schmuck für ihr Heiligthum erkennt. Diejenigen Lieder, welche seiner Zeit mit der bestimmten Absicht gedichtet wurden, daß sie sogleich die neuen Gesangbücher zieren sollten, sind alsbald weggeworfen worden, da der Nebel der Aufklärung fiel; manches Lied dagegen, dessen Verfasser nicht daran dachte, daß er damit unter die Kirchenliederdichter eintreten wolle, das auch vielleicht einzige war, was ihm wie zufällig gelang, glänzt unter den liebsten, unentbehrlichsten Gesängen der Gemeinde. Es empfängt die eine Zeit mehr, die andre weniger von jenem Charisma, ganz unabhängig davon, ob etwa sonst die Poesie als Literaturzweig in Blüthe steht oder nicht; die Glanzperiode unserer deutschen poetischen Literatur ist, zwar nicht der Quantität, aber desto mehr der Qualität nach, ein großes Fehljahr für die Kirchen-

poesie gewesen. Ebenso ist auch nicht ein Volk dem andern gleichgestellt in solcher Gabe. Die alte Kirche zwar weist Lieder aus den verschiedensten Ländern auf; Syrien und Kleinasien, Nordafrika und Spanien, Gallien und Italien stellen ihre Dichter. England tritt ebenfalls bei; in Deutschland bleibt es mit der Zeit nicht bei lateinischen Hymnen und Sequenzen, dergleichen von Fulda, Sankt Gallen ꝛc. ausgehen; sondern es regt sich eine christliche Volkspoesie. Seit der Reformation aber ist unbestritten die deutsche lutherische Kirche mit dieser Gabe weitaus am meisten gesegnet gewesen; denn wenn es der reformirten auch keineswegs an Dichtern von hoher Begabung gefehlt hat (Joachim Neander; Gerhard Tersteegen; Luise Henriette von Brandenburg; Zwingli selbst besaß poetisches und musikalisches Talent, Calvin freilich desto weniger): so wirkte doch der nach starrem scripturarischem Prinzip allein zugelassene Psalmgesang, auch durch das formell Unschöne, was jede gereimte Psalmübersetzung in um so höherem Grad an sich haben mußte, je mehr sie dem Original treu bleiben wollte, nothwendig ungünstig und hemmend auf alles Poetische, überhaupt Künstlerische im Gemeindeleben ein. Hat sich das auch in den verschiedenen reformirten Ländern manchfach modificirt; ist namentlich in die deutsche und schweizerische reformirte Kirche Vieles von den poetischen Schätzen der lutherischen übergegangen: immer steht doch diese mit Lied und Choral fürstlich ausgestattet da, so daß sie selbst hierin die katholische Kirche, trotz den Diensten, die sich diese von allen Künsten leisten läßt, zu beneiden keine Ursache hat.

Freilich folgt aus dem Vorhandenseyn solchen Reichthums nicht, daß die Gemeinde nun Alles, was kirchlich brauchbar ist, auch wirklich brauchen müsse, wodurch das Gesangbuch zwar mit jedem Jahrhundert an Umfang gewinnen, aber sein Inhalt eben deßwegen auch zu einem immer kleineren Theile wirkliches Eigenthum, innerer Besitz der Gemeinde werden würde. Es muß somit erst gewählt, nicht nur vom Geringen das Gute, sondern vom Guten das Bessere ausgeschieden und so das Beste behalten werden, ein Geschäft, an dem sich die hymnologische Tüchtigkeit einer Zeit immer noch sicherer erproben wird, als selbst durch ihre eigene Produktivität. Unter allen solchen Revisionen wird sich ein Liederstamm für alle Zeiten erhalten; das sind die sogenannten Kernlieder, die auf diesem Gebiete dasjenige vorstellen, was auf andern Gebieten das Klassische genannt wird, was den Stempel objektivster, unverwüstlicher Schönheit an sich trägt. Daß um diesen Stamm her sich Lieder sammeln, die einer Provinz, einer Zeit näher angehören, darf nicht gehindert werden, wofern sie nur den allgemeinen Gesetzen des Kirchenlieds entsprechen. Leben sich solche Lieder vielleicht auch mit der Zeit aus und machen andern Platz, so sind sie darum nicht unnütz gewesen. Wenn wir aber das Kernlied mit der Klassicität parallelisiren, so könnte dies auch so weit ausgedehnt werden, daß, so wenig wir an einer Horaz'schen Ode, an einem Goethe'schen Gedicht, einer Beethoven'schen Symphonie etwas nach Gutdünken corrigiren, ebenso wenig an einem der Kernlieder nach dem Geschmack einer spätern Zeit etwas geändert werden dürfe; daher denn auch von den Hymnologen der strengen Observanz das sint ut sunt aut non sint allen Gesangbuchsbesserern entgegengehalten wird. Es ist hier nicht der Raum dazu, diese bis zum Ueberdruß verhandelte Frage zu erörtern, zu deren Lösung ohnehin allgemeine Grundsätze gar nicht ausreichen, da in jedem einzelnen Falle der Kampf auf's Neue angeht; das Beste hierüber hat Nitzsch gesagt, Prakt. Theol. II. 2. Abth. S. 354 f. Gewiß haben wir uns dessen herzlich zu freuen, daß sich in unsrer Zeit das hymnologische Gewissen so bedeutend geschärft hat, und daß man jetzt die Urtexte mit einer so weitgehenden Treue beibehalten kann, wie man es noch vor 15—20 Jahren nicht wagen konnte, wollte man nicht das ganze Werk der Gesangbuchsreform auf lange Zeit wieder ungewiß machen. Aber ebenso gewiß ist, daß von denen, die prinzipiell jede Aenderung, auch wenn sie zur Verständlichkeit oder um Anstoß zu vermeiden absolut geboten ist, für ein Sakrilegium erklären, das antiquarische Interesse mit dem kirchlichen verwechselt und ein Buchstabendienst getrieben wird, zu dem jetzt überhaupt wieder unter allerlei schönen Namen eine überaus große Neigung sich zeigt.

Wenn nun nach dem Obigen Alles, was ein Christenherz in sich bewegen und vor Gott bringen mag, so weit dies nicht etwas rein Individuelles, Zufälliges, oder gar Extravagantes und Ungesundes ist, auch in's Kirchenlied kommen kann, sofern die Gemeinde auch in dem, was das dichtende Individuum zunächst nur als persönliches Anliegen ausspricht, durchaus ihr Eigenes erkennt: so wird sich zwar eine Mannigfaltigkeit herausstellen, die eigentlich nirgends eine festbestimmte Grenze hat, so wenig als das Leben, als das Schaffen und Walten des Geistes — redet doch die h. Schrift so gerne von neuen Liedern, Ps. 33, 3; 40, 4; 96, 1; 98, 1. Apokal. 5, 9. vgl. die vortreffliche Predigt von Nitzsch über "die Verherrlichung Gottes unsers Heilandes durch die neuen Lieder, die er von jeher in seiner Gemeinde erweckt hat" — in der ersten "Auswahl" die 13. —; aber all dieses unendlich Mannigfaltige von Gedanken und Darstellungsformen muß sich vermöge der Selbigkeit der objektiven Heilswahrheit doch immer wieder um feste Mittelpunkte her legen, die uns sofort in den kirchlichen Liedersammlungen als Rubriken begegnen, wie auch die Hymnologen solche nach irgend einem Eintheilungsgrund aufstellen. Weis z. B. will, Theorie des K.L. S. 13, die einzelnen Gattungen nach psychologischem Zusammenhang in Reihenfolge bringen; fängt daher mit Bittgebeten in leiblicher und geistlicher Noth, Buß- und Beichtliedern an, läßt Abendmahlslieder, Taufe, Confirmation ꝛc. folgen, dann Lob- und Danklieder, unter die sich sämmtliche Festlieder befassen sollen, zuletzt die dogmatischen und die moralischen Lieder; eine Aufzählung, der es an jedem wissenschaftlichen Halte fehlt. Lange unterscheidet, kirchliche Hymnol. S. 31, folgende Gattungen: 1) Psalmartige Lieder, in denen der Inhalt vorwaltet, die Form zurücktritt; oder, wie er sie richtig, nur nicht gerade dem Psalm genau entsprechend nennt: liturgische Lieder. 2) Hymnenartige Lieder, d. h. die objektivsten, ruhigsten Loblieder und Festgesänge, so wie die Bekenntnißlieder, in denen der Lehrgehalt vorwaltet. (Wir glauben nicht, daß diese zwei Merkmale es sind, die den Hymnus kennzeichnen.) 3) Odenartige Lieder, christliche Fest- und Lebenslieder mit starker subjektiver Innigkeit und aufgeregterer Form. (Als Beispiele dazu werden: "Eins ist noth ꝛc., und "Wenn ich ihn nur habe" angeführt; auch nicht passend, da diese Novalis'sche Ode alles andre, nur kein Kirchenlied ist und nie in einem Kirchengesangbuche stehen sollte.) 4) Rein lyrische Lieder, in welchen das Objektive und Subjektive in innigster, gegenseitiger Durchdringung vereint sind. Da letztere allein dem vollen Begriffe des Kirchenliedes entsprechen, auch z. B. nicht abzusehen ist, warum nicht "O heiliger Geist kehr bei uns ein," das Lange zu Nr. 4 rechnet, ganz ebensogut ein Hymnus genannt werden könnte, so dürfte auch diese Rubricirung wohl nicht maßgebend seyn. — Eine rein historische Rubricirung hat Bunsen versucht, indem er sämmtliches Lieder-Material unter die drei Ueberschriften: "die Rüstzeit, die Christzeit, die Kirchenzeit bringt (sub 1. Schöpfungs-, Buß- und Adventslieder, sub 2. Weihnachts- bis Himmelfahrtslieder, sub 3. alle übrigen, worunter allgemeine, tägliche und besondere Opferlieder als Unterabtheilung neben andern vorkommen. Hält es schwer, den historischen Gesichtspunkt festzuhalten, so geht dies mit dem dogmatischen und ethischen noch weniger an, da hier gerade die nächste und höchste Bedeutung des Liedes, die gottesdienstliche, zu einem untergeordneten Moment, zu dem einer kasuellen Veranlassung herabsinkt. Die richtigste Rubricirung hat Nitzsch a. a. O. S. 359 vorgeschlagen: 1) Feier und Zeit, mit Einschluß von Morgen und Abend, Sonntag, Festweihe, alle besondere Culte, Abendmahl, Begräbniß u. s. w. 2) Gebetslieder, die „loben und danken für bestimmte, allgemeine und besondere Wohlthaten, bitten und intercediren in allgemeinen und besonderen Bedürfnissen und Nothständen." 3) Predigtlieder, "in welchen die Gemeinde in Bezug auf jedesmalige Schriftvorlesung und Schriftauslegung nach der ganzen Mannigfaltigkeit der Gegenstände und Zustände ihr christliches Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, also theils die Wahrheiten ihres Glaubens und Gewissens, das Seyn und Seynsollen des Reiches Gottes, theils ihr Leiden und ihren Trost ꝛc. bekennet." Daß sich Feier und Gebet, Feier und Predigt nicht ausschließen, spricht nicht gegen diese Rubriken; Ziff. 1. ent-

hält das, was man im weiteren Sinne liturgische Lieder heißen kann, die so sehr zur Feier, zum vorliegenden Cultusakt gehören, daß sie von Rechtswegen ebenso stabil seyn sollten, wie das liturgische Formular, wie die Perikope; Ziff. 2. würde zunächst sich auf diejenigen Bedürfnisse und Erlebnisse beziehen, die das außerkirchliche, d. h. sowohl das leibliche Leben, das Leben in Natur und Zeit, als das geistliche Leben des Einzelnen in sich faßt, die aber die Kirche, ob sie sie gleich nicht speziell feiert (wie die unter Ziff. 1. genannte Objekte), dennoch liebevoll und fürbittend in ihre Anliegen mit aufnimmt; Ziff. 3. würde sich nicht sowohl an die Predigt als Cultustheil, als vielmehr an die ihren wesentlichen Inhalt bildenden Stoffe anschließen, und es ist für diesen Zweck der Titel Predigtlieder jedenfalls besser geeignet, als der Name „Katechismuslieder," welcher nur zu sehr dazu stimmt, wenn die Lieder ihren lyrischen Karakter verlieren und zu einer in Reime gebrachten Katechese, einem versificirten locus werden. Aus demselben Grunde aber dürfen die Unterabtheilungen nicht allzusehr spezialisirt werden; Lieder z. B. über das sechste, das siebente Gebot begehren wir ebenso wenig zu singen als etwa eine gereimte Ubiquitätslehre.

Ist die Kirche nun im Besitz eines ausreichenden und wohlgeordneten Liedervoraths (der keineswegs für die Gesammtkirche, z. B. die lutherische, wohl aber für die Landeskirche der gleiche seyn muß, während die auf gleichem Bekenntniß stehenden Landeskirchen bloß einen Grundstock von Kernliedern gemein haben müssen, um den sich insbesondere Provinzielles um so gewisser herlegen wird, je mehr ein Land sich produktiv bewiesen): so handelt es sich sofort um den Gebrauch. Wo ein Altardienst besteht, kann der Unterschied zwischen dem Eingangs- und dem Kanzellied (liturgischem und Predigtlied) praktisch streng festgehalten werden, und der Prediger hat dann um so mehr das Recht, als zweites immer ein seinem Vortrag entsprechendes Lied aufzugeben. Ist es aber selbst in diesem Falle weder nöthig noch gut, die genaue Conformität von Lied und Predigtthema zum Hauptgrundsatze zu machen, da das Gemeindelied schlechterdings nie als bloße Vorbereitung zur Predigt, somit dieser dienstbar, sondern als ein selbständiger, der Predigt ebenbürtiger Cultustheil zu respektiren ist: so ist es vollends verwerflich als ein Zeichen völligen Mangels an allem kirchlichen Gefühl und eine Verletzung desselben im Gemüthe der Gemeindeglieder, wenn da, wo Eingangslied und Kanzellied eines und dasselbe ist, der Prediger im Liede lediglich dasselbe sucht, was er hernach der Gemeinde sagen will, statt vor allem den Tag, die Feier in ihrer von seiner Meditation ganz unabhängigen Objektivität im Liede wie in der ganzen Liturgie zu Recht bestehen zu lassen. Ueber die Verkehrtheit, nur singen lassen zu wollen, was in Aller Munde gleich wahr und wirklich ist, wodurch ein Gemeindegesang und ein kirchliches Gesangbuch entweder unmöglich oder zu einer gereimten Predigt gemacht würde, s. d. Art. Hymnologie. — Fassen wir so das Kirchenlied, das Gesangbuch als wesentliche Momente des gottesdienstlichen Lebens, so schließt dies den Gebrauch für's häusliche Leben nicht aus, denn die gemeinsame und private Andacht im Hause fällt ebenfalls unter den Begriff des Gottesdienstes; und wie wenig dieselbe in einem Gegensatze zur öffentlichen Andacht steht, geht daraus hervor, daß man gerade dieselben Lieder, die zu dieser am gernsten gebraucht werden, am liebsten auch zu jener verwendet. Aehnlich verhält es sich mit dem Gebrauche des Kirchenlieds in der Schule; leistet es da auch dem Lehrzweck vortreffliche Dienste (vgl. Thilo, das geistliche Lied in der evang. Volksschule, Erfurt 1842. 2. Aufl. 1855.), so bleibt doch der gottesdienstliche Gesichtspunkt, sowohl in Bezug auf die Schulandacht als auf die Theilnahme der Jugend am Gemeindegottesdienst, der herrschende. (Hierüber s. die Katechetik des Unterzeichneten, Kap. 8, 4.)

Eine Geschichte des Kirchenlieds zu geben, dürfen wir uns hier wohl um so weniger verpflichtet halten, da die namhaften Arbeiten unsrer Zeit über diesen Gegenstand in Aller Händen sind, ein bloßer Auszug von Namen und Zahlen Niemand nützte, neue hymnologisch-geschichtliche Forschungen aber mitzutheilen hier der Ort nicht ist; wir verweisen in Betreff der hieher gehörigen Literatur auf den Art. Hymnologie. Bloß fol-

gende kurze Bemerkungen glauben wir zur Abrundung des gegenwärtigen Artikels nicht unterdrücken zu sollen.

Ἐυθυμεῖ τις, ψαλλέτω — das ist biblische Anweisung (Jak. 5, 13.); und diese εὐθυμία herrscht denn auch in den Liedern der ältesten Kirche vor. Es ist die Freude in Gott, in Christus, die sich in beredter Lobpreisung ausspricht. Daß die Heiligen- und Märtyrergesänge derselbe Grundton durchdringt, versteht sich von selbst; aber selbst Fastenlieder, wie das unter Hilarius Namen vorkommende Jesu quadragenariae etc. (s. Daniel, thes. hymn. I. p. 5) verleugnen jenen Karakter nicht; wenn die Kirche singt, so freut sie sich des Großen und Göttlichen, was sie besitzt und erlebt; und wenn auch irgend ein spezielles Motiv dem Gesang eine dunklere Färbung gibt, oder er als trockenere Zusammenstellung von christlichen Gedanken erscheint, so wird durch die angehängte, stehende Doxologie (Gloria sit Deo patri etc.) doch immer der Gesammteindruck richtig gestellt. Es ist daher nicht gutzuheißen, wenn man das Kirchenlied der ältesten Periode als vorzugsweise dogmatisch bezeichnet; auch war es sicherlich ebensosehr die Form, wie der dogmatische Inhalt der Hymnen, was die Kirche veranlaßte, diese als Theil der disciplina arcani für die fideles vorzubehalten, und die Katechumenen nur zur Psalmodie zuzulassen (s. Wolf, über die Lais, Sequenzen und Leiche, S. 85. Neander, der heil. Chrysostomus I. S. 73). — Nur selten tritt das Hymnische hinter einer die Subjektivität, den Herzenszustand durchlaufenden Reflexion so zurück, wie z. B. in dem Gedichte des Euthymius an die heil. Jungfrau, Daniel III. S. 17, dessen Länge und ganze Haltung es auch nicht als Kirchenlied, sondern eben als Gedicht, als Bekenntniß in poetischer Form erkennen lassen. — Selten auch wird die Lyrik des Hymnus von epischen und dramatischen Elementen (wie in des Prudentius berühmtem Lied auf die unschuldigen Kindlein: salvete flores martyrum) unterbrochen; und wo der lehrhafte, dogmatische Ton gehört wird, da ist er durch Häretiker veranlaßt. — Anders stellt sich die mittelalterliche Dichtung dar. So weit die kirchliche Poesie nicht mehr nur Versifikation ist, wie bei Beda, Rhabanus rc., sondern wirkliche Poesie, wie in den unvergleichlichen Sequenzen, da tritt an die Stelle jener Freude in Gott die mystische Gluth der Andacht, die sich in stiller Klosterzelle in die Betrachtung göttlicher Dinge versenkt; nicht nur das Stabat mater, das Dies irae, sondern selbst Hymnen wie das Pange lingua gloriosi, das Thomas von Aquino einem alten Gesange des Fortunatus nachgebildet, beweisen dies; es ist das corporis mysterium, in das das Lied sich vertieft. Selbst Sequenzen, die hernach so volksthümlich wurden, wie Notkers Media in vita sumus, machen hievon keine Ausnahme. Das deutsche, geistliche Volkslied dagegen, das nicht aus Kloster und Kreuzgang, sondern aus dem Volke, aus dessen Prozessionen unter freiem Himmel hervorgeht, — Nun bitten wir den heil. Geist; Gott der Vater wohn uns bei; Gelobet seyst du Jesu Christ; Christ ist erstanden rc. (die sogenannten Leise, von Kyrie eleison als stehendem Refrain so genannt, und zu unterscheiden von den „Lais", was Volkslieder oder ihnen nachgebildete Gedichte im Gegensatze zur Kunstpoesie, chansons, bedeutet, s. Wolf a. a. O. S. 125, und von den „Leichen", welche, obgleich mit den Lais verwandt, doch als karakteristisches Merkmal das an sich haben, daß sich in ihnen nicht die Melodie bei jeder Strophe gleichmäßig wiederholt, sondern daß sie, was wir so nennen, durchcomponirt sind, s. ebendas. S. 150) — das deutsche, geistliche Volkslied, sagen wir, hat nichts von jener mönchischen Andachtsgluth; es ist kurz, gedrungen, in der Form oft hart, spricht die Gedanken, den Preis Gottes, den Inhalt des Glaubens, Bitte und Klage, Trost und Hoffnung einfach kräftig aus, ohne sich in Betrachtung des Einzelnen zu verlaufen. Diesen volksthümlichen Karakter haben die Lieder der Reformationszeit theilweise bewahrt; Luthers Erweiterung des vorhin genannten Weihnachtsliedes hält sich mit bewundernswürdig feinem und treuem Sinne in diesem Tone; aber einerseits bringt die Noth und das gemeine Anliegen der Kirche wortreichere Lieder hervor; andererseits will sich das evangelische Dogma, zumal der Kern desselben, die Rechtfertigung durch den Glauben, im Liede aussprechen. So erhält es einen theolo-

gischen Gehalt, der dem Volkslied wie dem lateinischen Hymnus des Mittelalters, jedem aus anderem Grunde, abging; dessen Schattenseite freilich auch darin stark hervortritt, daß sich die kirchliche Poesie auf ein enges Gebiet des Lehrinhalts beschränkt; hat doch die ganze erste Zeit des Protestantismus nicht ein einziges neues Passionslied (wenn man nicht das „O Lamm Gottes“ von N. Decius für neu nehmen will) producirt, und was außer Luthers Kinderlied zu Weihnachten (Vom Himmel hoch 2c.) sonst an Festliedern uns begegnet, ist Uebertragung und Nachbildung älterer Gesänge. Wenn aber dem Lied aus der Reformationszeit eine entschieden objektive Haltung eigen ist, da selbst der Rechtfertigungsbegriff, so tief er in's Menschenherz eingreift und einführt, schon dogmatisch vornehmlich von der objektiven Seite gefaßt ward, und wenn in dieser Objektivität, die doch dem Herzen so Vieles und Großes bot, gerade die Macht des Liedes in jener Zeit ihren bedeutendsten Grund hatte: so neigte sich vom Ende des 16. Jahrhunderts an die kirchliche Poesie immer mehr auf die Seite der Subjektivität. Wäre dies bloß Ergänzung und Verinnerlichung des in seiner Objektivität starr werdenden Dogma's gewesen, wie bei P. Gerhardt (s. d. Art.), so wäre damit nur ein Gewinn, ja ein relativ Höheres und Höchstes erreicht gewesen; aber die dichterische Subjektivität begnügte sich zuletzt nicht mehr, nur das in individueller Form und dadurch gesteigerter Innigkeit auszusprechen, was seiner Substanz nach Allen gemein ist; sondern zuerst das fromme Bewußtseyn mit seinen aparten geistlichen Erfahrungen (G. Arnold), hernach das fromm seyn wollende, aber vom Glauben der Kirche abgeschälte, aufgeklärte Bewußtseyn, die natürliche Religion, wie sie der subjektive Verstand sich selber macht, haben sich für ein Jahrhundert der geistlichen Poesie bemächtigt. Die Auferstehung eines kirchlichen Lebens hat uns auch kirchliche Dichter gebracht; und vergeblich wird es seyn, daß eifernde Paläologen uns die poetischen Gaben von Knapp, von Spitta und Andern, die so Vielen zum Segen geworden sind, zu verleiden suchen. Aber daß in der geistlichen Poesie unserer Tage das Subjektive noch nicht zu der reinen Einheit mit dem Objektiven, wie wir es in Paul Gerhardt erkennen, gelangt ist, kann nicht übersehen werden, wenn es auch dem Einen mehr, dem Andern weniger gelingt, in glücklichen Momenten diesem Ziele nahe zu kommen. Die neueste Zeit scheint im Ganzen nicht dazu angethan, ächt kirchliche Dichtungen für die Gemeinde zu produciren; vorerst ist auch bei dem reichen Schatze, den wir haben, kein Bedürfniß vorhanden.

Für die geschichtliche Ueberschau ist noch eine Seite übrig, die wir nicht unbeachtet lassen dürfen: nämlich die äußere Form des Kirchenlieds. Es versteht sich, daß, sobald man in griechischer und lateinischer Sprache dichtete, hiezu die antiken Versmaße zunächst sich darboten, um so mehr, als eine Nachbildung des Metrum der hebräischen Psalmen in jenen europäischen Sprachen nicht möglich erschien. (Umgekehrt haben die Sprachgelehrten des 17. Jahrhunderts hebräische Gedichte in klassischen Versmaßen gemacht, vgl. Delitzsch, „zur Gesch. der jüd. Poesie“ S. 12, 15 f.) Daher finden wir unter den Hymnen der alten Kirche häufig das sapphische, das anakreontische und andere Versmaße; selbst der Hexameter und das Distichon fehlen nicht (s. Daniel, thes. hymn. I. p. 168, 169, 190, 215. und noch III. p. 6—11). Andererseits hat und behauptet die Psalmodie (s. d. Art. Gesang) ihren Platz im Gottesdienste, die, an biblische Worte sich knüpfend, kein Versmaß und daher auch in der Musik nur Absätze und schwache Flexionen kennt. Beidem, den antiken Versmaßen und den Psalmodieen gegenüber bildet sich aber frühe schon als karakteristisches Merkmal der Reim aus, in welchem ein eigenthümliches, musikalisches Element zu erkennen ist. (Denn der Reim legt schon in die Sprache etwas Melodisches und quasi Harmonisches, sofern die zusammenstimmenden Klänge zwar nicht gleichzeitig erfolgen, das Ohr sie aber dennoch in Eins zusammenfaßt.) Man hat den Reim als „das autochthonische Produkt der Volkspoesie und aus ihr erst in die Mönchspoesie übergegangen“ angesehen (s. Wolf a. a. O. S. 89); allein schon bei Damasus (röm. Bischof 366—384) begegnet uns der Reim in dem Hymnus de S. Agatha (Daniel I. S. 9), und auch wo er vor- und nachher nicht consequent

festgehalten ist, klingt er doch überall schon an. Denn sobald einmal die alte Prosodie, die Aussprache nach festen Längen und Kürzen, sich verloren hatte, sobald die Silbenzählung und der freie Gebrauch von einer Menge von Silben bald als kurzer, bald als langer im Gange war, so fand sich vornehmlich im Latein durch die vielen gleichen und volltönenden Endungen der Reim wie von selbst ein; das Ohr faßte diesen musikalischen Reiz auf und die Technik fand in den mannigfachsten Reimarten ein sehr ergiebiges Feld. (Ueber die beiden Hauptarten des Reims, wie er im Mittelalter cultivirt ist, die versus leonini und caudati s. Wolf a. a. O. S. 198 f.) Neben der Reimstrophe, die allerdings ein durchaus volksthümliches Gepräge hat, bleibt aber für den liturgischen Gesang die reimlose, vornehmlich Bibelworte recitirende Singweise, die wir als Psalmodie der Hymnodie entgegensetzen. Der Psalmodie nachgebildet erscheinen die ältesten Sequenzen (s. d. Art. Gesang); allein auch in ihnen ist (von M. Neale, epistola critica de sequentiis, abgedruckt im fünften Bande des Daniel'schen thesaurus) eine Art Metrum und Reim nachgewiesen worden. — Die evangelische Liederdichtung hat die mittelalterlichen Versmaße und Reimarten, zuerst namentlich die der deutschen geistlichen Lieder, ebenso auch die Maße und Reime weltlicher Volksgesänge sich angeeignet; weniger finden wir Anfangs Geneigtheit, die Formen der lateinischen Hymnen nachzubilden; ein Metrum, wie das des Stabat mater, war dem reformatorischen Ohre vielleicht nicht kräftig genug, wenigstens sind die demselben und ähnlichen Hymnen nachgebildeten evangelischen Lieder alle spätern Ursprungs; noch P. Gerhardt hat für sein großes Passionslied das Metrum des Originals (salve caput cruentatum) nicht beibehalten. Ging aber die selbständige Erfindung neuer Maße aus dem frischen Lebensgeiste der Reformation, bei P. Gerhardt zugleich aus dem feingebildeten Formensinn hervor: so haben darin die Haller Pietisten und die Herrnhuter, zumal der viel improvisirende Zinzendorf, des Guten allzuviel gethan und in dem mannigfachen Wechsel langer und kurzer Zeilen, in den vielen daktylischen Maßen den kirchlichen Geist und Ton auch formell durch dieses Spiel der Subjektivität verletzt, wogegen die Dichter der Aufklärungsperiode meist zu den älteren, festen Maßen zurückkehrten, mit Ausnahme Klopstocks, der es, wie in der Messiade mit dem Hexameter, so in seinen Oden mit andern griechischen Versmaßen versuchte. Volksthümliche Dichter, wie Ph. Fr. Hiller, haben sich schon darum an die bekannteren Versmaße angeschlossen, um ihre Lieder desto leichter sangbar zu machen. Palmer.

Kirchenmusik. Da ein bedeutender Theil dessen, was unter diesen Titel fällt, schon in dem Artikel Gesang enthalten ist, worauf wir deßhalb verweisen, so haben wir uns in gegenwärtigen Zeilen lediglich auf zwei Punkte zu beschränken, die dort nur flüchtig berührt werden konnten, nämlich 1) die durch Aufnahme der Instrumentalmusik bereicherte gottesdienstliche Tonkunst, und 2) die kirchliche Musik, sofern sie eine eigene Kunstgattung ist und als solche auch außer dem Gottesdienste existirt.

1) Die Sitte, bei'm Cultus sich musikalischer Instrumente zu bedienen, liegt historisch bei allen Völkern vor; es kann die Qualität der hiedurch hervorgebrachten Töne als einer der Gradmesser für die Bildungsstufe eines Volkes betrachtet werden. Daß in 1 Mos. 4, 21. die Erfindung der Tonwerkzeuge auf das Geschlecht der Kainiten zurückgeführt ist, hat etlichen engbrüstigen Theologen als Grund zu der Ueberzeugung genügt, daß dieser Zweig der Tonkunst schlechthin verwerflich, seine Anwendung im Gottesdienst ein Frevel sey. Erklärt man eine Gabe Gottes, die zufällig ein Jubal gefunden, darum für ein Teufelswerk, so mag man auch im übrigen Leben, im kirchlichen und privaten, alles erst darauf ansehen, ob sein Erfinder ein Kainite oder ein Sethite war; vor Allem müßten dann von unsern Kirchen auch die Thürme entfernt werden, denn der erste, von dem die Geschichte berichtet, war der babylonische. In ihrem Rechte dagegen sind die Sachkundigen, die (wie z. B. Lange, Hymnol. S. 72 andeutet) in der Instrumentalmusik das Theilnehmen der Kreatur am Hymnus der Menschheit erkennen; geben doch alle drei Naturreiche ihre Repräsentanten (Saite, Holz, Metall), um, durchhaucht und

beherrscht vom Geiste, im Orchester den Chor zu tragen und seine Macht zu erhöhen. — Ueber die Tempelmusik der Hebräer s. Saalschütz, Geschichte und Würdigung derselben, Berlin 1829. Das N. T. nennt Eph. 5, 19. neben dem ᾄδειν das ψάλλειν; die Apokalypse kennt 5, 8; 14, 2. die Harfe als Cultusinstrument, während die σάλπιγξ nur als Signalinstrument vorkommt, 8, 2; 11, 15. Uebrigens folgt aus der Nennung der Harfe in jenen Stellen noch keineswegs, daß die Christen dieselbe auch wirklich in ihren gottesdienstlichen Versammlungen angewandt; hat doch die Apokalypse gerade darin ihre eigenthümlich hohe Bedeutung für die Liturgik, daß sie die Idee eines schon ausgebildeten Cultus ausspricht, während die Gemeinde auf Erden darin über ihre primitive Einfachheit noch nicht hinausgeschritten war. Wenn patristische Stellen (vgl. Häuser, Gesch. des K.Gef. S. 9) von dem Gebrauche von Instrumenten, z. B. bei Agapen, zu reden wissen und dabei zeigen, daß man Weltliches und Geistliches sorgfältig schied, deßhalb z. B. die Harfe der Flöte vorzog —, so ist dieser Gebrauch doch allem nach vereinzelt und jedenfalls unbedeutend; der Geist aber, in welchem Gregor d. Gr. die kirchliche Tonkunst auffaßte und fixirte, war so prinzipiell dem Schmuck und Reiz der Instrumente entgegen, daß erst die Erfindung und Einführung der Orgel um die Zeit Karls d. Gr. dem Instrumentalton neben der Menschenstimme einen Raum im Gottesdienst eroberte. Vorerst freilich war die Orgel selbst noch so unbeholfen, daß manche Bischöfe sie als ein brüllendes Ungethüm in ihren Kathedralen nicht dulden wollten (das Nähere s. außer den musikgeschichtlichen Werken von Forkel u. A. bei Häuser S. 32 f.); allein die Vervollkommnung dieses Instruments ging Schritt für Schritt vor sich, und auf der Orgelbank haben jene sinnenden, grübelnden Musiker in den Klöstern des Mittelalters, wie vor Allen Hucbald (s. d. Art.) die Geheimnisse der Harmonie ausgeforscht. Während aber in den folgenden Jahrhunderten bis zur Reformation (— das Genauere über die Meister, die in dieser Periode als Träger der Kunstentwicklung anzusehen sind, und deren jedes Jahrhundert kaum Einen von bedeutenderem Namen aufzuweisen hat, wie Guido von Arezzo im eilften — s. d. Art. — Franco von Köln im 13., Joannes de Muris im 14., Ockenheim im 15., Josquin del prato im Anfange des 16. Jahrh. s. bei Kiesewetter, Gesch. der europ. abendl. Musik, S. 13, Brendel, Gesch. der Musik I. S. 12 ff., und in den Geschichtswerken von Forkel, Busby rc.) — die Kunstthätigkeit sich dem mehrstimmigen Gesange widmete, blieb das Instrument vorerst nur ein Mittel zur Intonation, schon weniger zur Begleitung, am wenigsten zu selbständiger musikalischer Produktion; was neu von Instrumenten erfunden und gespielt wurde, diente vorzugsweise der weltlichen Musik. Selbst die Reformation gab den Instrumenten, auch der Orgel noch keine selbständigere Stellung in der Kirche; die Reformirten warfen sie im Anfang, als Zeugin und Dienerin des Papismus, hinaus, und die hohen Meister in der römischen Kirche, Palestrina, Orlando di Lasso und ihre Nachfolger setzten nur für Gesang; ihre Werke dulden schlechthin keine Begleitung durch ein Instrument. Doch bezeichnet die von Luther sich datirende schöne Sitte, Choräle mit Zinken und Posaunen von den Thürmen blasen zu lassen, bereits eine bedeutende Bereicherung der musikalischen Kräfte für den Gottesdienst, in welchem denn auch, da der evangelische Gemeindegesang in seinem unisono sich mit der von der Orgel repräsentirten harmonischen Unterlage auf's Trefflichste einigte, diese erst zu ihrer vollen Bedeutung gelangte, wiewohl auch dies nur allmählich geschah, allgemein etwa seit 1640; das erste Choralbuch für die Orgel (was man später ein „Schlag- und Spielbuch" nannte) erschien 1650, aber schon am Ende dieses Jahrhunderts war der höchste Ruhm eines Musikers der, Meister auf der Orgel zu seyn. — Die Idee einer Kirchenmusik neben dem Choral der Gemeinde, einer sogenannten Figuralmusik, liegt schon vielen Compositionen aus dem Reformationsjahrhundert zu Grunde; so namentlich den herrlichen Festgesängen des Joh. Eccard (geb. 1553, gest. als Kapellmeister in Berlin 1611); auch seine fünfstimmige Bearbeitung von Choralmelodien kann keinen andern Zweck gehabt haben. Noch mehr repräsentirte die schon ältere Form der Motette (s. über diese: Winterfeld, der evang. K.Gesang I. S. 462)

den Kunstgesang im Gegensatze zum Gemeindegesang; sie wurde noch von Hammerschmidt (geb. 1611, gest. als Organist in Zittau 1675) glänzender ausgestattet, in welcher Gestalt man ihr den sonst weltlichen Musikstücken von ähnlicher Form zugehörigen Namen Madrigal gab. Die völlige Entgegensetzung der Figuralmusik und des Gemeindegesanges wurde aber dadurch herbeigeführt, daß, als die Oper von Italien aus nach Deutschland ihren Weg gefunden, man die neuen Musikformen, die dieser angehörten, auch auf die Kirchenmusik übertrug. Wie dort der Wechsel von Einzelgesang und Chorgesang die Hörer entzückte, so wollte man nun auch in der Kirche den Wechsel von Chören, Arien, Recitativen haben; solch ein Stück nannte man — bezeichnend genug für die neue Anschauung der Sache — ein geistliches Concert, oder auch, sofern die einzelnen Sätze in eine Art von dramatischem Verhältniß zu einander traten, einen Dialog; auch an Gelegenheit, daß einzelne Stimmen sich mit Bravour hören lassen konnten, durfte es nicht fehlen. Und während im 16. Jahrh. die Instrumente lediglich als Verstärkung der Singstimme gebraucht wurden, wandte man sie jetzt in mannigfachster Weise concertirend und begleitend an; zu letzterem Zweck diente namentlich die dem Ludwig Viadana zugeschriebene (neuerdings aber, s. Kiesewetter a. a. O. S. 75 ihm abgestrittene) Erfindung des Generalbasses. Die Meister, welche in dieser Gattung zuerst mit bedeutendem Erfolg in Deutschland arbeiteten, sind Michael Prätorius, geb. 1571, gest. 1621 und Heinrich Schütz, geb. 1585, gest. 1672. — Aus diesem geistlichen Concert ging die Cantate hervor, die gewöhnlich mit einem kurzen oder längeren Symphoniesatze beginnt, dann in Chören, Recitativen, Arien, Duetten &c. sich fortsetzt und mit einem einfach oder kunstreich bearbeiteten Choral schließt. Das Größte in diesem Fache sind die Cantaten Joh. Seb. Bachs, deren mehrere sich bis zum Oratorium in epischer Breite erweitern, ohne aber in ihrer Anlage den ursprünglichen gottesdienstlichen Zweck verkennen zu lassen. Bis auf die neueste Zeit, wo man für die Kräfte der aus dem Volk erwachsenen Singvereine, die vielfach an die Stelle eines eingeschulten und besoldeten Musikpersonals getreten sind, sich auf leichte Compositionen, vielfach sogar auf das Absingen eines Chorals beschränkt, was als Kirchenmusik unpassend ist, weil es zum Gemeindegesang keinen Gegensatz mehr bildet — war da, wo man auch nur über bescheidene Mittel zu verfügen hatte, die Cantate als Kirchenmusikform stehen geblieben; namentlich haben die Kapellmeister an evangelischen Hofkirchen und an den Kirchen größerer protestantischer Städte (wie z. B. Telemann, Benda, Zumsteeg) in diesem Fache gearbeitet. Die Cantaten wurden indessen immer kürzer und einfacher, je mehr überhaupt die Länge der Gottesdienste beschränkt wurde. Eine liturgische Frage ist es, wohin nach der Anordnung des lutherischen Gottesdienstes diese Kirchenmusiken im Organismus derselben wohl gehören? Daß sie eine organisch-nothwendige Stellung in der Gliederung des Cultus haben, wie die Musik in der römischen Messe, das kann nicht behauptet werden; in Luthers deutscher Messe, in allen den Ordnungen des Gottesdienstes, die sich aus ihr entwickelten, auch wie sie jetzt wieder in's Leben gerufen werden, ist eigentlich kein Platz für sie vorgesehen; die liturgischen Hauptgesänge (das deutsche credo, sanctus etc.) soll ja, wie ohnehin den Choral, die Gemeinde selbst anstimmen. Es ist daher bezeichnend, wenn eine württembergische Synodalverordnung von 1695 der Kirchenmusik nur am Anfang und Schluß einen Platz anweist, und zwar so, daß, dem Choralgesang, so ein Stück des allgemeinen Gottesdienstes ist, kein Abbruch geschehe;" ihre Stellung ist mehr eine geduldete als eigentlich durch den Kultus geforderte. Ihre Berechtigung hat sie jedoch unter dem Gesichtspunkt, unter welchem überhaupt der Chorgesang im Gemeindegottesdienst zu betrachten ist (s. d. Art. Gesang Ziff. III.) — Wenn die alte Zeit aus ascetischen Gründen bei der Kirchenmusik keine Frauenstimme duldete (es wurde dafür die Knabenstimme gebraucht, die römische Kirche bediente sich der Kastraten, deren erster nachweislich im J. 1625 in die päbstliche Kapelle unter Urban VIII. eintrat, nachdem man zuletzt sich auch für den Sopran mit wirklichen Männern beholfen hatte, die sich geübt hatten, mit ihrer Kopfstimme Sopran zu singen): so hat man neuerer Zeit

vielfach es geliebt, die allenthalben in Liedertafeln ꝛc. auftretenden Männerchöre auch in der Kirche an die Stelle der gemischten Chöre treten zu lassen. Dies ist, wofern man letztere haben oder bilden könnte, durchaus ungeeignet, da, abgesehen von andern Gründen, grade der streng kirchliche fugirte Styl sich in den Gränzen, die die Männerstimmen nicht überschreiten können, viel zu wenig zu entfalten vermag.

In der röm. Kirche, wo die Chormusik im Gegensatze zum Gemeindegesang in demselben Maße dominirend ist, wie in der ev. Kirche der Gemeindegesang im Gegensatze zur Chormusik, wird zwar als das höchste der Styl Palestrina's anerkannt, der (s. oben) keine Instrumentalbegleitung braucht und keine gestattet. Allein mit Ausnahme weniger Kirchen (wie die Sixtina in Rom, die Allerheiligenhofkapelle in München) ist man dort von der alten, keuschen Strenge weit abgekommen; es macht einen überaus widrigen Eindruck, wenn in dem Momente, wo der Priester mit dem Kelch aus der Sakristei an den Altar tritt, vom Orgelchor her ein Tusch von Trompeten und Pauken ertönt, genau so, wie er über Tafel zu einem Toast zu erschallen pflegt; ebenso ist es völlig verkehrt, wenn bei Militärmessen (wie in der Michaelskirche in München) zwar Blechmusik, aber ohne allen Gesang sich hören läßt*); andern Unfugs nicht zu gedenken, der namentlich in Italien dadurch verübt wird, daß die leichtfertigsten oder sentimentalsten Opernstücke von der Orgel herab tönen. Die neuern Bestrebungen in kirchlichem Geiste werden Mühe haben, über diese Mißstände Meister zu werden. Es prägt sich darin ein allgemeinerer Zug des Katholicismus aus, daß nämlich das plus von Heiligkeit, das er sich auf der einen Seite beilegt, auf der andern durch eine in den mannigfachsten Formen zu Tage tretende starke Neigung zur Weltlichkeit sich ausgleicht, aber ohne daß beides innerlich versöhnt wäre.

2) Wie das geistliche Concert im oben bezeichneten historischen Sinne einen außergottesdienstlichen Begriff in den Gottesdienst hineintrug, so hat umgekehrt die geistliche Musik, zumal im Protestantismus, der ihr dort nur einen beschränkten Spielraum läßt, sich aus solcher engen Umgränzung herausgesetzt, um, sey es im Kirchengebäude oder im Concertsaal, als eigene Kunstgattung sich geltend zu machen. Dazu führte theils das Oratorium, wie es einerseits aus der Cantate, andrerseits, wie bei Händel, direkt aus der Oper erwuchs (denn was vor Händel seit Philipp von Neri, dem Stifter des Oratorianerordens, gest. zu Rom 1595, im Fache solcher Aufführungen geschehen war, in denen geistliche Stoffe völlig nach Art einer Oper mit Dekorationen und im Kostüme dargestellt wurden und womit man den allgemeinen Zweck des Stifters verfolgte, nämlich — vgl. Jahn „Mozart" I. S. 320 — „die verschiedenartigen Mittel geistiger Kultur und heiteren Lebensgenusses zu erbaulichen Zwecken zu verwenden und dadurch zu veredeln" — ist ohne Bedeutung), theils die Ausbildung des Orgelspiels zur Virtuosität, welche als solche sich doch nicht im Gottesdienste, sondern außerhalb desselben, im Kirchenconcert vollkommen darlegen konnte. (Auf letztern Punkt hat Michael Prätorius, Samuel Scheidt gest. 1654 schon wesentlich hingewirkt; der erste Orgelvirtuos von großer Bedeutung war Johann Pachelbel, gest. 1706; an der Orgel hat der größte Meister, Joh. Seb. Bach seinen ganzen Styl gebildet.) So gibt es nun eine Kirchenmusik, einen Kirchenstyl außer der Kirche, wobei jedoch außer Zweifel ist, daß, wenn die Kirche selbst sich ausgelebt hätte, alsdann auch eine kirchliche Kunst selbst als Kunstgattung nicht mehr fortexistiren könnte, weil ihr jede reale Basis fehlte. Worin sich nun der Styl

---

*) Aus der neuesten Biographie Mozarts von Jahn, Leipz. 1856. — einem Werke, das auch für die Geschichte der Kirchenmusik in dem Abschnitt I. S. 427–538 höchst lehrreich ist, sehen wir, daß in der Zeit, da überhaupt die weltliche Musik sich in den katholischen Kirchen breit zu machen anfing, selbst größere Stücke unter dem Namen Symphonien oder Sonaten ohne Gesang aufgeführt wurden. Daß übrigens ein Geist, wie Joseph Haydn, selbst diese an sich nicht kirchliche Form in edelster Weise zu handhaben vermochte, beweisen seine „sieben Worte am Kreuz," die ursprünglich nur für Instrumentalmusik gesetzt sind.

kirchlicher Musik vom weltlichen unterscheidet, das ist Folgendes: 1) Sie soll weder durch allzu lebhafte Melodie noch durch einen allzumarkirten Rhythmus weltliche Reminiscenzen im Zuhörer hervorrufen; er darf sich nicht in die Athmosphäre der Schenke oder des Exercirplatzes versetzt glauben. (Die Bestimmung nicht "allzulebhaft" "nicht allzu markirt" ist sehr relativ, allein eine andere läßt sich mit Worten in der Kürze nicht geben.) Ebensowenig darf sie Solches enthalten, was als musikalisches Bild oder Symbol irgend welcher menschlichen Leidenschaften oder auch gewaltiger Naturerscheinungen sich darstellt, also überhaupt das musikalische Bild irgend einer Aufregung ist, wie sehr es auch an anderm Orte die größte ästhetische Wirkung thun mag. Die Schwierigkeit, alles in dieser Art Effektmachende zu vermeiden, und doch nicht langweilig, nicht geist- und herzlos zu werden, auch wie es alle Kunst als solche schlechterdings thun muß, das Sinnliche als schöne Form der Erscheinung des Geistigen festzuhalten, macht diese Gattung der Composition zu einer Aufgabe, der auch unter Talenten hohen Ranges nur Wenige gewachsen sind. 2) Positiv aber liegt das Unterscheidende des Kirchenstyls, a) in dem allgemeinen Karakter ruhigen, aber innerlich gehobenen Ernstes, wie dieser schon in der Melodie bei der sogenannten gebundenen Schreibart sich zu erkennen gibt, b) in der hervorstechenden Bedeutung, die der harmonische Bau, und in diesem namentlich die Verbindung selbständiger Stimmen zur Einheit gewinnt, wovon das Vollendetste, den Kirchenstyl Bezeichnendste die Fuge ist. Warum diese, die doch weder frömmer ist noch frömmer macht, als irgend ein andrer Styl der ernsten Musik, gerade das spezifisch Kirchliche seyn soll, was dem Laien schwer einleuchtet, das auseinander zu setzen würde uns nöthigen, zu sehr in's technische Detail der Tonkunst einzugehen; leider lassen auch die musikalischen Lehrbücher uns über diesen Punkt völlig im Dunkeln. (Eine treffliche Schrift für letzteres Gebiet, mit dem Titel: „Vom musikalisch Schönen" von Hanslick, Lpz. 1854. gibt uns über obige Frage ebenfalls noch keinen Aufschluß; ebenso hat die von Köstlin bearbeitete Theorie der Musik im dritten Theil der Vischer'schen Aesthetik die Fuge nur an und für sich nicht in ihrer wesentlichen Verbindung mit der Kirche dargestellt.) Es sey darum hier nur angedeutet, daß α) die Fuge am allerwenigsten Leidenschaftliches, Gewaltsames, starke Kontraste u. dgl. Effekte duldet, sondern die Willkür der dichtenden Phantasie ebenso bindet, ohne sie doch zu hemmen oder zu lähmen, wie Text oder Thema den Prediger; daß β) der eigenthümliche Bau der Fuge sie vor allen andern Gattungen von Musik zum poetischen Abbild und musikalischen Ausdruck der Idee des Einen im Mannigfaltigen, der Selbständigkeit und dennoch organischen Zusammengehörigkeit aller Glieder geeignet, also der Idee der Kirche entsprechend macht. Und nur um dies handelt es sich bei einer musikalischen Kunstform; eine direkt und reell sittliche oder religiöse Wirkung übt ein Musikstück ebensowenig aus, als es nothwendig aus einer solchen, bei'm Componisten wirklich vorhandenen hervorgegangen seyn muß; es ist lediglich und immer, so viel andre Illusionen man sich darüber zu machen pflegt, ein Produkt der Phantasie, wirkend auf die Phantasie. Aber wie in solchem Produkt mittelst seiner Phantasie der ganze Mensch das Schöne, diese Manifestation des Göttlichen, Ueberirdischen, anschaut und genießt und darin einen Moment der Feier erlebt, der an sich schon der Andacht analog und verwandt ist, so kommt es nur noch darauf an, daß jenes Kunstprodukt in seiner Art, mit seinen Mitteln derjenigen Grundstimmung, in welcher wir es genießen wollen und der es zur Erhöhung dienen soll, also im vorliegenden Fall der christlichen Andacht analog ist. Das ist aber hier die Fuge aus den angegebenen Gründen. Und sollte sie nicht insbesondere, wie in ihr das Thema durch alle Stimmen hindurchgeht, von jeder neu aufgenommen, von jeder in ihrer Art behauptet und durchgeführt, bis auf der breiten Basis des tiefen Orgelpunktes sich alle in Eins zusammendrängen und dann noch wie aus Einem Munde das Thema in voller Pracht aufklingt, — sollte das nicht ein Symbol davon seyn, wie das Evangelium von Volk zu Volk schreitet, immer dasselbe und doch in jeder Nation wieder neu sich gestaltend, bis Eine Heerde seyn wird unter Einem Hirten? Selbstverständlich haben

die Erfinder der Fuge daran von ferne nicht gedacht; aber so gut der gothische Bau unzweifelhaft und objektiv das künstlerische Abbild des germanisch-christlichen Geistes ist, ebenso hat in der Fuge die künstlerische Phantasie ein musikalisches Symbol geschaffen, in welchem der Geist der Kirche sich selbst, seine Aufgabe, seine Seligkeit, seine Hoffnung anzuschauen liebt. Eine kirchliche Aesthetik müßte dies und Verwandtes wohl außer Zweifel setzen. c) Das unter a) und b) Gesagte läßt sich noch bestimmter bezeichnen als die Objektivität des Kirchenstyls, die zwar, wie die kirchliche Poesie, auch subjektivere Formen nicht ausschließt, aber selbst in diesen (z. B. in der Arie, dem Recitativ rc.) sich doch wesentlich von musikalischer Darstellung subjektiv-religiöser Gefühle unterscheiden muß. Diesen Unterschied näher zu entwickeln, müssen wir uns hier versagen; auch dem Laien übrigens wird derselbe klar werden, wenn er etwa Händels Arien; „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt," „Siehe ich sage ein Geheimniß rc." mit den Arien in Neukomm's Ostermorgen vergleicht.

(Schließlich erwähnen wir noch eines neuern Geschichtswerkes: Laurenzin, zur Geschichte der Kirchenmusik bei den Italienern u. Deutschen, Lpz. 1856. **Palmer.**

Kirchenordnungen sind Normen für die Verfassung und Verwaltung der Kirchen und bilden daher eine Quelle des kirchlichen Rechts. Des Rechts, als eines Kanons, einer Regel zur Beurtheilung der mannigfachen Verhältnisse des Lebens kann keine menschliche Verbindung entbehren, weil sie als Gemeinschaft ohne Ordnung nicht bestehen kann. Auch die Kirche hat ihre gesellschaftliche Seite und bedarf deßhalb ebenfalls einer Ordnung, an welcher es ihr denn auch zu keiner Zeit gefehlt hat. Die Kirchenordnungen beruhen ursprünglich auf der Sitte und Gewohnheit, welche sich an die heil. Schrift des Alten, wie des Neuen Testaments anlehnen, späterhin auf den ausdrücklichen Satzungen der Gemeinden, ihrer Vertretungen, der geistlichen Oberen, endlich auch des Staats. Der Inhalt der Kirchenordnungen umfaßt Alles, was innerhalb des kirchlichen Gebiets durch Verordnungen geregelt werden kann, es betreffe die Lehre, den Gottesdienst, das Regiment, die Disciplin, das Vermögen, insbesondere finden sich darin die Instruktionen für die mit der Verwaltung aller dieser Gegenstände betrauten Beamten.

Da sich die Kirche in Zeit und Raum verschieden gestaltet, so ist die Kirchenordnung selbst eine den besonderen Verhältnissen entsprechende, dem Wechsel unterworfen. Indem wegen der Geschichte derselben auf die betreffenden Artikel über Kirchenrecht und dessen Quellen lediglich verwiesen werden muß, ist hier noch über die evangelischen Kirchenordnungen und deren Karakter insbesondere zu sprechen.

Die ersten Ordnungen in der evangelischen Kirche sind Gutachten und Entwürfe der Reformatoren, zu deren Annahme die freie Zustimmung der Kirche begehrt wurde. Auf eine für alle Zukunft bestimmte unabänderliche Ordnung war es dabei gar nicht abgesehen. Wie Luther hierüber dachte, erhellt sehr klar aus dem Schlusse seiner: Deudsche Messe und ordnung Gottis Diensts: 1526: „Summa, dieser und aller ordnunge ist also zu gebrauchen, das wo eyn misbrauch draus wird, das man sie flux abthu, vnd eine andere mache — denn die ordnungen sollen zu fodderung des glaubens und der liebe dienen, und nicht zu nachteyl des glaubens. Wenn sie nu das nicht mehr thun, so sind sie schon thot und abe, und gelten nichts mehr, gleich als wenn eine gute muntze verfelscht, umb des misbrauchs willen aufgehoben und geendert wird, odder als wenn die newen schuch alt werden und drucken, nicht mehr getragen, sondern weggeworffen und andere gekaufft werden. Ordnung ist eyn eusserlich Ding, sie sey wie gut sie will, so kan sie zum misbrauch geratten, dann aber ist's nicht mehr eyn ordnung, sondern ein unordnung, darumb stehet und gilt keyne ordnung, von yhr selbs etwas, wie bisher die Bepstliche ordnunge gerichtet sind gewesen, sondern aller ordnunge leben, wirde, krafft und tugenten, ist der rechte Brauch, sonst gilt sie und taug gar nichts" (Richter, die Kirchenordnungen des 16. Jahrh. I. 40). Als die Obrigkeiten sich der Reformation anschloßen, erhielten die Vorschläge der Reformatoren deren Zustimmung und die bei

der Einführung der evangelischen Lehre proponirten Mandate und Visitationsordnungen bildeten die Grundlage der späteren Kirchenordnungen, indem den bei der Visitation entdeckten Mängeln und Gebrechen abgeholfen werden sollte und die erforderlichen Zusätze zur ersten Ordnung gemacht wurden. Die Kirchenordnungen bestanden gewöhnlich aus zwei Theilen, von welchen der erste die Credenda, die Lehre, der zweite die Agenda enthält, die Liturgie, Besetzung der Kirchenämter, Verhältnisse der geistlichen Oberen, Visitation, Disciplin, Ehesachen, Schulordnung, Rechte und Freiheiten der Kirchen- und Schuldiener, Verwaltung der Kirchengüter, Armenpflege u. s. w. Wenn man auf den Ursprung, den Inhalt der Kirchenordnungen und den gemeinsamen Geist, welcher Anfangs die evangelische Kirche erfüllte, achtet, so wird es ganz natürlich erscheinen, daß sämmtliche Kirchenordnungen in einer gewissen Verwandtschaft stehen. Dieselbe erscheint um so größer, da sich die unmittelbare Entstehung aller älteren Ordnungen aus einigen wenigen nachweisen läßt. Der Unterricht der Kirchenvisitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstenthum Sachsen, 1528 von Melanchthon und Luther ausgearbeitet, bildet nämlich die Grundlage der in demselben Jahre von Johannes Bugenhagen für die Stadt Braunschweig verfaßten Kirchenordnung. An diese schließen sich aber die gleichfalls von Bugenhagen redigirten Ordnungen von Hamburg 1529, Lübeck 1531, Pommern 1535, Schleswig-Holstein 1542. Der Braunschweiger Ordnung sind ferner nachgebildet die von Minden 1530, Göttingen 1530, Soest 1532, Wittenberg 1533, Bremen 1534, Braunschweig-Wolfenbüttel 1543, Osnabrück 1543, Bergedorf 1544 u. a. Aus der Wittenberger von 1533 ist wieder die von Halle 1541 hervorgegangen, aus der für Pommern von 1535 die von 1563, aus der für Schleswig-Holstein von 1542 die für Hadeln von 1544, aus der Braunschweig-Wolfenbüttler von 1543 die für Hildesheim von 1544 u. s. w.

Eine andere große Familie von Kirchenordnungen lehnt sich an die Artikel des Visitationsconvents zu Schwabach und die Visitationsordnung des Markgrafen Georg von Brandenburg von 1528, welche den sächsischen Unterricht der Kirchenvisitatoren auch benutzt hat. Darauf ruht nämlich die Kirchenordnung der Lande des Markgrafen zu Brandenburg und der Stadt Nürnberg von 1533. Dieselbe ist wiederholt für Mecklenburg 1540 und für Brandenburg 1553. Aus ihr schöpft die erste (sogenannte kleine) Württemberger Kirchenordnung von 1536, für die Neumark 1538, für Brandenburg 1540, die Kölner Reformation 1543, für Schweinfurt 1543, für Waldeck 1556. Aus der Ordnung von 1533 und der kleinen Württemberger ging die für Schwäbisch-Hall 1543 hervor und unter Benutzung derselben die Württemberger von 1553. Diese ist wieder die Quelle der Kirchenordnung von Pfalz-Neuburg von 1554 und 1556, und übergegangen in die sogenannte große Württemberger von 1559, welche im Auszuge wiederholt ist in der von Mömpelgard und Reichenweiler 1560. Die Württemberger von 1553 ist auch die Quelle für die Pfalz-Zweibrücker von 1557, für die des Herzogthums Preußen von 1557, für das Wormser Agendbüchlein von 1560, für die Ordnung von Leiningen 1566, von Hanau 1573 u. a. m. Aus einzelnen derselben in Verbindung mit anderen entspringen wieder neue Kirchenordnungen. Aus der sächsischen Instruktion von 1528 und der sächsischen Ordnung von 1539, nebst der damit zusammenhängenden Wittenberger Reformation von 1545 ging die Mecklenburger Kirchenordnung von 1552 hervor, wiederholt in der Wittenberger von 1559 und der Liegnitzer von 1594 u. s. w.

Eigenthümlich sind insbesondere die aus der Verschmelzung sächsischer, süddeutscher, schweizerischer, französischer und niederländischer Elemente hervorgegangenen Kirchenordnungen. Die Pfälzische Kirchenordnung von 1563 hat zur Quelle die Brandenburgisch-Nürnberger von 1533, die Sächsische von 1539, die Genfer Liturgie von 1541, durch Vermittlung der von Frankfurt a. M. von 1554, die Kirchenordnung des Johannes a Lasco für die Niederländer in London von 1550 und die der evangelischen Kirchen in Frankreich von 1563. Damit stehen in gewisser Verbindung die Ordnungen

der Synode zu Wesel 1568, zu Emden 1571 und die große Reihe der darauf ruhenden niederländischen, niederrheinischen u. a. Ordnungen.

Dieser gedrängte Nachweis des Zusammenhanges der Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts beweist den Karakter der Einheit und Katholicität der evangelischen Kirche, welcher dadurch nicht aufgehoben wird, daß diese Kirche in Landeskirchen zerfällt. Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts in ihrer wesentlichen Uebereinstimmung werden dadurch zugleich eine Hauptquelle des gemeinen evangelischen Kirchenrechts. Für die meisten Landeskirchen sind späterhin umfangreiche neue Kirchenordnungen nicht erschienen, indessen verloren die älteren nach und nach in vielen Materien ihre Anwendbarkeit, theils in Folge ausdrücklicher Aufhebung einzelner Bestimmungen und durch Erlaß besonderer Gesetze, theils durch derogirendes Gewohnheitsrecht. In neuerer Zeit ist das Bedürfniß der Herstellung der älteren Ordnungen lebhaft empfunden worden und man hat hie und da den Anfang gemacht, dieselben wieder zur Geltung zu erheben. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die erneute Autorität der Kirchenordnungen zu Recht bestehen würde, wenn dieselbe auf rechtmäßige Weise wieder zur Anerkennung gebracht wird; dagegen ist die jetzt oft geäußerte Behauptung, daß die alten Ordnungen so weit in Geltung stehen, als nicht ausdrücklich ihre Aufhebung ausgesprochen ist, nicht haltbar. Wenn selbst nach kanonischem Recht der consuetudo contra legem ein nicht geringes Ansehen beigelegt wird, obschon die römische Kirche dem Gewohnheitsrechte überhaupt minder hold ist, so muß nach den Prinzipien des evangelischen Kirchenrechts, wie dieselben schon in der oben mitgetheilten Stelle aus Luthers deutscher Messe enthalten sind, der Sitte ein um so größerer Einfluß zugestanden werden. Wenn durch die Sitte und die zur Herrschaft gelangte Ansicht ein Jahrhundert etwa eine früher bestandene Institution gehemmt und beseitigt ist, so kann darum, weil es an guten Gründen zur derartigen desuetudo fehlte, nicht die fortdauernde formelle Geltung des älteren Rechts behauptet werden. Gerade auf kirchlichem Gebiete sind solche Verhältnisse mit großer Vorsicht und Zartheit zu behandeln, um nicht durch die Behauptung eines formellen Rechts, welchem die Zustimmung der Gemüther fehlt, großen Schaden herbeizuführen und die Herstellung einer guten älteren Ordnung geradezu unmöglich zu machen. Wie durch den Gebrauch gewisse Einrichtungen abgekommen sind, müssen sie, wenn das Bedürfniß dazu vorhanden ist, durch den Gebrauch wieder hergestellt und dann erst gesetzlich fixirt werden. Auch darüber spricht sich Luther in einem Schreiben an Nikolaus Hausmann in Dessau 1534 sehr einsichtsvoll aus: „Placuit valde, quod scribis, non fuisse consilii tui, ut ordinationes tuae vulgarentur. Sic enim fiet, ut cum tempore res ipsa melius ordinet omnia. Solent enim hujusmodi post factum melius scribi, quam ante factum ordinari. Lex enim dicit, et non fit: historia vero fit, et dicitur seu scribitur“ (Luthers Briefe, Sendschreiben u. s. w. von de Wette, Bd. IV. S. 528 verb. S. 525). Ueber die Kraft des Gewohnheitsrechts in der evangelischen Kirche erklärt J. H. Böhmer (Jus eccl. Protest. lib. I. tit. IV. §. XXXVI.): „Si per observantiam ecclesiasticam semel aliquod introductum, licet vel maxime corruptela ecclesiae dicenda sit, hactenus tamen in depravato statu ecclesiae jus facit et agentibus impunitatem concedit, adeoque in effectu regulae illae otiosae sunt, quae rationabilitatem in omni observantia ecclesiastica requirunt.“

Die gegenwärtige Sachlage ist nicht überall dieselbe, doch steht es in vielen Ländern nicht anders, wie etwa zur Zeit in Preußen. Hier heißt es im allgemeinen Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 66.: „die besonderen Rechte und Pflichten der protestantischen Geistlichen sind durch die Consistorial- und Kirchenordnungen bestimmt.“ Diese Ordnungen bilden daher Amtsinstruktionen für die Geistlichen in allen Beziehungen, nämlich in ihrem Verhältnisse zur Landes- und Provinzialkirche, zur Gemeinde, zum Staate und zwar in Rücksicht auf den ganzen Umfang ihrer Amtsthätigkeiten, sey es daß sie dieselben allein oder in Verbindung mit der Gemeinde u. s. w. zu vollziehen haben. Eine nähere Betrachtung des Inhalts der älteren Ordnungen und eine Vergleichung desselben

mit den späteren Gesetzen und Gewohnheiten ergibt nun, daß jene zu großem Theile ihre Anwendbarkeit verloren haben. Rücksichtlich der Lehre und des Bekenntnisses ist jetzt dasjenige maßgebend, was aus der Einführung der Union sich als nothwendige Consequenz ergibt. In Bezug auf den Cultus gelten nicht mehr die in den Kirchenordnungen enthaltenen agendarischen Vorschriften, sondern die erneute Landesagende von 1829, 1830, welche für die einzelnen Provinzen diejenigen Modifikationen enthält, die aus den älteren Agenden entnommen sind. Rücksichtlich der Disciplin kommen nicht mehr die älteren Vorschriften schlechthin zur Anwendung, sondern in den wesentlichsten Punkten geänderte. Darnach ist z. B. dasjenige entscheidend, was die Kabinetsordre vom 27. Mai 1816, Nr. III. ausspricht: „Die äußere Gewalt der Kirche in Ansehung der Kirchenzucht kann nicht weiter, als das Landrecht bestimmt, ausgedehnt werden. Sie muß sich auf Ermahnung und Belehrung und auf Abweisung derjenigen beschränken, welche den Gottesdienst durch Hohn, Unruhe oder Unanständigkeiten stören, so lange sie hierin beharren.“ Auch die Verfassung der Kirche ist gegenwärtig nicht mehr schlechthin die in den Kirchenordnungen enthaltene: denn das landesherrliche Kirchenregiment, die Stellung der geistlichen Oberen u. s. w. hat im Laufe der Zeit verschiedene Aenderungen erfahren. — Die durch die Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850, die Grundzüge einer Gemeindeordnung für die östlichen Provinzen vom 29. Juni 1850, die rheinisch-westphälische Kirchenordnung vom 5. März 1835 u. v. a. in's Leben getretenen Einrichtungen sind bei der Feststellung der gegenwärtigen Autorität der älteren Kirchenordnungen ebenfalls nicht außer Acht zu lassen. Bei der Fortbildung der kirchlichen Institutionen verdienen aber die älteren Ordnungen besondere Berücksichtigung, indem nicht wenige Bestimmungen derselben, mit den durch die veränderten Zeitverhältnisse nothwendig gewordenen Modifikationen, wohl wieder hergestellt zu werden geeignet sind. Bei solcher Restitution würde aber die Kirche in verfassungsmäßiger wohl organisirter Weise hinzugezogen werden müssen, wenn Segen davon erwartet werden soll. Einer Mitwirkung der Landstände, welche früher mehrfach, wie bei aller Gesetzgebung, so auch bei der Abfassung der Kirchenordnungen landesüblich war, würde es dagegen jetzt nicht mehr bedürfen, insoweit nicht die gemischte, bürgerlich-kirchliche Natur der Gegenstände, oder die besondere Landesverfassung die Zuziehung der weltlichen Stände erfordert (vgl. Richter, Gesch. der evangel. Kirchenverfassung in Deutschland S. 100 folg., 112 folg.).

M. s. Richter, die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rechtes und der Verfassung der evangelischen Kirche in Deutschland. Weimar 1846. 2 Bde. 4°. — Die Kirchenordnung der evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands in ihrem ersten Jahrhundert. Berlin 1824. — Einige spätere Ordnungen finden sich in *J. J. Moser*, Corpus juris Evangelicorum ecclesiastici. Züllichau 1737, 1738. 2 Bde. 4°. Ein Verzeichniß der Kirchenordnungen gibt *König*, bibliotheca Agendorum. Zelle 1726. *Feuerlin*, bibliotheca symbolica evangelica. ed. II. auct. Riederer. Norimberg 1768.

H. F. Jacobson.

Kirchenpatron, *patronus sanctus.* Die heidnischen Religionen haben für die mannigfachsten Verhältnisse und Gegenstände besondere Schutzgottheiten (dii tutelares), die Kirche setzte an ihre Stelle Schutzheilige, patroni sancti, durch deren Fürbitte bei Gott besonderer Schutz (patrocinium) erlangt werde. Es gehört die Verwandlung heidnischer Patrone in kirchliche mit zu den Accommodationen, durch welche die Kirche im weitesten Umfange die Neugetauften zu gewinnen sucht. Viele der kirchlichen Patrone nahm man aus der Zahl der ersten Missionare und Märtyrer. Da diese bereits während ihres Lebens durch ihre Intercession nicht selten Abwendung von Strafen und Ertheilung mannigfacher Wohlthaten gewirkt hatten, glaubte man, daß sie auch nach ihrem Tode bei Gott einflußreiche Vermittler seyn würden und wählte sie zu Patronen. So erklärt Ambrosius († 397) de viduis cap. IX.: Martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quoddam corporis pignore patrocinium vindicare. Possunt pro peccatis rogare nostris, qui proprio sanguine etiam si quae habuerunt peccata luerunt. Non

erubescamus eos intercessores nostrae infirmitatis adhibere etc.: u. a. m. (vgl. Gieseler, Kirchengesch. Bd. I. §. 68. 97.). Theodoret († 457) sagt (graec. affect. curat. disp. 8): „αἱ μὲν γενναῖαι τῶν νικηφόρων ψυχαὶ περιπολοῦσι τὸν οὐρανὸν, — τὰ δὲ σώματα, οὐχ εἷς ἑνὸς κατακρύπτει τάφος ἑκάστου· ἀλλὰ πόλεις καὶ κῶμαι ταῦτα διανειμάμεναι, σωτῆρας καὶ ψυχῶν καὶ σωμάτων, καὶ ἰατροὺς ὀνομάζουσι, καὶ ὡς πολιούχους τιμῶσι καὶ φύλακας etc. (a. a. O. §. 97. Not. u). Man stellte daher sich selbst und Alles, was man besaß, unter den Schutz dieser Patrone und wählte je nach den eigenthümlichen Verhältnissen auch eigene Schutzheilige. So entstanden besondere Patrone für Familien, Gemeinden, Stände, Gilden, Zünfte, Brüderschaften, Länder, Kirchen, Klöster, Orden u. s. w. Entscheidend war dabei oft, daß man Reliquien solcher Heiligen besaß, mit denen man Kirchen und Altäre füllte und für welche man auch dergleichen errichtete. Man gab denselben dann meistens den Namen des betreffenden Patrons, obgleich der Titel und der Patron nicht nothwendig zusammenhängen. (Ueber den Unterschied beider s. m. Mélanges theologiques .... par des ecclésiastiques Belges. VI. Série [Liége 1852] pag. 133 seq.). In Verbindung mit der Lehre von den Heiligen, Reliquien u. s. w. hat das kanonische Recht eine besondere Doctrin über die Bedeutung, die Verehrung, die Wahl u. s. w. der Patrone festgesetzt und die späteren Päbste haben ergänzende Verordnungen erlassen, welche sich an das von Urban VIII. approbirte Dekret der Congregatio rituum vom 23. März 1630 anlehnen (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. Patroni sancti). Darnach dürfen nur solche zu Patronen gewählt werden, welche von der ganzen Kirche als Heilige verehrt werden, also nur sancti, nicht beati (s. d. Art. Kanonisation). Die Wahl eines Patrons muß durch das Volk erfolgen, dazu aber die Bestätigung des Bischofs und des Klerus treten. Die Gründe der Wahl neuer Patrone hat die Congregatio rituum zu prüfen und zu bestätigen. Darüber, wie das Fest eines Patrons zu feiern ist (patrocinium, anniversaria, encaeniae) haben Staat und Kirche gemeinsame Bestimmung zu treffen, sobald es sich um eine nicht bloß kirchliche Feier handelt (s. d. Art. Feste Bd. IV. S. 382).

Die evangelische Kirche hat die Annahme besonderer Patrone als Vermittler bei Gott verworfen (Augsb. Conf. Art. XXI. Apologie Art. IX. u. a.), und die Reformatoren, namentlich Luther, haben sich über das Mißbräuchliche dabei sehr hart ausgesprochen. Aus den Erklärungen darüber erkennt man, in welchem Umfange dergleichen Schutzheilige angenommen worden sind, und deßhalb möge die Mittheilung einiger Stellen hier noch erfolgen. „Zu unsern Zeiten ist es leider dahin gekommen mit der Heiligen Dienste, daß es besser wäre, man ließe ihre Feste unterwegen, und daß wir auch ihre Namen nicht wüßten. Daß du das verstehest, so überlauf und besiehe die närrische Weise des gemeinen Volks, wie jeder Handwerksmann seinen besondern Heiligen hat. Die Goldschmiede haben St. Eulogium; die Schuster St. Crispinum und Crispinianum; die Tuchmacher St. Severum; die Maler St. Lucam; die Aerzte St. Cosmam und Damianum; die Juristen St. Ivonem; die Studenten St. Katharinam und etwan Aristotelem. Also ein jeglich Land hat seinen Heiligen, als die Franken St. Kilian u. s. w. Nun siehe einmal, wie sie ihre Heiligen ehren. Zum ersten achten sie nicht ihrer guten Werke und Exempel. Darnach, wenn sie es gut machen, und ihnen gar große Ehre anthun wollen, so hören sie früh Morgens eine Messe, und feiern denselben ganzen Tag allein mit dem Kleide und Müßiggange .... begehen die Feste, gleichwie die Heiden vor Zeiten ihre Bacchanalia oder Saturnalia .... die Heiden haben ihre Götzen so unehrlich nicht gehalten, als wir unsere Heiligen, ja, sollte sich doch ein Schwein solchen Dienst nicht wünschen ...“ (Luthers Werke von Walch III. 1746). „Unter dem Pabstthum haben wir auch Götter gemacht. Eine jegliche Krankheit oder Noth hatte einen eigenen Helfer und Gott. Die schwangern Frauen, wenn sie in Nöthen waren, ruften St. Margarethen an, die war ihre Göttin u. s. w.“ (a. a. O. III. 2544). — „Ob jetzt ein Heiliger unter dem Volk hoch angesehen sey wegen Keuschheit, Geduld, Demuth, Glaube, Hoffnung, Liebe und anderer geistlichen Gnadengüter, die man bitten soll; das wird

nicht gesuchet, und wir haben keine Heilige, zu denen um derselben Güter willen gelaufen würde; oder darum man Kirchen bauete und Gottesdienst hielte. Sondern um des Feuers willen verehrt man St. Laurentium; wegen der Pest Sebastianum; Martinum und dann einen Unbekannten, auch S. Korham wegen Armuth; S. Annam mit ihrem Geschlecht und die heilige Jungfrau wegen vieler und mancherlei Dinge; S. Valentinum wegen der fallenden Sucht; Job wegen der Franzosen; also auch die Scholasticam, Katharinam, Apollinam; und was nur vor Heiliginnen berühmt sind, sind nur wegen leiblicher Wohlfahrt berühmt ....“ (a. a. O. XXI. 612). — „Man hat Christum gemacht wie einen ernstlichen, grausamen Richter; darum hat Niemand wollen ohne Mittler hin zu ihm gehen, und ist dahin kommen, daß man St. Petrum, St. Paulum und andere Heiligen mehr zu Patronen erwählet hat, und also die Zuversicht von Christo abgewendet .... Also und auf diese Weise ist Christus aus dem Mittel gestellet .... (a. a. O. XI. 3011).

Was den einer Kirche beizulegenden Namen, Titel betrifft, der übrigens bald ein Patron, bald ein Mysterium ist (Trinität, Kreuz, Wunden Christi u. s. w.), so wird bei der Consekration vom Consekrator auf den Wunsch der Gemeinde u. s. w. derselbe genannt. Nach dem Erlasse des evangelischen Oberkirchenraths in Preußen vom 14. Februar 1855 (in v. Moser's allg. Kirchenblatt 1856, Nr. 9.) hat der König bestimmt, daß, wenn Kirchen landesherrlichen Patronats umgebaut oder restaurirt werden, dieselben jederzeit ihren bisherigen Namen behalten sollen, wogegen bei Erbauung neuer Kirchen königlichen Patronats ihm in jedem einzelnen Falle Anzeige über den der Kirche zu gebenden Namen Behufs dessen Genehmigung zu machen sey. H. F. Jacobson.

Kirchenpfleger, s. Kirchenrath.

Kirchenrath, consilium oder concilium ecclesiae, bezeichnet jede kirchliche Versammlung oder Behörde, welche zusammentritt, um in kirchlichen Angelegenheiten zu berathen und Beschlüsse zu fassen. Der Ausdruck wird sowohl für eine Versammlung gebraucht, welche im Namen der ganzen Kirche entscheidet, als ökumenisches Concil, wie der Kirchenrath von Trient, als für Vertretungen kleinerer Kirchenkreise, wie einer Landeskirche, welche einen Oberkirchenrath oder ein Oberconsistorium besitzt, einer Provinz, die einen Kirchenrath oder ein Consistorium hat, ja selbst einer einzelnen Gemeinde, deren Kirchenvorstand, Presbyterium gemeinhin Kirchenrath genannt wird. Nur in diesem letztern Sinne ist hier kürzlich darüber zu sprechen und im Allgemeinen auf die Artikel Consistorial-, Presbyterialverfassung, Gemeinde u. s. w. zu verweisen.

Der Kirchenrath als Gemeinde-Kirchenrath ist ein Ausschuß einer Kirchengemeinde, um dieselbe in ihren Angelegenheiten zu vertreten. Der Natur der Sache nach gehört zu diesem Rathe der Geistliche nebst einer der Größe der Gemeinde und der Wichtigkeit der zu behandelnden Gegenstände entsprechenden Anzahl von Gemeindegliedern. Der römisch-katholischen Kirche ist es nach ihrem Prinzip, daß die Behandlung geistlicher Dinge nur durch Kleriker erfolgen darf, eigentlich nicht angemessen, auch Laien bei der Verwaltung kirchlicher Sachen zu benutzen. Die Nothwendigkeit, insbesondere die Erlangung des Schutzes für das Kirchengut, gab indessen Veranlassung, jenen Grundsatz aufzuopfern und dem Pfarrer Gehülfen unter dem Namen Oekonomen, Provisoren, Kirchgeschworene, Kirchväter, Kirchenstiefväter (wohl soviel als Kirchenstiftungsväter), Kirchenpfleger, Heiligenpfleger, Kastner, Vögte, Procuratoren, Zechpröpste zur Seite zu stellen. M. s. z. B. Magdeburger Synodalstatuten von 1266 Kan. 23.: „Statuimus, quod laici parochialium ecclesiarum *provisores* seu *vitrici*, qui *altirmanni* vulgari vocabulo nuncupantur ... de rebus ecclesiarum ... ad requisitionem rectoris ecclesiae, quem adhibeant, ... bis in anno in praesentia ipsius rectoris et quorundam aliorum de parochia honestorum, rationem reddere teneantur“ (*Hartzheim,* Concilia Germaniae Tom. III. Fol. 802.), wiederholt 1313 und öfter (a. a. O. Tom. IV. Fol. 146.). Dasselbe geschah im Erzstifte Mainz 1310 (a. a. O. Tom. IV. Fol. 193), im Bisthum Münster 1372 (Niesert, Beiträge zu einem Münsterschen Urkundenbuche Bd. I. [Münster 1824. 4°.]

S. 53 und anderweitig, allgemeiner seit der Mitte des 16. Jahrhunderts (z. B. Kölner Synode von 1549, 1562 u. a. Hartzheim a. a. O. Tom. VI. Fol. 554. 555. Tom. IX. Fol. 1074.]). Auch hat die weltliche Gesetzgebung darüber späterhin besondere Anordnungen erlassen, wie das preußische Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 156 folg. 552 folg. 619.; Großherzoglich hessisches Gesetz vom 6. Juni 1832, bayerisches Gesetz vom 1. Juli 1834, hannöversches Gesetz vom 14. Oktober 1848 u. a. und die Bischöfe haben, besonders seitdem die kirchliche Verwaltung des Vermögens selbständiger geworden, specielle Instruktionen für die sogenannten Kirchenräthe publicirt. M. vergl. z. B. für das Erzstift Köln die Erlasse vom 31. Januar und 1. September 1849, bei Podesta, Sammlung der Verordnungen und Bekanntmachungen . . . des Erzbisthums Köln. Köln 1851, S. 187 folg.

Während die römisch-katholische Kirche aus Nützlichkeitsrücksichten die Nichtkleriker für die kirchliche Administration benutzt, aber nur auf Externa beschränkt, hat die evangelische Kirche von Anfang an nach ihrem Prinzip, welches den bisherigen Gegensatz von Klerus und Laien aufhebt, auch die nicht am Worte dienenden Glieder der Gemeinde in die kirchliche Verwaltung hineingezogen, und zwar eben so für Externa als Interna. Daher haben, wo nicht der ganzen Gemeinde d. h. allen selbständigen Mitgliedern derselben eine gewisse Mitwirkung zusteht, Ausschüsse als Repräsentanten Theil an der Wahl der Beamten, insbesondere des Pfarrers, an der Uebung der kirchlichen Armenpflege, der Kirchenzucht u. s. w. Die Verwaltung des Kirchenguts ist ebenmäßig in den Händen des Kirchenraths, aus welchem gewissen Mitgliedern, Kirchmeistern, Pflegern u. s. w., die unmittelbare Sorge dafür übertragen zu seyn pflegt. Bereits in den ältesten Kirchenordnungen finden sich mehr oder weniger ausführliche Bestimmungen darüber (s. die Zusammenstellung der Zeugnisse bei Richter, die Kirchenordnungen des 16. Jahrh. Bd. II. S. 519). In neuerer Zeit sind Umgestaltungen erfolgt, durch welche die Befugnisse der Kirchenräthe erweitert worden, namentlich da, wo presbyteriale Einrichtungen bestehen oder zur Einführung gekommen sind. Ueber die Bildung des Kirchenraths, seine Stellung zur Kreissynode u. s. w. ist im Art. Presbyterialverfassung das Speziellere mitzutheilen. Rücksichtlich der Verwaltung des Kirchenguts (s. d. Art.) bestimmt z. B. die rheinisch-westphälische Kirchenordnung vom 5. März 1835, welche für mehrere neue Kirchenordnungen das Vorbild geworden ist, §. 16.: Die Kirchmeister 1) empfangen alle Einnahmen der Kirche und bestreiten von denselben die Ausgaben auf Anweisungen, welche von dem Präses des Kirchenvorstandes unterschrieben sind; 2) legen sie jährlich dem Presbyterio Rechnung von ihrer Verwaltung ab, und haben sich jeder besondern von dem Presbyterio angeordneten Kassenrevision zu unterwerfen; 3) sie führen die besondere Aufsicht über die der Gemeinde gehörenden Gebäude, Kirchengeräthe und andere Inventarienstücke der Kirche, und machen in der Versammlung des Kirchenvorstandes die Anträge zu nöthigen Bauunternehmungen.

In wie weit der Kirchenrath nach außen hin die Gemeinde repräsentirt, sie in Prozessen vertritt u. s. w., beruht auf der besonderen Gesetzgebung und, wo diese schweigt, der Praxis, die aber keineswegs eine übereinstimmende ist. H. F. Jacobson.

Kirchenraub, Kirchendiebstahl, *sacrilegium* (im engern Sinne) ist die Entwendung von Kirchensachen. Der Begriff des Raubes setzt die an Personen verübte Gewalt voraus, beim Kirchenraube gehörte aber diese Bedingung nicht nothwendig zum Thatbestande des Verbrechens, da der Diebstahl um des Gegenstandes willen wie Raub beurtheilt wurde. Das heutige Recht stellt Beides nicht mehr gleich, obschon es den Kirchendiebstahl als einen objektiv ausgezeichneten und darum strenger, als andere Arten der Entwendung, zu bestrafenden beurtheilt.

Bei allen Völkern wird die Verletzung ihrer Tempel und Heiligthümer, insbesondere die Entwendung von Gegenständen derselben als ein sehr grobes Verbrechen betrachtet. Das mosaische Recht geht von der Voraussetzung aus, daß nur aus Versehen auf diesem Gebiete von Israeliten delinquirt werden könne, und bestimmt für einen solchen

Fall Darbringung eines Schuldopfers, Rückgabe oder Ersatz des Gegenstandes und eines Fünftels darüber zur Strafe (3 Mos. 5, 15. 16; 22, 14. 16.). Wenn Nicht-Hebräer also frevelten, erwartete man, daß Gott selbst Rache nehmen werde (vgl. 1 Sam. 5. 6. von der Plage der Philister wegen Entführung der Bundeslade. Jer. 50, 28; 51, 11. u. a.). Die Römer betrachteten einen solchen Diebstahl als sacrilegium und bedrohten ihn mit der härtesten Strafe. „Sacrum sacrove commendatum qui clepserit rapseritque parricida esto" (Cic. de legibus lib. II, cap, 9.). „Sacrilego poena est, neque ei soli, qui sacrum abstulerit, sed etiam ei, qui sacro commendatum" (eod. cap. 16.). Genauere Bestimmungen ergingen durch ein Gesetz Julius Cäsars (Lex Julia peculatus) (vgl. Dig. lib. XLVIII, 13. ad L. Juliam peculatus et de sacrilegis). Das Sacrilegium, welches unter den Begriff des Peculats (widerrechtliche Aneignung von pecunia publica) fiel, wurde später genauer begrenzt und davon geschieden. Man verstand darunter die Entwendung der res sacrae, d. i. der Gott geweihten und zum Gottesdienste gewidmeten Sachen (l. I. 4. pr. §. 1. 10. §. 1. Dig. h. t. [XLVIII, 13.] §. 9. J. de publicis judiciis [IV, 18.]) und sonderte die Entwendung der res religiosae, welche sich auf Begräbnisse bezogen, und die als sepulchri violatio oder peculatus betrachtet wurde (l. 3. Dig. de sepulchro violato [XLVII, 12.] und die übrigen citirten Stellen, s. auch *J. H. Böhmer*, jus eccl. Protest. lib. V. tit. XVII. §. XXII.). Die Entwendung profaner Sachen aus einem geweiheten Orte, welche man als Sacrilegium ansah (Cicero oben cit. l. 16. §. 4. D. de poenis [XLVIII, 19.] Claudius Saturninus), wurde nach einem Reskript von Severus und Antoninus als Diebstahl (furtum) bestraft (l. 5. D. ad L. Jul. pecul. vgl. J. H. Böhmer a. a. O. §. XXIV.). Deßgleichen wurde die Entwendung von res sacrae aus einem nicht heiligen Orte als Diebstahl beurtheilt (l. 11. §. 1. D. h. t. [XLVIII, 13.] vgl. J. H. Böhmer a. a. O. §. XXIX.). Die Strafe war nach den Umständen des einzelnen Falles verschieden, meistens aber Todesstrafe, Feuertod, Vorwerfen vor wilde Thiere u. a. Das Verbrechen drang auch in die Kirche ein. Es wurde darüber geklagt, daß Kleriker sowohl, wie Laien Wachs und Oel aus den Kirchen wegnahmen; darauf setzte man die Strafe des mosaischen Rechts (Rückgabe des Genommenen und ein Fünftel dazu) und fügte hinzu Ausschluß aus der Gemeinde (Canones Apostolorum c. 72. vgl. c. 73.). Bald ergehen von Seiten der Synoden besondere Festsetzungen gegen Kirchenräuber und die Schriften der Kirchenväter, die Pönitentialbücher u. s. w. sind voll von Bestimmungen gegen dieselben (Cau. XVII. qu. IV. u. a.). Man verglich sie mit Judas Ischariot (c. 3. in fin. Cau. XXIII. qu. IV. Augustin. c. 15. Cau. XVII. qu. IV. Ps. Isidor. u. a. *Regino*, de synodalibus causis lib. II. c. 276 folg.) und verhing außer Geldstrafen langwierige Pönitenzen. Für die Feststellung des Begriffs des Kirchenraubes wurde aber die germanische Ansicht entscheidend, nach welcher sowohl der Diebstahl heiliger Gegenstände selbst, als nicht heiliger, welche in einem Tempel aufbewahrt wurden, zusammengestellt und zum Theil mit großer Härte bestraft wurde, weil dadurch befriedete Gegenstände und Orte verletzt waren. In solchem Sinne erscheinen die Vorschriften der Lex Ribuaria tit. LX. cap. 8., Lex Alamannorum tit. V. VII., Lex Bajuvariorum tit. I. cap. 3. 6. u. a. m., Capitulare Paderbrunnense a. 785. c. 3, (*Pertz*, Monum. Germaniae T. III. Fol. 48.) verb. Lex Saxonum tit. IV. Um von diesem, wie es scheint, öfter verübten Verbrechen abzuschrecken, hielt man es für nöthig, nachdem bereits das Christenthum in Friesland eingeführt war, ein offenbar älteres heidnisches Gesetz nachträglich wieder einzuschärfen und damit den früher den Tempeln gewährten Schutz auf die Kirchen zu übertragen. Es heißt demnach in der Lex Frisionum. Additio sapientum tit. XII.: Qui fanum effregerit et ibi aliquid de sacris tulerit, ducitur ad mare, et in sabulo, quod accessus maris operire solet, finduntur aures ejus, et castratur, et immolatur Diis, quorum templa violavit. Die germanische Auffassung findet sich in der von Gratian recipirten Stelle c. 21. Cau. XVII. qu. IV., welche theils aus der Synode von Troyes (Trecae. Concilium Trecassense) a. 878, theils „ex libro Goticae legis" u. a. entlehnt ist. „Sacrilegium com-

mittitur auferendo sacrum de sacro, vel non sacrum de sacro, sive sacrum de non sacro“ (§. 2. a. a. O.). Die Beurtheilung der Kirchenräuber erfolgte übrigens sowohl vom geistlichen, als weltlichen Richter (c. 8. X. de foro competenti [II. 2.] Lucius III.) und es erhielt sich daher in beiden Legislationen die vom römischen Rechte abweichende Feststellung des Begriffes dieses Verbrechens (vgl. Sächs. Landrecht Bd. II. Art. 13. §. 4. Schwäbisches Landrecht [ed. Laßberg] Art. 174 a. 249. 331.). Die Bamberger Halsgerichtsordnung von 1507 Art. 197. und die peinliche Gerichtsordnung Karls V. von 1532 Art. 171. wiederholten auch wörtlich die oben mitgetheilte Distinction: „Stelen von geweichten Dingen oder stetten ist schwerer dann ander Diebstall, vnd geschicht inn dreierley weiß, Zum ersten, wann eyner etwas heyligs oder geweichts stielt an geweichten stetten, Zum andern, wann eyner etwas geweichtes an vngeweichten stetten stielt, Zum dritten, wann eyner vngeweichte Ding an geweichten stetten stielt.“ Mit Rücksicht auf das bisherige Recht bestimmen dann beide peinliche Gerichtsordnungen Art. 198—201., bezieh. 172—175. genau die einzelnen Fälle und die Strafe. Wer eine Monstranz stielt, worin sich die Hostie befindet, soll den Feuertod erleiden, Todesstrafe aber überhaupt, wer goldene oder silberne geweihte Gefäße, Kelche, Patenen an geweihten oder ungeweihten Orten stielt, wer um Stehlens willen in eine geweihte Kirche, Sakramenthaus oder Sakristei bricht, oder gewaltsam öffnet (mit geverlichen zeugen aufffperret), deßgleichen wer den Almosenstock aufbricht, öffnet oder arglistig daraus stiehlt. Wenn ohne Anwendung von Gewalt geringe geweihte Sachen, wie Wachs, Leuchter, Altartücher bei Tage gestohlen werden, oder weltliche in eine Kirche geflüchtete Dinge, soll die Strafe nach den Umständen des einzelnen Falls verhängt werden, „doch soll inn solchen kirchen rauber vnd diebstalen weniger barmhertzigkeyt beweist werden, dann in weltlichen diebstalen.“ Hungersnoth, Jugend und Thorheit der Personen soll als Milderungsgrund Berücksichtigung finden. Ueber die Auslegung dieser Verordnungen, welche als gemeines Recht meist bis in die neuere Zeit, zumal in römisch-katholischen Ländern angewendet worden sind, haben sich abweichende Meinungen gebildet (m. s. besonders Ph. J. Heisler, Erläuterung des 171. und 174. Artikels der peinlichen Gerichtsordnung, aus den Glaubenssätzen und der Liturgie der römischen Kirche, in desselben juristischen Abhandlungen und Erörterungen. Sammlung I. Halle 1783).

Die neueren Strafgesetzgebungen bestimmen, unter Berücksichtigung der angewandten Gewalt u. s. w., die Strafen des gemeinen Diebstahls, mit Verschärfungen, überhaupt nur Freiheitsentziehung (m. s. die Nachweisungen in v. Feuerbach, Lehrbuch des peinlichen Rechts. 14. Ausg. Gießen 1847, §. 343 folg. Heffter, Lehrbuch des gemeinen deutschen Strafrechts. 5. Ausg. Braunschweig 1854, §. 504.). Darauf wird aber nicht geachtet, ob der Verbrecher der Confession der Kirche angehört. In evangelischen Ländern und Gerichten ließ man zuerst von der älteren Härte ab, wozu Luther selbst eigentlich ermahnte. „Den Kirchenraub straft man härter, als Alles, nämlich mit dem Rade; so doch eines geweiheten und ungeweiheten Dinges gleicher Gebrauch und Werth ist; aber weil das Heiligthum verunehrt ist, wird solche Schärfe gebraucht. Es brauchen hier die Prälaten eine abergläubische Härtigkeit“ (Werke von Walch Bd. III. S. 1945).

H. F. Jacobson.

Kirchenrecht ist die Summe der für die rechtlichen Beziehungen und Verhältnisse der Kirche maßgebenden Normen. Die Verschiedenheit der christlichen Kirchen bedingt der Natur der Sache nach auch eine Verschiedenheit des Rechts derselben, welches zunächst und vorzugsweise auf dem Boden der Kirche erwächst und durch das kirchliche Bewußtseyn entwickelt und ausgebildet wird. So gibt es ein eigenthümliches katholisches und ein evangelisches Kirchenrecht. Der Ausdruck „kanonisches Recht“ ist nicht gleichbedeutend mit katholischem Kirchenrecht; er bezeichnet im Wesentlichen den Inhalt des Corpus juris canonici, und bildet insofern einen Gegensatz gegen das neuere, vorzugsweise auf dem Tridentiner Concil und den Concordaten und Umschreibungsbullen dieses Jahrhunderts beruhende Recht der Kirche, durch welches vielfach das ältere modifizirt

und antiquirt worden ist. Das kanonische Recht im obigen Sinne enthält außerdem eine Reihe von Bestimmungen über Verhältnisse, welche nach der heutigen bürgerlichen Ordnung in Folge der wesentlich veränderten Stellung der Kirche zum Staate der Herrschaft der Kirche entzogen und in den Machtkreis des Staats übergegangen sind; es haben mithin jene Bestimmungen aufgehört, überhaupt maßgebend zu seyn. Dahin gehören namentlich die kanonischen Satzungen über das Verhältniß zwischen Kirche und Staat, über die rechtliche Stellung der Häretiker, über die geistliche Gerichtsbarkeit u. A. m. Zwar behauptet die katholische Kirche die fortdauernde rechtliche Gültigkeit auch jener Bestimmungen, und vindizirt sich dieselbe prädominirende Gewalt und Unabhängigkeit dem Staat und der weltlichen Gesetzgebung gegenüber, welche sie im Mittelalter besessen und in den kanonischen Satzungen normirt hatte, allein schon seit dem 15. Jahrhunderte, und namentlich in Folge der Reformation, gelang es der Kirche nicht mehr, diese Grundsätze in Deutschland zur Geltung zu bringen. Die Staatsgewalten haben seitdem die Verpflichtung und Befugniß zur Handhabung der bürgerlichen Ordnung und zur Entwicklung und Ausbildung des nationalen Rechts übernommen, und mit dem Begriffe der Souverainetät, dem Prinzip der Einheit der Staatsgewalt, der Autorität des Gesetzes nach heutigem Staatsrecht ist die mittelalterliche Machtstellung der Kirche zum Staate schlechthin unvereinbar. Die der Kirche gesetzlich eingeräumte Freiheit und Selbständigkeit in der Anordnung und Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten involvirt keineswegs die absolute Herrschaft und Geltung des Kirchenrechts gegenüber den bürgerlichen Gesetzen, und entbindet entfernt nicht die kirchlichen Organe von der Verantwortlichkeit und dem Gehorsam gegen die Staatsgewalt; denn auch die Freiheit der Kirche ist eine Freiheit innerhalb des Gesetzes. Während die katholische Kirche dieses Prinzip nicht anerkennt, vielmehr gegen dasselbe als einen Eingriff in die unveräußerlichen Rechte und den göttlichen Beruf der Kirche protestirt und durch ein schroffes Hervorheben des kirchlichen Systems zu Zeiten sehr bedenkliche und folgenschwere Konflikte hervorgerufen hat, hat die evangelische Kirche von jeher den Begriff kirchlicher Angelegenheiten, den Umfang ihrer Wirksamkeit und Thätigkeit, sowie das Geltungsgebiet und die Autorität ihres Kirchenrechts, dem Begriffe der Kirche gemäß, bei weitem enger gefaßt, als erstere. Als Landeskirche tritt sie ein in den Machtkreis des Staates und unterwirft sich demselben und seiner Gesetzgebung in Sachen der bürgerlichen Ordnung. Wenn schon hiernach ein Conflikt zwischen dem Rechte der Kirche und dem des Staats nicht leicht eintreten kann, so kommt hinzu, daß in Folge der eigenthümlichen Entwicklung der evangelisch-kirchlichen Verfassungsverhältnisse das Kirchenregiment fast überall in Deutschland bis jetzt in den Händen des Staatsoberhaupts geblieben, und diesem mithin ein überwiegender unmittelbarer Einfluß auf die Gestaltung und Ausbildung des Kirchenrechts gesichert ist.

Das katholische System kennt nur *eine* christliche Kirche, die *katholische*, und mithin nur ein *katholisches* Kirchenrecht, hiernach „von einer evangelischen oder protestantischen Kirche zu reden, wäre eine contradictio in adjecto“ (*Schulte*, kathol. Kirchenrecht, Gießen 1856, Th. 2. Vorr. S. XV, *Phillips*, Kirchenrecht Bd. I. S. 9). Die evangelische Kirche ist fern von einer solchen Exklusivität, denn obgleich auch sie ihre Auffassung des christlichen Glaubens für die wahre hält, so vindizirt sie sich doch nicht auf Grund eines angeblichen Beseligungsmonopols eine Herrschaft über alle christlichen Kreaturen und bestreitet den übrigen Kirchen, mit denen sie sich auf dem Grunde der Offenbarung zu *einer* christlichen Kirche verbunden sieht, nicht das Recht der kirchlichen Besonderheit und Selbständigkeit.

Das Kirchenrecht, mit der Kirche selbst entstanden und entwickelt, beruht durchweg auf positiven Quellen, und der Versuch, aus Vernunftbegriffen ein sogenanntes *natürliches* Kirchenrecht zu konstruiren, ist unhaltbar und verfehlt, denn er abstrahirt von dem gegebenen Grunde der Kirche, und setzt die Willkür und subjektive Ansichten an die Stelle des positiven Rechts. (Vergl. *Krug*, das Kirchenrecht nach Grundsätzen der

Vernunft und im Lichte des Christenthums, Lpz. 1826, und hierzu [Schirmer] Kirchenrechtl. Untersuchungen, Berlin 1829.) Dagegen ist die Rechtsphilosophie, d. h. die philosophische Behandlung des positiven Rechts von großer Wichtigkeit auch für diesen Theil unserer Rechtswissenschaft, denn sie erfaßt die innersten Ideen des Kirchenrechts, wie es sich bis jetzt entwickelt hat, in ihrem Zusammenhange, bemißt dieselben mit dem objektiven Begriffe und den Grundprinzipien der Kirche, und deckt so Irrthümer und Abwege, so wie die innerlich nothwendigen Richtungen und Bahnen der Rechtsentwicklung auf.

Die Erkenntnißquellen des katholischen und evangelischen Kirchenrechts sind theils gemeinschaftliche, theils eigenthümliche. Da die Bedeutung und Eigenthümlichkeit dieser einzelnen Quellen in besonderen Artikeln abgehandelt wird, so wird an diesem Orte eine übersichtliche Zusammenstellung genügen. Zu den gemeinschaftlichen Quellen gehören: die heilige Schrift, das *Corpus juris canonici*, das *Corpus juris civilis*, die deutschen Reichsgesetze, Landesgesetze und Verfassungsurkunden; zu den eigenthümlichen Quellen des katholischen Kirchenrechts: die Tradition, die Concilienschlüsse, die Verordnungen der Päbste und der Curie, die Concordate und Circumscriptionsbullen, das Gewohnheitsrecht und das partikulare Recht, wohin namentlich zu zählen sind die Verträge der Bischöfe mit den Staatsregierungen, die Erlasse und Verordnungen des Episkopats, die Statuten der Capitel und anderer kirchlichen Korporationen, und diejenigen bürgerlichen Gesetze, welche ausschließlich Verhältnisse der katholischen Kirche betreffen; zu den eigenthümlichen Quellen des evangelischen Kirchenrechts endlich gehören: die Bekenntnißschriften, die *Conclusa corporis evangelicorum*, die Kirchenordnungen, landesherrlichen Gesetze und Verfassungsurkunden, das Gewohnheitsrecht, und das statutarische Recht der Gemeinden und anderer kirchlichen Korporationen.

In dieser Aufzählung der einzelnen Quellen sind zugleich einige Eintheilungen des Kirchenrechts angedeutet, eine, nach der Verschiedenheit der Quellen, in geschriebenes und ungeschriebenes Kirchenrecht, die Quelle des letzteren ist das Gewohnheitsrecht; eine andere Eintheilung ist die in allgemeines oder gemeines und besonderes oder partikulares Kirchenrecht. Letzteres ruht zwar auch auf den allgemeinen Rechtsprinzipien der Kirche, enthält aber im Einzelnen eine Reihe von Modifikationen des ersteren, welche durch besondere lokale und territoriale Bedürfnisse und Verhältnisse hervorgerufen sind. So gibt es ein besonderes deutsches katholisches Kirchenrecht im Gegensatz zum allgemeinen; ersteres aber hat theilweise wieder den Karakter eines gemeinen deutschen Kirchenrechts gegenüber dem partikularen deutschen, z. B. preußischen, bayerschen u. s. w. Seinem Gegenstande nach zerfällt das Kirchenrecht in äußeres und inneres, je nachdem es die rechtlichen Beziehungen der Kirche nach Außen, d. h. zum Staate und den übrigen Confessionen, regelt, oder die inneren Rechtsverhältnisse der Kirche selbst. Zu den Hülfsdisciplinen der Wissenschaft des Kirchenrechts gehören von den theologischen Wissenschaften vorzugsweise die Dogmatik, Exegese und Kirchengeschichte, von den juristischen das römische, mosaische und germanische Recht.

Die Zahl der Bearbeitungen des Kirchenrechts ist außerordentlich groß. Die älteren Werke schließen sich der Ordnung der Dekretalen an, und haben vorzugsweise den Zweck, das praktische, geltende Recht darzustellen und zu erläutern, unter diesen sind hervorzuheben von katholischen Kanonisten: der große Dekretalen-Commentar von *Gonzalez Tellez* (Lugdun. 1713, 4 Vol. fol.), *Anast. Reiffenstuel*, Jus canonicum universum juxta titul. libr. V. decretal. Venet. 1704. 3 Vol. fol. u. öfters. *F. Schmalzgrueber*, Jus ecclesiast. universale, Ingolst. 1726, 3 Vol. fol., *Ubald. Giraldi*, Expositio juris pontificii juxta recent. eccles. discipl. Rom. 1769, 1829. 3 Vol. fol.; von protestantischen Kanonisten ganz besonders: *J. H. Böhmer*, Jus ecclesiasticum Protestantium... Hal. 1714 u. öfters, 5 Vol. 4., ein Werk, welches die geschichtliche Entwicklung ebenso, wie die Praxis berücksichtigte und lange Zeit ein weit verbreitetes Ansehen genoß.

Bereits im vorigen Jahrhundert aber wurde das Kirchenrecht vielfach nach selbständigen Systemen bearbeitet, so namentlich von *Van Espen*, Jus ecclesiast. univers. hodiernae discipl. praesertim Belg., Galliae, German. et vicinar. provinciar. accommodat. Colon. Agripp. 1702. fol., Mogunt. 1791. 3 Vol. 4. (s. über den Einfluß dieses Kanonisten auf die Wissenschaft des Kirchenrechts, und das Episkopalsystem d. Art. Espen, oben Bd. 4. S. 164, und den Art. Episkopalsystem, Bd. 4. S. 107). Unter den neuern Bearbeitungen des Kirchenrechts sind katholischerseits hervorzuheben: Ferd. Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen, 1. Aufl. Bonn 1818, 11. Aufl. Bonn 1854, G. Phillips, Kirchenrecht, Bd. 1—4, Regensburg 1845—1851, noch unvollendet (enthält nach dem bereits oben angedeuteten Standpunkte des Verfassers nur das kathol. Kirchenrecht), J. F. Schulte, das kath. Kirchenrecht, Gießen 1856 (bis jetzt ist erst der zweite Theil, das System des allgem. kath. K.R. erschienen); von protestantischen Kanonisten: C. F. Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts der kath. und der evang. Religionspartei in Deutschland, 2 Bde. Göttingen 1831, ganz besonders aber: A. L. Richter, Lehrbuch des kath. u. evang. Kirchenrechts, 1. Aufl. Lpz. 1841, 4. Aufl. 1853. Ein wesentliches Bedürfniß ist noch immer eine umfassende Geschichte des Kirchenrechts, soviel auch bis jetzt bereits für die Geschichte einzelner Partieen, z. B. der Quellen, der Verfassung u. A. geschehen; die von Bickell begonnene „Geschichte des Kirchenrechts" ist leider unvollendet geblieben, da der Verf. schon nach Herausgabe des ersten Hefts (Gießen 1843) starb, und nur eine Lieferung seitdem von Röstell herausgegeben worden ist (Frankf. 1849). Ueber die Bearbeitungen des Kirchenrechts einzelner Länder, wie überhaupt zur Literatur des Kirchenrechts, vgl. Richter's Lehrbuch, §. 10.

Wasserschleben.

Kirchenregiment, s. Kirchenverfassung.

Kirchensachen, res ecclesiasticae im weitern Sinne sind alle Gegenstände, welche eine Beziehung zur Kirche haben, im Unterschiede von den Objekten, welche sich auf die Welt beziehen, res seculares, terrenae. Wie das römische Recht *res divini* und *humani juris* unterscheidet, sondert auch schon zeitig die Kirche Beides und rechnet zu jenen vornehmlich heilige Verrichtungen, wie Sakramente und Sakramentalien, als *res spirituales*, mit welchen sich Laien nicht befassen sollen (c. 21. Cau. XXIII. qu. VIII. Ambrosius a. 386. c. 2. X. de judiciis [II. 1.]. Eugenius a. 1148 u. a.), im Unterschiede von äußeren zeitlichen Gegenständen, *res temporales*, auf welche indessen durch ihre engere Verbindung mit der Kirche ähnliche Grundsätze wie bei den Spiritualien angewendet werden (vergl. *Lancelott*, institutiones juris canonici lib. II. tit. I.). Daher werden unkörperliche und körperliche Spiritualien angenommen und zu den letzteren, als solchen, welche mit äußeren Sinnen wahrnehmbar sind, sacramenta, res sacrae, sanctae, religiosae gezählt. Res temporales ecclesiasticae bilden dann das eigentliche Kirchenvermögen. *Res sacrae, sanctae, sacrosanctae* sind solche Sachen, welche zum unmittelbaren Gottesdienste gebraucht und dazu feierlich geweiht werden (s. d. Art. Benediktionen Bd. II. S. 47), wie Kirchen, Altäre (s. d. Art. Bd. I. S. 253), die zum Cultus, vorzüglich zur Messe oder zum heiligen Abendmahle dienenden Geräthschaften, der Kelch nebst dem Hostienteller (patena) (c. un. §. 8. X. de sacra unctione [I. 15.]. Innocent. III. a. 1204), welche aus edelen Metallen, im Nothfalle aus Zinn, aber nicht aus Holz oder Glas verfertigt seyn sollen (c. 44. dist. I. de consecr. [Conc. Tribur. a. 895] c. 45. eod. [Conc. Remense?]), die Meßkännchen (ampullae); ferner die Monstranz (ostensorium), zur Aufbewahrung der consekrirten Hostie, welche bei feierlichen Gelegenheiten zur Adoration ausgesetzt wird; die Rauchfässer (thuribula), Crucifixe, Bilder, Leuchter, Weihkessel, Sprengwedel, Fahnen u. a.; die heiligen Kleider (s. d. Art.), die Glocken (s. d. Art. Bd. V. S. 186) u. a. m. Diese Gegenstände sind dem Verkehre entzogen (res extra commercium) und unterliegen nicht der Verjährung (m. s. den Code civil art. 538. 717. 1128. 2226. verb. mit dem Erkenntnisse des Berliner Obertribunals vom 22. Februar 1853, im Archiv für das Civil- und Criminalrecht der preußischen

Rheinprovinz 1855. Heft II. Abth. II. S. 33 folg.). — *Res religiosae*, piae causae, loca venerabilia, fromme Anstalten, milde Stiftungen, Institute der Wohlthätigkeit betrachtet die Kirche als ihrer Aufsicht und Jurisdiktion unterliegend (s. Tit. de religiosis domibus ut episcopo sint subjectae. X. III, 36. Clem. III, 11.), doch sind dieselben gewöhnlich nicht mehr der alleinigen Cognition der Kirche überlassen, ja häufig ganz unter die Verwaltung des Staats gekommen. Ein Recht der Mitwirkung hat die Kirche jedenfalls, wenn die Fundation von ihr ausgegangen ist oder wenn ihr durch die Stiftungsurkunde ein solches beigelegt ist. Nicht selten sind damit auch Oratorien, Kapellen verbunden (m. s. die besonderen Artikel). Unter diesen Begriff bringen manche auch die Anniversarien, Jahrtagsstiftungen (vergl. Seuffert, Archiv für Entscheidungen der obersten Gerichte. Bd. V. [München 1852] Heft I. S. 51, 52, s. aber dagegen Striethorst, Archiv der Rechtsfälle der Anwalte des Obertribunals. Bd. 8. [Berlin 1853] Nr. 29. S. 122 folg.). — *Res ecclesiasticae in specie*, gemeine Kirchengüter, Kirchenvermögen (patrimonium, peculium ecclesiae), zur Bestreitung der gewöhnlichen kirchlichen Bedürfnisse überhaupt (s. d. Art. Kirchengut und die daselbst angeführte Literatur). Alle diese Gegenstände genießen einen bevorzugten Schutz des Staats, sind befriedete Sachen, weßhalb Verletzungen an ihnen härter bestraft werden, als an andern Objekten (m. s. d. Art. Kirchenraub). H. F. Jacobson.

Kirchenschatz, s. Kirchenkasten und Kirchengut.

Kirchenschriftsteller, s. Kirchenväter.

Kirchenspaltung, s. Schisma.

Kirchensprache ist die besondere Art des wörtlichen Ausdrucks, wie der Verkehr und die Bedürfnisse des kirchlichen Lebens sie erfordern und erzeugen; sie ist als solche weder eine bestimmte Sprache, noch ein Dialekt oder Idiom, sondern eine conventionelle, zum Theil technische Ausdrucksweise oder ein Redestyl. Es kommt hier dreierlei in Betracht: 1) Die Sprache, deren sich eine Kirche in ihren Akten bedient, wie in der morgenländischen Kirche insbesondere die griechische, die slavonische, die koptische, armenische, arabische, je nach den verschiedenen Gegenden; in der abendländisch-katholischen Kirche die römische Sprache, in welcher alle ihre officiellen Akte vorgenommen werden, dagegen die protestantischen Kirchen, welche Verständniß der Gemeinen verlangen, sich der verschiedenen Volkssprachen als kirchlicher bedienen. Das Christenthum als die Universalreligion kann sich nicht an Eine Sprache halten, wie das Judenthum und der Muhamedanismus. Bekanntlich bestreitet die römisch-katholische Kirche dies und hält die Verbreitung der Bibel in der Volkssprache, wie auch den Gottesdienst in derselben für gefährlich und für eine Profanation. Außerdem ist auch die heilige Schrift in der lateinischen Uebersetzung der Vulgata der authentische Text für die Rechtsbegründung der Kirche wie für ihre praktischen Thätigkeiten in Erbauung und Seelsorge, vgl. Sess. IV. concil. Trid.: Decretum de editione et non sacrorum librorum: Synodus statuit, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur; et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat, vel praesumat. Sie liegt insbesondere allen rechtlichen Deduktionen zum Grunde. „Die katholische Kirche," sagt Dr. A. Baier treffend in seiner Symbolik (1854, I. S. 197), „sieht den Inhalt der Tradition und der biblischen Urkunden der Offenbarung im politisch-juristischen Sinne als einen in sich abgeschlossenen legislatorischen Codex an." Dafür ist der lateinische Text der Vulgata der authentische, d. h. derjenige, auf welchen man sich allein bei jeder Beweisführung als den vom Gesetzgeber selbst bestätigten berufen darf. (Das Nähere über die Vulgata wird im Art. Romanische Bibelübersetzung seine Stelle finden.) Dagegen suchte der Protestantismus vom Anfange an seinen Ruhm darin, auf den Urtext der Schrift zurückzugehen und ihren Sinn durch treue Auslegung möglichst sicher zu ermitteln. Ueberdies ist ihm die lateinische Sprache nicht officielle Kirchensprache und im Gottesdienste hat er sie anfangs theilweise geduldet, sie

ist aber, jemehr sein Prinzip durchgedrungen ist, naturgemäß um so mehr verschwunden. Dagegen ergehen in der römisch-katholischen Kirche alle öffentlichen Akte in der Regel in lateinischer Sprache, z. B. Ausschreiben der Curie, Bullen, Concordate u. s. w.

2) Aber nicht nur in diesem Sinne kann von Kirchensprache die Rede seyn, sondern auch sofern die Kirche eine besondere religiöse Ausdrucksweise wird haben müssen, einen kirchlich-religiösen Styl. Unter Styl verstehen wir die eigenthümliche Ausdrucksweise eines Subjekts in ihrer künstlerischen Durchbildung; so sprechen wir von einem Styl in der Malerei, Musik, Baukunst, auch insbesondere den religiösen Gattungen derselben; in diesem Sinne können wir auch von der Kirchensprache als einem besonderen Style der einzelnen Kirchengemeinschaften, von einer katholischen, protestantischen und hier wieder einer lutherischen und reformirten Kirchensprache reden. Insbesondere wird diese sich in den liturgischen Akten, und namentlich in den feststehenden Liturgieen ausprägen müssen, welche in dem Maße schlecht seyn müssen, als sie des ächten Kirchenstyls, einer wahrhaft kirchlichen Sprache entbehren, wie das bei den rationalistischen Liturgieen in der protestantischen Kirche am Ende des 18. und am Anfange dieses Jahrhunderts so auffallend hervortritt. Die Haupteigenschaften einer ächt protestantischen Kirchensprache sind: daß sie feierlich erhaben und doch kindlich, großartig und doch herzlich, lebendig und doch keusch, reich und doch einfach sey und dabei auf biblischem Grunde ruhe. Daß die kirchliche Sprache in Liturgie, Predigt und Katechese verschieden erscheine, versteht sich von selbst; in letzterer hat die besondere Eigenthümlichkeit, ja die Originalität mehr Raum, dagegen erstere einen gewissen allgemeinen, fest ausgeprägten Typus wird zeigen müssen. Von wunderbarer Kraft, fast vorbildlich auf allen diesen Gebieten ist nach der Sprache der Bibel die unsers großen Reformators, Luthers. Das geistliche Lied, der Hymnus, die Cantate u. s. w. werden auch ihre besondere geistliche, der Choral insbesondere auch eine kirchliche Sprache ausprägen müssen (vgl. Dr. Fr. Klöpper, Liturgik. Lpz. 1841, S. 174—180).

Alle wahre religiöse Sprache, also auch die Kirchensprache, hat aber noch Ein Element, auf welches in allen Betrachtungen darüber hingewiesen wird: die Bildlichkeit. Diese, und zwar in sehr prägnanter Gestalt, ist eine nothwendige Form derselben, da die Gegenstände und der Inhalt, welche hier auszusprechen sind, unendlich erhaben und tief und daher nie durch menschlichen Ausdruck erschöpfend zu bezeichnen sind. In solchen Fällen ist es oft nothwendig, dem Satze sein Gegentheil als Complement beizufügen; daher bewegt sich die Kirchensprache oft in Gegensätzen, welche eben durch ihre Verbindung eine eigentliche Auffassung unmöglich machen und daher nöthigen, das Verständniß in einer Tiefe zu suchen, die unter und hinter beiden liegt. So ist Gott nah und fern zugleich, es ist schrecklich in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen und doch seine Gegenwart wie ein sanftes Säuseln, Jesus ist Gott und ein kleines Kind, Herr und Knecht zugleich u. s. w. Manchmal ist der religiöse Ausdruck wesentlich mit dem nur annähernd durch die Wissenschaft aufzuhebenden Widerspruche behaftet — die Wahrheit des credo quia absurdum est —.

3) Es kann von Kirchensprache auch noch in ganz anderem Sinne geredet werden: es gibt nämlich eine Sprache der kirchlichen Politik, des kirchlichen Verkehrs; jede Religionsgenossenschaft hat hier ihre besondere kirchliche und religiöse Ausdrucksweise. So sehen wir in kleinen religiösen Genossenschaften eine besondere hergebrachte, oft sehr stereotype Ausdrucksweise, wie in den Pietistenvereinen, der Brüdergemeinde, bei den Quäkern, Mennoniten u. s. w. Hier wird wohl von einer Sprache Kanaans, Galiläa's, — im Gegensatze zu der Weltsprache — geredet, die oft leider in ein rechtes Phrasenwerk ausartet. Ein solches ist oft noch ärger und minder unschuldig in dem kirchlichen Geschäftsstyl zu finden, wie manchmal in der Sprache der byzantinischen und russischen Kaiser, der protestantischen Kirchenregierungen und insbesondere in einer empörend heuchlerischen Weise in vielen Ausschreiben u. s. w. der römischen Päbste. Viel Beachtenswerthes darüber in J. Ellendorf (mit Vorsicht zu benutzenden) Werken: der Primat

der römischen Päbste. I. Darmstadt 1841. Die Karolinger und die Hierarchie ihrer Zeit. 2 Bde. Essen 1839. — Bunsen verlangt neuerdings eine Uebersetzung der Semitischen (religiösen) in Japhetitische Sprache. Hippolytus II. S. 323—326. L. Pelt.

Kirchenstaat (patrimonium Petri, Stato della Chiesa) heißt das weltliche Gebiet des Oberhaupts der römisch-katholischen Kirche (s. d. Art. Pabst). Der Ausdruck Kirchenstaat kann aber mit vollem Rechte für die römisch-katholische Kirche selbst gebraucht werden, da diese sich den Karakter eines Staats selbst beilegt. Wie Eck, Bellarmin und andere, erklären auch neuere Kanonisten: „Est ecclesiae proprium, ut ea non collegii, sed *reipublicae* rationem habeat a civili distinctae, et ideo proprio eoque summo regatur imperio“ — „neque status in statu est.... sed *status* uterque diversi generis est.“ (*Devoti* institutionum canonicarum lib. IV. Prolegom. cap. I. §. VI. VII.) Eben so wenig, wie der katholischen Kirche die vom Staate entlehnte Natur nothwendig oder auch nur vortheilhaft wäre, kann die Verbindung der geistlichen mit der weltlichen Gewalt in der Hand des Pabstes aus politischen oder religiösen Gründen gerechtfertigt werden. (Man vgl. H. G. Hasse, über die Vereinigung der geistlichen und weltlichen Obergewalt im römischen Kirchenstaate. Von der Teylerschen Gesellschaft zu Haarlem gekrönte Preisschrift. Haarlem 1852. 4.) Diese Doppelherrschaft ist keine ursprüngliche, auch nicht durch ein Dogma geboten, sie ist vielmehr eine zufällige, hat sich nach und nach gebildet, doch ist das Fundament derselben der römische Episkopat. Die Autorität desselben ist schon frühzeitig eine hervorragende aus religiösen, wie aus politischen Motiven, denn Rom ist die einzige apostolische Stiftung des Occidents, in welcher nach der Tradition die Apostel Petrus und Paulus den Märtyrertod erlitten. Rom ist zugleich die Hauptmetropole des römischen Weltreichs. Beides zusammen gibt dieser Kirche schon im dritten Jahrhunderte eine potior principalitas (Irenaeus († 202) adversus haereses. lib. III. cap. 3. lib. IV. cap. 20.). Die Gemeinde in Rom ist bald eine der größten in der ganzen Christenheit, wie aus der Zahl ihrer Kleriker unter Bischof Cornelius hervorgeht (s. dessen Schreiben von 252 bei *Eusebius*, hist. eccl. lib. VI, cap. 43.). Bereits frühzeitig wurde sie reichlich beschenkt, zumal nachdem Constantin der Große im Jahr 321 ihr durch ein besonderes Edikt die Fähigkeit beilegte, von Todes wegen zu erwerben (c. 4. Cod. Theod. de episcopis. XVI. 2. c. 1. C. Just. de sacrosanctis ecclesiis I. 2.). Daß Constantin dem Pabste Sylvester und der römischen Kirche die Stadt Rom selbst und andere Gebiete geschenkt habe, ist indessen nicht richtig. Die Schenkungsurkunde (c. 13. 14. dist. XCVI.) ist ein späteres Machwerk, entnommen aus dem sogenannten Constitutum Sylvestri, welches aus den Gesta beati Sylvestri bearbeitet ist (vgl. Münch über die erdichtete Schenkung Constantins des Großen. Freiburg 1824. und in desselben vermischten historischen Schriften Bd. II. [Ludwigsburg 1828] Nro. 6. S. 183—296. *Biener,* de donatione a Constantino M. imperatore in Sylvestrum pontificem collata, am Schlusse seiner Schrift de collectionibus canonum ecclesiae Graecae. Berol. 1827. §. 14.). Besitzthümer aller Art, insbesondere auch viele Grundstücke aus verschiedenen Gegenden Italiens und Galliens wurden in den folgenden Zeiten der römischen Kirche zugewendet, und dazu verliehen die Kaiser den Bischöfen von Rom mannigfache Privilegien, wie Gratian dem Damasus 378, Valentinian III. Leo dem Großen 445 u. a. Vom kirchlichen Gebiete konnten später auch Schlüsse auf das weltliche gemacht werden. Daher ist die Erklärung Gelasius I. im Jahr 493, daß die sedes Apostolica, der römische Stuhl, von Niemanden vor Gericht gezogen werden dürfe (c. 5. dist. XXII. ad Faustum magistrum legationis verb. c. 16—18. Cau. IX. qu. III. a. 493. 495), welche bald als geltender Rechtssatz festgehalten wurde (c. 14. Cau. IX. qu. III. u. a.) nicht ohne Einfluß auf die ganze Stellung des röm. Bischofs geblieben. Justinian nennt denselben caput omnium sanctissimorum Dei sacerdotum (c. 7. pr. C. de summa trinitate. I. 1. a. 533) und spricht öfter von der Subjection, welche für die ganze Kirche daraus folge (c. 8. C. cit. Novella IX. a. 535. CXXXI. cap. 2. a. 545). Sehr förderlich für ihre äußere Machtentwickelung war es den Päbsten, daß die Kaiser schon seit dem Ende des 4. Jahrh. nicht mehr in Rom residirten,

auch später die Generalstatthalter der griechischen Kaiser, die Exarchen, ihren Sitz in Ravenna hatten. Nachdem seit 568 die Longobarden Oberitalien eingenommen hatten, fand der Bischof von Rom wiederholt Gelegenheit durch seine Vermittelung sich bei den Bürgern der Stadt besondere Gunst zu verschaffen, wie denn namentlich auch Gregor I. (590—604) durch eindringliche Vorstellung den Kaiser Mauritius bewog, die drückenden Abgaben, welche das Volk zu entrichten hatte, zu ermäßigen. Unter diesem Pabste war der Grundbesitz der römischen Kirche schon ziemlich ausgedehnt, insbesondere in Sicilien (Gregorii I. epist. lib. I. ep. 44. lib. II. ep. 32.) und in Gallien (epist. lib. III. ep. 33.). Die Verhältnisse Italiens zu den Byzantinern wurden nach und nach immer loser, zumal in Folge der Glaubensdifferenzen, bei welchen das Volk in Einheit mit den Bischöfen den Kaisern gegenüber stand. Die ihnen eigenthümlich gehörigen Ländereien besaßen die römischen Bischöfe unter der Oberhoheit des Kaisers bis zum 8. Jahrh. Das erste freiere Besitzthum, die Stadt Sutri, erhielt Gregor II. im Jahre 728 vom Lombardenkönige Liutprand, welcher sie nebst anderem Gebiete den Byzantinern entrissen hatte (s. Sugenheim, Geschichte der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaats [von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen gekrönte Preisschrift] Lpz. 1854. S. 11). Die freundschaftlichen Beziehungen zwischen dem römischen Stuhle und Liutprand hörten aber schon unter Gregor III. (731—741) auf. In schwerer Bedrängniß wendete sich der Pabst an Karl Martell 739 und 740, dessen Intercession auch nicht erfolglos war. Liutprand vereinigte sich mit dem Nachfolger des inzwischen verewigten Gregor († 27. Nov. 741) Zacharias 742, und gab demselben nicht nur die occupirten römischen Besitzungen wieder, sondern auch vier byzantinische Städte Amelia, Orta, Bomarzo und Bieda. Des Pabstes Bitte gelang sogar, den König gegen den Exarchen milder zu stimmen, wofür er von dem Kaiser noch zwei Landgüter erhielt. Unter König Aistulph wurden aber seit 749 die Umstände wieder ungünstiger, indem derselbe mit dem Plane umging, ganz Italien sich selbst zu unterwerfen. Vom Kaiser war keine Hülfe zu erlangen und es blieb daher Stephan II. (752—757) kein anderes Mittel, als abermals fränkischen Schutz zu suchen. Pipin, welcher unter Mitwirkung des apostolischen Stuhls 752 die Krone erlangt hatte, unterließ es nicht, die Pflicht der Dankbarkeit zu erfüllen, unternahm zweimal in den Jahren 754 und 755 einen Kriegszug nach Italien, und vollzog, indem er den Antrag des griechischen Kaisers Constantin's V., ihm die italischen Besitzungen zu restituiren, ablehnte, sein dem Pabste gegebenes Versprechen, nach welchem er ihn zum Herrn des Exarchats und der Pentapolis (der fünf Städte Rimini, Pesaro, Fano, Sinigaglia, Ankona) machte und die Rückgabe des geraubten römischen Patrimoniums erwirkte, auch zugleich selbst den Titel eines Patricius (Schutzherrn) von Rom annahm. Die ursprüngliche Schenkungsurkunde selbst ist nicht mehr vorhanden (v. Savigny, Gesch. des röm. Rechts im Mittelalter I, 358 [2. Ausg.]. Sugenheim a. a. O. S. 27. Anm. 46). Die vollständige Ausführung der Anordnungen Pipins wußte aber der Nachfolger Aistulphs († 755) Desiderius noch lange zu verzögern, ja endlich kam es zu neuen Feindseligkeiten, welche Hadrian I. nöthigten, Karl den Großen zu Hülfe zu rufen. Dieser machte 774 der Herrschaft der Longobarden ein Ende, und bestätigte und vermehrte die Schenkungen seines Vaters. Der Umfang derselben läßt sich aber nicht mit Sicherheit bestimmen, da auch darüber eine gleichzeitige Urkunde nicht existirt (Sugenheim a. a. O. S. 42 flg.). Die angebliche Bestätigung in dem Confirmationsprivilegium Ludwigs des Frommen für Paschalis I. von 817 (c. 30. dist. LXIII. *Baronii* Annales ad a. 817. *Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. IV. Appendix Fol. 6 sq.) kann hiebei nicht in Betracht kommen, da dieses Dokument offenbar unächt ist (Pertz, a. a. O. Hasse, a. a. O. S. 86 flg.). Das Verhältniß Hadrians I. zum griechischen Kaiser wurde zunächst aber ebenso wenig geändert, wie das zum fränkischen Könige, als dem Patricius von Rom. Erst in Folge der Kaiserkrönung Karls des Großen durch Leo III. im Jahre 800 hörte die Verbindung des Pabstes mit dem oströmischen Reiche auf, weshalb jener auch seine Urkunden seitdem nach den Re-

gierungsjahren des neuen Kaisers datirte (Hasse a. a. O. S. 49). Nunmehr war der fränkische König als römischer Kaiser, nach Ablegung des Titels eines Patricius, wirklicher Oberherr von Italien und bestätigte den Pabst (s. Lotharii Constitutio Romana a. 824, bei *Pertz*, Monumenta it. Tom. III. Fol. 239. 240). Die weltliche Macht des römischen Bischofs wuchs jetzt bald unter den späteren schwachen Karolingern, nach deren Abgang (888) die Kaiserwürde bis 923 auf italische Große überging, dann aber ruhete, bis Otto I., seit 951 wieder italischer König, am 2. Febr. 962 das Kaiserthum auf's Neue herstellte (vgl. Pertz a. a. O. Tom. IV. Appendix Fol. 159 sq.) und unterm 13. desselben Monats die päbstlichen Besitzungen confirmirte. Die Urkunde (bei *Marinus Marinius* nuove esame dell' autenticità dé diplomi di Ludovico Pio, Ottone I. e Arrigo II. sul dominio temporale dei Romani pontifici, Roma 1822. pag. 111—120, und darnach wiederholt bei Pertz a. a. O. Fol. 164—166) ist in ihrer genuinen Gestalt nicht mehr vorhanden, in ihrer jetzigen schon seit dem 11. Jahrh. Faktisch hatte die rechtmäßige Vereinigung der oströmischen Ansprüche in Italien mit Deutschland durch die Vermählung Otto's II. mit Theophania, einer Nichte des griechischen Kaisers Zymistes, auf die Zustände des Pabstthums keinen Einfluß. Diese selbst waren seit dem letzten Drittheil des zehnten Jahrhunderts durch eine Reihe unwürdiger Bischöfe sehr ungünstig geworden und änderten sich erst seit der kräftigen Einwirkung Heinrichs III. (vgl. Höfler, die deutschen Päbste. Regensburg 1839). Daß Otto III. für Sylvester II. eine besondere Schenkungsurkunde habe ausfertigen lassen, ist unerweislich: denn das jenem beigelegte Instrument (s. Pertz, a. a. O. Tom. IV. App. Fol. 163) ist unächt. (Ranke, Jahrbücher des deutschen Reichs. B. II. Abth. 2. von Wilmans, Excurs 70). Mehrere der früheren römischen Besitzungen waren theils verloren, theils streitig geworden, wurden indessen späterhin wieder erworben und vermehrt. Im Jahr 1052 erhielt der römische Stuhl das Reichsvikariat oder vielmehr die oberlehnherrlichen Rechte über Benevent. Im Jahr 1077 versprach demselben die Gräfin Mathildis von Toskana für ihren Todesfall ihr ganzes Gebiet, und erneuerte ihr Versprechen am 17. November 1102. Darüber entstanden, als die Gräfin 1115 gestorben war, heftige Streitigkeiten zwischen den Päbsten und Kaisern, indem jene auch Ansprüche auf Reichslehen erhoben, diese aber selbst einen Theil der Allodialgüter für sich forderten. Zur Erledigung kam die Sache erst 1201, indem Otto IV. am 8. Juni d. J. die Ansprüche Roms anerkannte (*Pertz*, Monumenta Tom. IV. Fol. 205. 206). Als römische Besitzungen werden bezeichnet „tota terra quae est a Radicofano usque Ceperanum (der Strich von den Engpässen von Ceperano, an Neapel grenzend, bis zu der toskanischen Grenze, wo die Burg Radicofani liegt); exarchatus Ravennae, Pentapolis, Marchia, ducatus Spoletanus, terra comitissae Mathildis, comitatus Brittenorii, cum aliis adjacentibus terris expressis in multis privilegiis imperatorum a tempore Lodoici (womit also der Inhalt der älteren unächten Urkunden anerkannt wurde). Otto verspricht auch noch besonders: Adjutor ero ad retinendum et defendendum ecclesiae Romanae regnum Siciliae. Diese Zusicherung wiederholte Otto IV. bei der Krönung am 22. März 1209 (Pertz a. a. O. Fol. 216. 217) und eben so Friedrich II. am 12. Juli 1213 (a. a. O. 224. 225), Rudolf von Habsburg 20. Okt. 1245 (a. a. O. Fol. 403. 404.). (Man s. überhaupt Hasse a. a. O. S. 67 flg. Sugenheim a. a. O. S. 81 flg.) Damit war der eigentliche Kirchenstaat befestigt und zugleich schon seit 1059 durch die Unabhängigkeit der Wahl des römischen Bischofs vom Kaiser auch die ganze kirchliche und politische Stellung des Oberhaupts der Christenheit für alle Zukunft bestimmt (s. d. Art. Exclusiva, Bd. 4. S. 281).

Die Sorge der nächsten Jahrhunderte war mehr auf Erhaltung des Besitzthums gerichtet, als auf Erweiterung; indessen schenkte Philipp III. von Frankreich 1273 Gregor X. die Grafschaft Venaissin und dazu erwarb Clemens VI. 1348 von der Königin Johanna von Sicilien und Gräfin von Provence Avignon durch Kauf. Während ihres unfreiwilligen Aufenthalts in Avignon von 1305—1378 hatten die Päbste nur durch mannigfache Concessionen an die bedeutenderen Ortschaften ihren Staat zusammenhalten

können. Während des darauf folgenden Schisma's wuchsen die Freiheiten der Städte, und um den Gegnern einigermaßen die Spitze bieten zu können, mußten auch nachher einzelnen Großen Theile des Patrimoniums zu Lehn ausgegeben werden, wie noch 1443 der Vikariat über die Gebiete von Benevent und Terracina Alphons I. von Neapel. Allmählig gelang es aber den folgenden Päbsten, ihre Herrschaft auf's Neue zu consolidiren. So bereits Nikolaus V. (1447—1455) durch weise Mäßigung, Pius II. (1458—1464) durch einsichtsvolle Politik, Sixtus IV. (1471—1484) und die nächstfolgenden durch Energie und Gewalt (s. Ranke, die römischen Päbste Bd. I. S. 43 flg. Sugenheim a. a. O. S. 330 flg.). Julius II. (1503—1512) „entriß nicht allein seine Ortschaften den Venetianern: in dem heißen Kampfe, der sich hierauf entzündete, brachte er zuletzt Parma, Piacenza, selbst Reggio an sich; er gründete eine Macht, wie nie ein Pabst sie besessen. Von Piacenza bis Terracina gehorchte ihm das schönste Land.“ Zwar gingen Parma und Piacenza bald wieder verloren, doch gelang es 1545 dafür Camerino und Nepi zu erhalten. Ebenso mußte 1523 Reggio und 1527 Modena aufgegeben werden, dagegen glückte es die bisherigen republikanischen Gemeinwesen völlig zu unterwerfen, zuletzt Ancona 1532 und Perugia 1540, und die bestehenden Lehenverbindungen aufzuheben, zuletzt Ferrara 1598, Urbino 1636 und das Herzogthum Castro, über welches die Differenzen bis 1735 dauerten (die Details bei Ranke, Hasse und Sugenheim a. a. O.). Ein halbes Jahrhundert später begann aber für den Kirchenstaat eine zusammenhängende Reihe der größten Unfälle. Nachdem 1783 Neapel sein Lehnverhältniß gegen Rom eigenmächtig aufgehoben hatte und 1792 Venaissin und Avignon an Frankreich verloren gegangen waren, erfolgte 1796 die Occupation mehrerer Landschaften, worauf im Frieden zu Tolentino am 19. Febr. 1797 Pius VI. auf die französischen Besitzungen verzichten und genehmigen mußte, daß die Gebiete von Ferrara, Bologna und Romagna der neugebildeten transpadanischen, dann cisalpinischen Republik einverleibt wurden. Am 15. Febr. 1798 wurde in Rom selbst die Republik proklamirt und die päpstliche Regierung für abgeschafft erklärt, der Pabst selbst aber gefangen fortgeführt. Ihm folgte am 14. März 1800 Pius VII., welcher indessen erst nach dem Sturze Napoleons restituirt werden konnte. Durch Art. 103. der Wiener Schlußakte vom 9. Juni 1815 wurde festgesetzt: die Marken nebst Camerino und ihrem Zubehör, so wie das Herzogthum Benevent und das Fürstenthum Ponte-Corvo sind dem heiligen Stuhle zurückzugeben. Derselbe tritt wieder in den Besitz der Legationen Ravenna, Bologna und Ferrara, mit Ausnahme des Theils von Ferrara, welcher am linken Ufer des Po gelegen ist (dieser fiel an das lombardisch-venetianische Königreich). Der Kaiser von Oesterreich erhält das Besetzungsrecht von Ferrara und Commacchio. Die unter die Herrschaft des heil. Stuhls zurückkehrenden Unterthanen sollen der Bestimmung des Art. 16. des Pariser Friedens vom 30. Mai 1814 theilhaftig seyn. Alle Privaterwerbungen, welche auf Grund eines gesetzlichen Titels gemacht noch vorhanden sind, werden aufrecht erhalten, zur Garantie der Staatsschuld und der Entrichtung der Pensionen wird eine besondere Convention zwischen den Höfen von Rom und Wien vorbehalten. Der Verlust von Venaissin und Avignon blieb unerwähnt, worauf der Pabst sowohl dagegen, wie gegen die in diesem Artikel enthaltenen ihm nachtheiligen Dispositionen unterm 14. Juni 1815 einen Protest einlegte. Seitdem ist bis zur Gegenwart der äußere Bestand des Kirchenstaats nicht verändert worden, obschon derselbe fortwährend den mannigfachsten Agitationen und Angriffen ausgesetzt wurde. Der Gedanke einer Trennung der weltlichen Macht von der geistlichen Gewalt im Kirchenstaat ist schon früher von Zeit zu Zeit aufgetaucht, auch neuerdings vielfach wieder angeregt; er wird aber katholischer und mehr noch römischer Seits sehr entschieden zurückgewiesen, da zwar die absolute Nothwendigkeit des Kirchenstaats zum Bestande der Kirche nicht gefordert werden könne, derselbe aber doch eine wesentliche Stütze zur Erhaltung der Kirche bilde. Um die Vielen wünschenswerthe Säcularisation möglich zu machen, hat man auch wohl die Verlegung des päbstlichen Stuhls in Vorschlag gebracht und als höchst vortheilhaft die nach

Jerusalem dargestellt (m. s. La papauté à Jérusalem; par l'Abbé *J. H. Michon*, Paris 1856, verb. den Bericht in Schneider's deutscher Zeitschrift für christl. Wissenschaft 1856. Nro. 50.) Durch den gemischten Karakter ist auch die Verwaltung des Kirchenstaats eine von der der übrigen Staaten in vieler Hinsicht abweichende, aber keineswegs besonders empfehlenswerthe. Ein neuerer Schriftsteller äußert darüber: die Mängel aller Staatsformen, ohne ihre Vortheile, sind in diesem Regiment vereinigt. Rom ist eine Theokratie mit einem ewigen Hohenpriesterthum und zugleich eine Oligarchie, die Herrschaft einer kleinen Zahl einflußreicher Männer, der Cardinäle; es ist eine Monarchie, denn der Pabst ist ein König, und eine Republik, denn die Häupter der priesterlichen Oligarchie erwählen ihn und setzen ihn ab; es ist eine Aristokratie, denn die römischen Fürsten sind die Vasallen des Pabstes und die Lehnsherrn des Volks, und eine Demokratie, denn die Wahl ist die Quelle aller Souveränität; es ist endlich auch eine Fremdherrschaft, denn die Cardinäle, die Großwähler dieser geistlichen Monarchie, gehören nicht bloß den italischen Staaten an, sondern den katholischen Ländern überhaupt, die den italischen Interessen völlig fremd sind.« Diesen Mängeln ist es zum großen Theile zuzuschreiben, daß der Kirchenstaat schon lange der Heerd revolutionärer Bestrebungen geworden ist und des Schutzes anderer Mächte nicht entbehren kann. Von 1832 bis 1838 bedurfte es der Oestreicher, welche Bologna, und der Franzosen, welche Ancona besetzt hielten. Auf's Neue ist seit 1849 Rom selbst in den Händen der Fremden.

Unter Pius VII. übernahm nach der Restitution der Cardinal Consalvi (s. d. Art. Bd. III. S. 117—119) die obere Leitung, welche nach dem Motuproprio vom 6. Juli 1816 (in deutscher Uebersetzung bei Pölitz, die europäischen Verfassungen Bd. II. S. 408—430) erfolgen sollte, welche aber, da sie von den hergebrachten Einrichtungen in den wesentlichsten Punkten abwich, das Volk nicht zufrieden stellte. Der Nachfolger Pius VII. († 20. August 1823) Leo XII. erließ das Motuproprio vom 5. Oktober 1824, durch welches er die Rückkehr zu den ältern Prinzipien verhieß und nach dem er auch wirkliche Verbesserungen seines Vorgängers zu beseitigen unternahm. Dadurch erweckte er allgemeinen Unwillen. Nach der kurzen Regierung Pius VIII. (31. März 1829 — 30. Nov. 1830) suchte Gregor XVI. (2. Febr. 1831 — 1. Juni 1846) durch Einberufung von Deputirten die Meinung und die Wünsche des Landes zu ermitteln, jedoch ohne die ernste Absicht, dieselben zu befriedigen, weshalb auch die Beruhigung nicht erfolgte. Pius IX. (seit dem 16. Juni 1846) begann sofort mit neuen politischen Einrichtungen (Motuproprio vom 2. u. 14. Okt. 1847, Fundamentalstatut vom 14. März 1848 u. a.) und gab den Anstoß zu einer Bewegung, welche ihn am 24. Nov. 1848 zur Flucht nach Gaeta nöthigte, von wo er am 12. April 1850 nach Rom zurückkehrte. Indem wegen der einzelnen Thatsachen auf die betreffenden Artikel hingewiesen werden muß, und insbesondere auf *Luigi Carlo Farini* lo Stato Romano dall' anno 1815 all' anno 1850. Torino 1850. 4 vol. verb. Gelzer, protestantische Monatsblätter 1855, Mai, genügt hier anzuführen, daß das Regolamento legislativo e di giurisdizione Gregors XVI. vom 10. Nov. 1834 durch Pius IX. im Einzelnen mehrfache Verbesserungen erhalten hat. Eine allgemeine Umarbeitung dieses Gesetzbuchs hat der Pabst in Aussicht gestellt, vorläufig aber das bisherige schleppende Gerichtsverfahren vereinfacht. Durch ein Rundschreiben vom 14. Januar 1856 ist den Gemeinden erlaubt worden, sich zu je zwei und drei zur Errichtung besonderer Tribunale zu vereinigen, ohne ihre Prozesse immer an das Gericht des Prozeßhauptorts zu bringen. Für dringende Fälle soll dies eine prompte Prozedur herbeiführen (maggiore speditezza ed efficacia dell' azione governativa). Die Einrichtung der Gemeinden beruht auf mehreren neuern Anordnungen, insbesondere der Regolamente organico i comuni del 24 Novembre 1850. Ueber die Gesetzgebung unter Gregor XVI, vgl. Arndts in: kritische Zeitschrift für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung des Auslandes von Mittermaier und Zachariä. Heidelb. 1836. Bd. 8. Hft. 2. Nro. 12. S. 251 flg. verb. Procedura civile secondo il diritto commune, compilata da *B. Belli,* con più i confronti frà il testo ed il codice giudiziario dello stato pontificio.

Rom. 1856. Ueber das Finanzwesen s. m. *A. Coppi* discorsi sopra le Finanze di Roma nei secolo di mazzo. Roma 1847 und über die Cultur- und andere Zustände überhaupt **Schubert**, Handb. d. allg. Staatskunde von Europa. Bd. I. Thl. IV. Königsb. 1839) S. 389 flg.

Seit 1831 zerfällt der Kirchenstaat in 19 oder 20 Provinzen (je nachdem Viterbo und Orvieto verbunden oder getrennt aufgefaßt werden), welche nach der neuesten zuverlässigen Aufnahme 1221 Gemeinden, 4055 Pfarreien, 608,280 Familien, 3,124,668 Einwohner enthalten (Augsburger allg. Zeitung 1856 Nr. 234. S. 2734). Es sind die Provinzen: 1) die Comarca di Roma; 2) fünf Legationen d. h. unter der Direction von Cardinälen stehende Provinzen: Bologna, Ferrara, Ravenna, Forli, Urbino nebst Pesaro; 3) dreizehn Delegationen: Ancona, Macerata, Ascoli, Perugia, Spoleto, Frosinone mit dem Fürstenthume Pontecorvo, Velletri, Camerino, Fermo, Rieti, Civitavecchia, Viterbo und Orvieto, Benevento. Neuerdings ist die Eintheilung des Staats in fünf große Bezirke proponirt: die Romagna, Mark, Umbrien, Rom sammt den Patrimonialbesitzungen, Sabinerland und Campagna, an deren Spitze als Präsident je ein Cardinal gesetzt werden soll. Das desfallsige päbstliche Edikt sieht aber noch seiner Vollziehung entgegen. In kirchlicher Hinsicht zerfällt der Kirchenstaat in 9 Provinzen (Erzbisthümer), welchen 79 Bisthümer untergeben sind: 1) Rom, dessen Metropolit der Pabst selbst ist, der sich aber durch einen Cardinal vertreten läßt; 2) Benevento; 3) Fermo; 4) Ferrara; 5) Ravenna; 6) Urbino; 7) Bologna; 8) Camerino; 9) Spoleto.

Die römische Bevölkerung ist fast rein katholisch. In einigen Provinzen finden sich auch Juden (in Rom und seiner Comarca 4213, Ancona 1814, Alcoli 18, Bologna 92, Ferrara 2128, Frosinone 42, Perugia 17, Pesaro und Urbino 850, Ravenna 39, Viterbo 13), Evangelische dagegen in den meisten Gebieten gar nicht (in Rom 151, Ancona 74, Bologna 10, Civitavecchia 4, Forli 2) (s. Augsburger allg. Zeitung 1857. Nro. 18. außerord. Beilage S. 4). **H. F. Jacobson.**

Kirchenstrafen, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Kirchentag, der deutsche evangelische, ein Name wie eine Schöpfung aus neuster Zeit; eine bisher jährlich gehaltene Versammlung treuer Freunde der evangelischen Kirche mit gleicher Berechtigung der Lutheraner, der Reformirten und der auf dem consensus der beiden Bekenntnisse stehenden Unirten. Die politische Erregung und Auflösung des Jahres 1848 gab den nächsten Anlaß zur Entstehung des Kirchentages. Wie eine große Wassers- oder Feuersnoth die Gefährdeten und Bedrohten zu gemeinsamen Maßregeln treibt, so führte jene gefährliche Zeit viele treue Glieder, insbesondere Diener der evangelischen Kirche zu Berathungen über die offenbaren Gefahren und Schäden; überall wiederholte sich die Aufforderung, sich um das Panier des Kreuzes Christi zu schaaren. Daher allerlei Vorschläge zu engeren Vereinigungen. Unter ihnen ward entscheidend ein „als Manuscript für Freunde" gedruckter Vorschlag des Geheimen Ober-Regierungsraths Dr. v. Bethmann-Hollweg in Bonn zu einer evangelischen Kirchen-Versammlung im laufenden Jahre 1848 (er war schon im April ausgegangen), wornach ein Aufruf „an alle evangelische Christen deutscher Nation zu einer ihre Gesammtheit darstellenden Versammlung" veranlaßt werden sollte. Eine Anzahl evangelischer Männer, welche das Vertrauen der Kirche hätten, sollten sich an die Spitze stellen und die Einladung an diejenigen ergehen lassen, welche sich eins wissen als Glieder an dem unsichtbaren Kirchenhaupte Jesu Christo." Buße, Einigung im Gebet, ein bleibender Mittelpunkt für die evangelische Kirche Deutschlands sollte der Zweck seyn.

Aehnliche Pläne von Seiten Einzelner, verschiedner Pastoral-Vereine und andrer christlicher Versammlungen wurden in mehr oder weniger ausgeprägter Gestalt auch auf andern Punkten Deutschlands laut. Besonders hatte Dr. Philipp Wackernagel, damals in Wiesbaden, jetzt in Elberfeld mit zwei befreundeten Geistlichen darüber berathen, wie nach so langer Zerfahrenheit den einzelnen gläubigen Gliedern der Kirche, „selbst den ausgesetzten verlornen Posten das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen wiedergegeben werde." Dazu müsse ein großer kirchlicher Verein gegründet werden, der die

gläubigen Elemente in allen deutschen Ländern, Vereine wie einzelne Personen, zusammenschließe, als eine das ganze deutsche Volk umfassende evangelische Confessionskirche. Die Angelegenheit ward auf einer jährlich zweimal im Sandhof bei Frankfurt a. M. zusammenkommenden Conferenz im Frühjahr 1848 zur Sprache gebracht und hier zuerst beschlossen, eine Commission zur Berufung eines Kirchentages oder einer allgemeinen kirchlichen Versammlung des evangelischen Deutschlands zu berathen und anzubahnen. Direktor Wackernagel, dem das Präsidium in derselben übertragen war, entfaltete die größte Thätigkeit, in Correspondenzen, Reisen, Einholung von Bedenken, Hervorrufung von ähnlichen Versammlungen wie die Sandhofs-Conferenz. Es wurden folgende Grundsätze für die Richtung des ganzen Unternehmens gestellt: 1) die vor 300 Jahren gelöste Bekenntnißfrage nicht wieder anzuregen, die Versammlung vielmehr auf Grund der vorhandenen Symbole zu berufen; 2) nichts der Union Aehnliches zu erstreben; 3) an die Stelle derselben die Conföderation zu setzen; 4) nicht als etwas Neues, sondern als Herstellung der Macht und Einheit des Protestantismus im corpus Evangelicorum; 5) die doppelte Aufgabe ist also dem äußern Feinde, dem Katholicismus, und dem innern, dem Unglauben und Abfall im eignen Hause entgegenzuwirken.

Zahlreiche Gäste vergrößerten die auf den 21. Juni außerordentlich wiederberufene Sandhofs-Conferenz, wie Bethmann-Hollweg und Dr. Dorner aus Bonn, G. Kirchenrath Ullmann und Prof. Hundeshagen aus Heidelberg, Prälat Zimmermann aus Darmstadt u. a., welche sich auf Frage ihres Vorsitzenden einmüthig zu Joh. 6, 68. 69. bekannten. Als vielfache Bedenken sich erhoben, schlug des Erstern Wort durch, daß der Herr es sey, der die Kirche baue, daher der Beschluß ein Glaubensakt seyn müsse. »Wie Petrus werden wir dabei auf dem Wasser gehen müssen; aber der Herr läßt den nicht sinken, der Ihm vertraut.« Wittenberg als die Wiege der Reformation ward einstimmig zum Ort der Zusammenkunft gewählt; der ehrwürdige Dr. Heubner hatte bereitwillig die freundlichste Aufnahme zugesichert. Die Nachricht von diesem Beschluß ward im evangelischen Deutschland mit großer Begeisterung aufgenommen.

Zugleich war auch in Berlin die Idee der Conföderation in noch umfassenderem Sinne aufgenommen und nach dem Antrag des Geh. Justiz- und Oberconsistorialraths Dr. Stahl in derselben neben dem lutherischen und reformirten Kirchenthum das der Union als ein dritter Typus hingestellt. Inzwischen wandte sich aber die Commission der Sandhofsconferenz, an deren Spitze Wackernagel stand, an einen größeren Kreis von Männern, in deren Namen die Einladung zum Kirchentage ergehen sollte. Es wurde von Vielen rechts und links abgesagt; nicht die Hälfte sagte zu; aber die Sache hatte Fortgang und höchst geachtete Namen aus fast allen Gegenden des evangelischen Deutschlands fanden sich unter der Einladung, die allen Ungewißheiten ein Ende machte. „Man fühlte sich wie am Vorabende einer Schlacht, da die Erneuerung des gegenseitigen Gelöbnisses gegenseitiger Treue innerstes Bedürfniß ist."

Zur Zeit der akademischen Herbstferien am Abend des 20. Sept. 1848 sammelte sich die Schaar der Gläubigen in Wittenberg, die bis auf etwa 500 Mitglieder wuchs, meist Pfarrer und Universitätslehrer, aber auch Gläubige aus andern Ständen, insbesondere Lehrer, deren Entschlossenheit sich um das Evangelium zu schaaren durch die sich eben verbreitende Nachricht von dem Straßenkampf in Frankfurt und der Ermordung Lichnowskys und Auerwalds noch gestärkt und gesteigert wurde. Es ward vom 21. an im Geiste ernster Frömmigkeit getagt, mit großer Besonnenheit alles politische Wirken abgewehrt und die Aufgabe der Schließung eines Kirchenbundes in freister Form auf Grund der reformatorischen Bekenntnisse innerlich zu Stande gebracht unter unausgesetzter Theilnahme vieler Männer und Frauen aus allen Ständen. Der Kirchentag begann so sein Wirken als ein großer mächtiger Reiseprediger. Bethmann-Hollweg und Stahl wurden zu Präsidenden gewählt, deren besonnener, treuer und christlicher Leitung die Kirchentage seither viel zu danken gehabt. Die Geister platzten mehrmals stark auf einander, aber mächtiger war der Geist des Einverständnisses, der sich immer wieder Bahn brach.

Es hatte sich aber von Candidat Wichern, dem Vorsteher des rauhen Hauses bei Hamburg, jetzt auch Dr. der Theol. Ober-Consistorialrath und Ober-Kirchenrath in Preußen, angeregt die Frage erhoben, ob die Förderung der alten Diakonie, die sogenannte innere Mission, mit unter die Aufgaben des Kirchenbundes aufzunehmen sey, was nach lebhaften Verhandlungen mit großer Bewegung der Gemüther beschlossen wurde. Bereits im Sommer 1848 war ein evangelischer Verein für kirchliche Zwecke vorbereitet worden, der auf dem Grunde der lutherischen und reformirten Bekenntnißschriften „eine Hütte in der Wüste" zu bauen beabsichtigte. Nun zündete ein Vortrag Wichern's am zweiten Tage wie ein Aufruf zu den Waffen. „Mit einer Mark und Bein durchdringenden Gewalt schilderte er das Gott entfremdete Elend des Volks und die versäumte Hülfe der Kirche." Es sey „endlich Zeit, daß die evangelische Kirche ihren Beruf erfülle ein Glaubensbund der rettenden Liebe zu seyn," daß Christus nicht nur in dem lebendigen Gotteswort, sondern auch in der Gottesthat gepredigt werde. — Das ward mit großer Zustimmung beschlossen, wie auch, daß in organischer Verbindung mit der ferneren Leitung des Kirchentags ein besonderer Central-Ausschuß für die innere Mission der deutsch-evangelischen Kirche gebildet würde. Der ganze Kirchentag sollte außerdem durch einen engern und weitern Centralausschuß berufen und geleitet werden.

Der Kirchentag brachte es weder damals noch in der Folge zu einer festen Gestaltung des von ihm beabsichtigten Kirchenbundes, hat aber um so freier wirken können und ist eine Macht geblieben, wenn auch mit steigendem und sinkendem Einflusse. Das nächste Mal versammelte er sich wieder in der alten Lutherstadt; dann begann er seine Rundreise 1850 nach Stuttgart, 1851 nach Elberfeld, 1852 nach Bremen, 1853 nach Berlin, 1854 nach Frankfurt am Main, (1855 nach Halle fiel wegen der Cholera aus) 1856 nach Lübeck, 1857 soll er wieder in Stuttgart gehalten werden. Die Verhandlungen aller dieser Kirchentage sind in authentischer Ausgabe in Berlin bei Wilhelm Hertz erschienen und haben viele Theilnahme erweckt und das Werk des Kirchenbundes wie der inneren Mission nicht wenig gefördert; ebenso auch Berichterstattungen in fast allen bedeutenden evangelischen theologischen und kirchlichen Zeitschriften. Vgl. auch die hier vielfach benutzte Schrift: Entstehung und bisherige Geschichte d. deutschen ev. Kirchentages 1853.

Bei Ueberblick der bisherigen Geschichte desselben zeigt sich deutlich, daß sein Beruf nur der ist ein Zeuge und Wecker zu seyn, daß er aber an Wirksamkeit und Ansehen verloren hat, so wie er ein unmittelbares Wirken erstrebte und namentlich durch Urtheile oder Resolutionen direkten Einfluß auf die einzelnen Landeskirchen oder ihre Regimente üben wollte. Hier konnte sein Urtheil immer nicht die volle Sicherheit oder wenigstens nicht das Bewußtseyn haben, auf ganz festem Grunde zu stehen. Dagegen ist es durch Bitten an verschiedene Kirchenregimente und durch das Vernehmen mit den Abgeordneten der deutschen evangelischen Kirchenregierungen, die seit 1852 zu Eisenach zusammenzukommen pflegten, zu schönen Resultaten gekommen, namentlich in Beziehung auf die Abhülfe der Gesangbuchsnoth und die Bewirkung größerer Uebereinstimmung im Kirchengesange der evangelischen Kirchen, wovon der Eisenacher Entwurf eine dankenswerthe Frucht ist. — „Der Kirchentag ist auch mit zahlreichen Pastoral-Conferenzen, evangelischen Vereinen, Bibelgesellschaften, Vereinen für innere und äußere Mission, kirchlich constituirten Gemeinschaften und Anstalten in Verbindung getreten, von denen alljährlich Deputirte in seiner Mitte erschienen, ohne die Hunderte von eigenen Agenten und Correspondenten für die besondern Zwecke der innern Mission. Die gesammte Brüder-Gemeine hat sich ihm angeschlossen." Selbst über Deutschland hinaus reichen seine Verbindungen und es fehlte auf seinen Versammlungen nie an Vertretern der großen Evangelisations-Gesellschaften in England, Frankreich, Belgien, den Niederlanden, der Schweiz, selbst Nordamerika's. In die wichtigsten Fragen der Zeit hat der Kirchentag mahnend, ermuthigend, mitbetend eingegriffen. Das Verhältniß von Staat und Kirche, Heilighaltung des Sonntags, der Ehe und des Eides, die innere Organisation der Kirche, namentlich die Erneuerung der Diakonie, die Erhaltung des Kirchenguts, die Hebung

oder Erneuerung der Kirchenzucht, die Verhältnisse zu der katholischen Kirche und zu den Sekten und Häresieen und andere wichtige Fragen, wie z. B. der soweit verbreitete Materialismus, wurden so behandelt, daß oft die Strömung der Zeit auf sie hingelenkt ward.

Ein für den Kirchenbund wie für die evangelische Kirche wichtiger Schritt war es, als auf dem Berliner Kirchentage 1853 fast einhellig erklärt ward: die Mitglieder des deutschen evang. Kirchentages bekunden hiemit, daß sie sich zu der im J. 1530 auf dem Reichstage zu Augsburg von den evang. Fürsten und Ständen Kaiser Karl V. überreichten Confession mit Herz und Mund halten und bekennen, und die Uebereinstimmung mit ihr als der ältesten, einfachsten gemeinsamen Urkunde öffentlich anerkannter evangelischer Lehre in Deutschland hiedurch öffentlich bezeugen. Mit diesem Zeugniß verbinden sie die Erklärung, daß sie jeder insonderheit an den besondern Bekenntnißschriften ihrer Kirchen und die Unirten an dem Consensus derselben festhalten, und daß der verschiedenen Stellung der Lutheraner, Reformirten und Unirten zu Artikel 10. dieser Confession, und den eigenthümlichen Verhältnissen derjenigen reformirten Gemeinen, welche die Augustana niemals als Symbol gehabt haben, nicht Eintrag geschehen soll.“ Damit war den Einen, wie der Partei der protestantischen Kirchenzeitung, schon zu viel, den Andern, den streng Confessionellen, die überhaupt vom Zusammenwirken der protestantischen Kirchen nichts wissen und sich mit gegenseitiger Toleranz derselben begnügen wollten, zu wenig bekannt. Aber es sollte ja gar nicht ein Bekenntniß zu einer Glaubensformel, sondern eine Grundlage der Anerkennung für eine Conföderation erreicht werden; dafür genügte jene bedingte Annahme der Confessio invariata.

Seitdem haben die Kirchentage besonders in die Kreise, wo sie gehalten wurden, wie noch der letzte in Lübeck, mächtige christliche, kirchliche und sittliche Anregungen gebracht, und die auf denselben gemachten Vorschläge, ihn auf ein oder mehrere Jahre auszusetzen oder nur zu berufen, wenn dringender Anlaß wäre, sind immer durch das Gefühl der augenblicklichen Erhebung und Befriedigung wieder zurückgedrängt worden. Die zweite Hälfte, welche der innern Mission gewidmet ist, so wie der denselben leitende Centralausschuß, haben fortwährend an Bedeutung gewonnen (s. den Artikel Mission, innere). Ein Verein für christliche Kunst, die Förderung des von Prof. Dr. Piper in Berlin mit so viel Einsicht als Beharrlichkeit in's Leben gerufenen evangelischen Kalenders (s. d. Art.), die Schriften von Prälat Kapff über die Revolution und ähnliche, die Zeugnisse gegen Lotto und Hazardspiel u. dgl. m. sind Zeugnisse für das Wirken dieser christlich und kirchlich so anregenden großen nationaldeutschen und evangelischen Vereinigung, welcher der Herr weiter Seinen Segen geben wolle! L. Pelt.

Kirchenväter (Patres ecclesiae) heißen nach dem in der protestantischen Theologie recipirten Sprachgebrauche diejenigen Männer, welche durch Lehre, Schrift und Wandel die Träger des kirchlichen Lebens in den ersten sechs Jahrhunderten geworden sind (während die Katholiken sie bis in das 13. Jahrhundert fortführen). Ihnen voran gehen die Patres apostolici (vgl. den Art. Apostolische Väter), und an sie schließen sich dann die Kirchenschriftsteller der spätern Jahrhunderte, die Scholastiker des Mittelalters, die Vorläufer der Reformation, die Reformatoren selbst und endlich die ausgezeichneten Lehrer und Schriftsteller der katholischen und evangelischen Kirche an, bis auf die neueste Zeit. Die Kirchenväter bilden also ein Glied, und ein sehr bedeutendes, in der Geschichte sowohl der kirchlichen Literatur, als des kirchlichen Lebens und namentlich sind sie eine Hauptquelle für die ältere Kirchen- und Dogmengeschichte, so wie auch für die kirchliche Archäologie. Das Studium derselben heißt die Patristik oder auch die Patrologie; doch unterscheiden Einige so, daß sie bei der Patrologie mehr an den äußern Apparat, an das Biographische und Bibliographische, bei der Patristik mehr an den Inhalt der patristischen Schriften, mithin an die Theologie der Väter und an die an dieses Studium sich knüpfende Entwicklung und Beurtheilung ihrer Lehre denken. So wenig indessen die Grenze zwischen Patristik und Patrologie eine scharfe ist,

eben so wenig läßt sich der Begriff eines Kirchenvaters genau abgrenzen. Der Ehrenname eines **Vaters**, den schon die Juden ausgezeichneten Lehrern gaben*), kann natürlicher Weise nur denen zukommen, die bei der Kirche im Ansehen ungetrübter Rechtgläubigkeit standen und von denen in der That eine produktive Kraft in eminentem Sinne ausging. In dieser Hinsicht unterscheidet namentlich die **katholische** Kirche zwischen **Kirchenvätern** und bloßen **Kirchenschriftstellern**. Zu den letztern gehören nicht nur die spätern Schriftsteller der Kirche, denen der Name »Vater« nicht mehr zukommt, sondern auch die den Vätern gleichzeitigen Schriftsteller der früheren Jahrhunderte, denen entweder die volle Autorität eines Vaters oder der Nimbus einer makellosen Orthodoxie (im katholischen Sinne) abgeht. Nach diesem Sprachgebrauch würden Tertullian, Origenes, Rufin, die Eusebe, Theodor von Mopsuheste, Theodoret u. s. w. wohl Kirchenschriftsteller, nicht aber **Kirchenväter** (im eminenten Sinne des Wortes *sancti* Patres) zu nennen seyn. Unter den Kirchenvätern selbst heben sich aber dann wieder heraus die **großen Kirchenlehrer**, deren die orthodoxe griechische Kirche vier, und eben so viele die abendländische Kirche zählt. Die großen Kirchenlehrer der orientalisch-griechischen Kirche sind: **Athanasius**, **Basilius**, **Chrysostomus** und **Gregor von Nazianz**, die der abendländischen Kirche: **Ambrosius**, **Augustinus**, **Hieronymus** und **Gregorius** I. (d. Große). Indessen hat man sich nicht zu allen Zeiten an diesen Sprachgebrauch gehalten. Was den Ausdruck »Kirchenlehrer« betrifft, so wurden ja auch die spätern Scholastiker **Kirchenlehrer** (Doctores ecclesiae) genannt, zum Unterschiede von den eigentlichen Kirchenvätern, wie die ehrenden Beinamen: Doctor irrefragabilis, angelicus, resolutissimus u. s. w. beweisen. Deßgleichen hat man sich wieder erlaubt, von **Kirchenvätern** auch einer spätern Zeit zu reden; wie denn die Gallicaner ihren **Bossuet** den letzten der Kirchenväter genannt haben (s. d. Art.). Und auch der Protestantismus sieht in den Reformatoren die **Väter** seiner Kirche. Zu dem Studium der Patristik hat schon im 5. Jahrhundert **Hieronymus** in seinen scriptoribus ecclesiasticis den Grund gelegt. Ihm schloßen sich **Gennadius** (um 490), **Isidor von Hispalis** im 7., **Ildefons von Toledo** im 8. und Andere bis in's 16. Jahrhundert an, welche **J. A. Fabricius** in seiner Bibliotheca ecclesiastica (Hamb. 1718) gesammelt hat. Damit ist zu verbinden: **Bellarmin** (Robert), de scriptorib. ecclesiasticis liber unus. Rom. 1613. 4. (hiezu *Labbei*, Diss. u. s. w. Par. 1660. 2 Bde.), die Supplemente von *Oudin* (Par. 1686), *du Pin* (Ellics), nouvelle bibliothèque des acteurs écclésiastiques (Par. 1686—1714). *Schönemann*, Bibliotheca historico-litteraria Patrum Latinor. Lips. 1792—1794. II. u. andere Werke mehr. Um die **Herausgabe** der Kirchenväter haben sich (seit Erfindung der Buchdruckerkunst) Erasmus, die Benediktiner, namentlich die Congregatio Sancti Mauri, die Anglikaner und deutsche Gelehrte verdient gemacht. (Vgl. die einzelnen Kirchenväter und ihre Ausgaben unter den betreffenden Artikeln.) Von **Gesammtausgaben** der Kirchenväter sind zu nennen: Magna Bibliotheca vett. patr. ed Marg. de la Bigne. Par. 1575. 1654 sq. 17 Voll. fol. Maxima Bibl. vett. patrum. Lugd. 1677. 27 Voll. fol. (die griech. Väter nur in lateinischer Uebersetzung; wichtig wegen der Aufnahme vieler mittelalterlicher Theologen). *A. Gallandii* Bibl. vett. patr. et antiqu. scriptt. ecclesiast. Venet. 1765—1781. 14 Vol. fol. — Eine neue Sammlung ist angefangen von *J. P. Migne*, Patrologiae cursus completus. s. bibliotheca universalis SS. Patr. scriptorumque ecclesiae. Par. 1840 sq.**) — **Auszüge und Chrestomathien aus den Kirchenvätern** haben **C. F. Rößler** (Bibliothek der Kirchenväter. Lpz. 1776—1786 in 10 Bdn.), **Grabe** (Spicilegium patrum ut et haereticorum. Saec. 1—3. Oxon. 1698), **Augusti**

---

*) Vgl. *Schöttgen*, horae hebr. et talmud. I. p. 745 zu Gal. 4, 19. und über den christlichen Sprachgebrauch *Suiceri* Thesaur. II. p. 637 b.

) Die Sammlungen von **Oberthür (1777), **Gersdorf** (für lateinische 1838) und **Richter** (für griechische Väter 1826) blieben unvollendet.

(Chrestomathia patristica. Lips. 1812), Royaards (Chrest. patr. Traj. 1831), Sinner (Patrum graecor. sec. IV. delectus. Par. 1842), Thilo (Bibliotheca patrum graecorum dogmatica. Lips. 1853—1854) u. Andere gegeben. — Hülfsmittel zum Studium der Kirchenväter, Einleitungen in dasselbe, Sichtung des kritischen Apparates geben folgende Schriften: *J. Casp. Suiceri* Thesaurus eccles. Amst. 1682, 1728. fol. *Le Nourry,* Apparatus ad bibliothecam maximam vett. patr. etc. Par. 1703 et 1725. fol. *Walch, J. G.,* Bibliotheca patristica. Jen. 1770 u. Ausg. von Danz. Jena 1834. † Winter, Patrologie. München 1814. Engelhardt, J. G. V., literarischer Leitfaden zu Vorlesungen über die Patristik. Erlangen 1823. † Goldwitzer, Bibliographie der Kirchenväter. Landshut 1828. Bähr, die christlich-römische Theologie. Carlsruhe 1837. *Danz*, initia doctrinae patristicae. Jen. 1839. † Möhler, Patrologie, I. Bd. (herausg. v. Reithmayr). Regensb. 1839. † Eberl, Leitfaden zum Studium der Patrologie. Augsb. 1854. (Die ausführlicheren Angaben der Titel finden sich theils in den hier nur beispielsweise angeführten Werken selbst, theils in den Einleitungen zu den Lehrbüchern der Kirchen- und Dogmengeschichte und in den größeren Literaturwerken überhaupt). Hagenbach.

Kirchenverfassung, Kirchenregiment. — Da alle Formen der Verfassung und Leitung bei den verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften in besonderen Artikeln und auch zum Theil im Art. Kirche besprochen werden, so genügt es hier an einer in's Kurze gezogenen übersichtlichen Darstellung und an der Hinweisung auf die constitutiven Prinzipien.

Suchen wir die Grundlagen auf, so tritt vor Allem der Unterschied hervor, daß ein Theil der Kirchen ihre Verfassung als in der christlichen Offenbarung wesentlich mitgesetzt und ebenso von Gott gegeben anerkennt wie die Lehre. So die römische Kirche und die Kirchen Calvins, jene ihre leitenden Aemter aus der Stiftung Christi und ununterbrochenen Succession, diese aus dem N. T. aber mittelst Vocation herleitend; jener gleich die griechische Kirche, wo sie nicht wie in Rußland die oberste Einheit für ihre hierarchische Ordnung außerhalb dieser im Staatsoberhaupt findet; ihr ähnlich die englische Episkopalkirche, für welche ebenfalls die bischöfliche Succession und Macht Glaubenssatz, die Suprematie des Königs kirchenpolitischer Grundsatz ist. In anderen Kirchen erscheint die Verfassung vorwiegend als das Werk freier Ueberlegung und nach der Zweckmäßigkeit sich richtender Combination; so in der lutherischen und in der zwinglischen und andern nicht streng calvinisch-reformirten Kirchen, welche zwar das Predigtamt als Stiftung Christi anerkennen, aber zur Kirchenleitung die auf einem andern Gebiet gegebene göttliche Ordnung, die Obrigkeit herbeiziehen.

Ein anderer Unterschied liegt in der Organisation der kirchlichen Gewalt und deren Stellung zu den Angehörigen der Kirche. Rein hierarchisch ist die römische und griechische Kirchenverfassung (s. Artt. Kirche u. Griech. Kirche), der Klerus die ecclesia docens et regens; temperirt durch die oberste Staatsmacht die russische Hierarchie; in den evangelischen Kirchen das allgemeine Priesterthum eine glaubensmäßige Schranke gegen geistliche Herrschaft und außerdem in der Verfassung des Ganzen wie der Gemeinden verschiedenartige Formen, durch welche sich das Laienelement an der Mitregierung betheiligt oder gegen Mißregierung schützt. — Nur die englische Kirche hat eine dogmatische Abstufung des Klerus, sonst sind nirgends hierarchische ordines, sondern nur höhere Aufsichtsämter mit etwaigem Vorbehalt gewisser Verrichtungen (Ordination, Visitation rc. durch Superintenbenten rc.) über das Pfarramt gestellt. Die Kirchen Calvins verfassen ihr Gemeinderegiment, und soweit sie nicht independentisch geworden auch das der vereinigten Gemeinden, durch die den apostolischen Briefen entnommene Gliederung des Kirchenamts in Lehrer (ministri, pastores, doctores), Aelteste, Diakonen und durch die Vertretung derselben in Synoden und deren regierenden oder moderirenden Ausschüssen. In der lutherischen Kirche ist dagegen Mischung des theologischen und pastoralen Elements mit dem obrigkeitlichen, in neuerer Zeit aber das unmittelbare Mitsprechen des status oecono-

micus durch Nachahmung der reformirten Verfassung eingeleitet, mit dem doppelten Bestreben, kirchliches Leben zu erfrischen und dem monarchischen Element constitutionelle Schranken innerhalb der Kirche (Generalsynoden) gegenüber zu stellen. — Kirchliche Volkssouveränität und was damit zusammenhängt, allgemeines Stimmrecht und Constituirung des Regiments aus diesem ist geschichtlich weder lutherisch noch reformirt, sondern eine Forderung des politischen Radikalismus an die Kirche, um diese ähnlich wie den Staat in auf das Gebot zufälliger Mehrheiten nach beliebigen Glaubensformen umzugießende Atome aufzulösen, eine Forderung, welche erst nach gelungenem Zerstörungswerke an den obrigkeitlichen Gewalten im Staat der Kirche näher träte. Dagegen muß in den Kirchen des Evangeliums der Grundsatz von der Reichsunmittelbarkeit jeder einzelnen Christenseele Anerkennung, und darauf die Gewissensfreiheit ihr Fundament haben, von der freien schottischen Kirche ausgeprägt in dem Rekursrecht des durch die kirchlichen Funktionäre sich beschwert findenden Einzelnen an Christum in freier Prüfung und individuellem Urtheil auf eigene Gefahr und Verantwortung (Catech. constit. ... de l'Eglise libre d'Écosse ... Lausanne 1846. qu. 89—92).

Gruppiren wir die Erscheinungsformen, wie sie in den evangelischen Gemeinwesen auftreten, so zeigen sich, was erstlich die reformirten betrifft, neben einer gemeinsamen, der antihierarchischen, zwei auseinandergehende Richtungen, sofern einestheils ähnlich wie in der lutherischen, Anlehnung an das obrigkeitliche Element, anderntheils eine entschiedene Abneigung hiegegen stattfindet, ein bis zum Extrem verfolgter anticäsareopapistischer Zug.

Der erstern folgt Zwingli (Bluntschli, Zur Geschichte der reform. Kirchenverfassung in der Zeitschrift von Reyscher u. Wilda, Bd. VI. 1841. S. 166 u. f.). Diesen Typus des Kirchenregiments haben die deutschen reformirten Schweizerkantone beibehalten, soweit nicht neuerer Radikalismus die Zuziehung des theologischen und pastoralen Elements exterminirt oder auf ein Minimum beschränkt hat. Was in Deutschland reformirte Kirchenverfassung hat, nimmt auch in der Regel das obrigkeitliche Element wenigstens in seinen Spitzen an, während dasselbe in der Gemeindeordnung keinen Raum findet, so die Verfassung der evangelischen Gemeinden Westphalens und der Rheinprovinz, von unten auf rein kirchengemeindlich, oben landesherrliche Episkopalrechte mitwirkend. Anders, wenigstens bis in's 18. Jahrhundert, die vom Ausland durch Verfolgung eingewanderten Gemeinden am Niederrhein, worüber s. das Nähere bei Richter, Gesch. der evang. Kirchenverf. in Deutschland S. 219 u. f. und im Art. Jülich-Cleve-Berg. — Die Kirchen Calvins, unter dem Kreuz lebend, mußten Verfassung und Regiment rein in sich selbst suchen und getrösteten sich im Glauben ihrer dem N. T. entnommenen Einrichtungen.

Uebrigens ist diesem System nicht wesentlich, die Erneuerung der Gemeindeämter durch periodische Urwahlen geschehen zu lassen, sondern es findet auch Lebenslänglichkeit und Cooptation für die Presbyterien statt und bei Pfarrwahlen vorwiegende Thätigkeit der Ausschüsse. Die also organisirten Gemeinden verbinden sich zu Landeskirchen durch Synoden, welche von den Pastoren und Aeltesten gehalten werden und in welchen das allgemeine Regiment entweder alleinig thätig wird und für die übrige Zeit ruht oder in Ausschüssen mit beschränkten Vollmachten für die Zwischenzeit fortlebt.

Am schärfsten ausgeprägt ist das Prinzip kirchlicher Autonomie in der reformirten von Chalmers in's Leben gerufenen freien schottischen Kirche und adoptirt von den Strenggläubigen der französischen Schweiz (Vinet u. A.), nicht ohne das Hinzukommen politischer Spannung. Christus das einzige Haupt jeder Kirche, jedes Gliedes und Funktionärs (Cat. const. qu. 13.), keine Autorität, weder bürgerliche noch kirchliche darf sich dazwischen stellen (qu. 18.). Christus das Prinzip des Daseyns für jede Kirche, daher eine Läugnung seiner Souveränetät, wenn man behauptet, jene sey Sache individuellen Arrangements oder könne durch Beschlüsse der bürgerlichen Autorität in's Leben gerufen und eingerichtet werden (qu. 26—28.), daher eine Anmaßung des Rechts Christi, wenn

eine Regierung innere Kirchenangelegenheiten regelt (qu. 59.) und nicht anzunehmen, auch wenn ihre Bestimmungen mit dem Gesetz Christi übereinstimmen; denn zwischen Kirche und Staat soll es seyn wie zwischen zwei unabhängigen Nationen (qu. 82.).

Diese Grundsätze — im schroffsten Gegensatz gegen die der englischen Episkopalkirche, lassen die freie schottische Kirche durch völlige Lossagung von der Staatsgewalt, durch wo möglich noch größere Scheue vor dem Regierungsplacet — neben der Abschüttlung des Patronats ein wesentlicher Unterschied von der presbyterialen schottischen Staatskirche — durch das Bewußtseyn einer gleichsam gedoppelten Nationalität, als nächst verwandt mit der katholischen erscheinen, der sie jedoch andererseits völlig entgegentritt in der antihierarchischen Stellung ihrer Funktionäre, mit der Verweisung der Einzelnen an die unmittelbar zugängliche oberste Recursinstanz Christus, namentlich aber auch dadurch, daß sie das Kirchengut als ein zeitliches Besitzthum der Obrigkeit unterworfen seyn läßt, der gegenüber die Kirche hierin auch der Ungerechtigkeit sich zu fügen habe (qu. 48—50.). Also bei der einen Kirche aggressive Unabhängigkeit vom Staat, bei der andern rein defensive, ein völliger Rückzug aus dem Politischen und Zeitlichen, während der Katholicismus seine Gewalt bis in die sichtbaren und zeitlichen Dinge hinein als eine göttlich-berechtigte behauptet. Ebensowenig verwandt ist die schottische Kirchenfreiheit den freigemeindlichen Tendenzen; jene allein auf Christus, sein Gesetz in der Bibel, auf den geschichtlichen Offenbarungsgrund gestellt, diese dem Geist sich anvertrauend, „der auf sich selber stehe“, hier die religiöse Gesellschaft das Produkt freiwilliger Association, beliebigen Arrangements der Individuen, dort so streng wie die Lehre selbst von Christus abgeleitet, bei den Einen Zusammenhalten in ernster Glaubens- und Sittenzucht, bei den andern zerflatternde Willkür. — Was männliche Consequenz ist und leistet, kann man an dieser freien schottischen Kirche lernen, einem hochragenden Gebäude auf beengtem Raum wie mit Zauberhänden oder vielmehr von derselben Logik, welche Calvins Institutionen baute, aufgerichtet.

Sehr verschieden davon ist die Art, wie sich die lutherische Kirche ansiedelt. Da ein Unterschied zwischen Bischof und Pfarrer im göttlichen Recht nicht vorhanden ist, Kirchenamt und Kirchengewalt nicht identisch, zur Theilnahme an letzterer auch die Nichtgeistlichen berufen sind, so wies die Frage, wie es zu einer rechtlichen Unter- oder Ueberordnung, zu einer kirchenregimentlichen Organisation kommen soll, zumal seitdem der Bauernkrieg und Anderes nach dem an und für sich nicht abgelehnten Wahlprinzip zu greifen nicht erlaubte, an den Ort, da eine unbezweifelte Autorität vorhanden war, und es hat die lutherische Kirche bei der Landesobrigkeit Hülfe gesucht und Ordnung geholt. Dies geschah aus dem Bewußtseyn des gemeinsamen Christenstandes und ebenso in den freien Gemeinwesen wie in den fürstlichen Territorien, denn nicht den Höfen, sondern den Obrigkeiten, sey's an den Höfen, sey's auf den Rathhäusern, hat sich diese Kirche anvertraut. S. d. Art. Kirche und Consistorialverfassung.

Als später nach einem Ausdruck zur rechtlichen Bezeichnung dieses geschichtlichen Verhältnisses gesucht ward, erfanden Wissenschaft oder Interesse dreierlei Namen — Episkopal-, Territorial- (s. d. Art.), Collegialsystem (s. d. Art. Kirche), davon keiner dem Wesen entsprechend (vergl. Eichhorn, K.R. I. S. 685 u. f.), jedem eine Wahrheit abzugewinnen ist. Der erste, wenn man festhält, was ursprünglich gemeint ist, und ihn im Zusammenhang mit dem Rechtszustand im deutschen Reich auffaßt, wenn man daher auch jeden Gedanken an eine bischöfliche Qualifikation der Landesherren im kanonischen Sinn, an eine oberpriesterliche Stellung ferne hält, ist immerhin der richtigere, denn die „Episkopalrechte“ müssen als solche, welche nicht an und für sich in der Landeshoheit enthalten, sondern derselben von einem andern, dem kirchlichen Gebiet her angewachsen sind, verstanden und demnach auch im Andenken an ihre Herkunft und Natur ausgeübt werden; andererseits sagt der Ausdruck zu viel, weil das landesherrliche Kirchenregiment kein geistliches, und zu wenig, weil bischöfliches Recht unter päbstlichem Recht stehend ein beschränktes, das landesherrliche Recht des Kirchenregiments

aber gegen außen unabhängig ist, daher durch die Bezeichnung Summepiskopat nachgeholfen wird. Indessen ist dieser Name der officielle geblieben und anzuerkennen als Abbreviatur zur Bezeichnung eines Collektivums von Rechten, wie sie seit der Ordnung der evangelischen Kirche von der obrigkeitlichen Gewalt geübt werden, während die beiden anderen eigentlich nur eine doktrinäre Bedeutung und zwar für Zeitbedürfnisse erlangen konnten, das Territorialsystem seiner Zeit als Nothwehr gegen die Herrschaft der Orthodoxie, das Collegialsystem als Fiction zum Trost gleichsam für entbehrte Mitbetheiligung des Hausstandes am Kirchenregiment erdacht. Nach diesem System wäre der Landesherr der Commissär, nach dem vorigen der Inhaber, nach dem Episkopalsystem soll er der Gehülfe der Kirche mittelst seiner obrigkeitlichen Autorität seyn und ist für ihre Verwaltung mit seinem evangelischen Gewissen verantwortlich.

An diesem Verhältniß der evangelischen Kirche zum Staatsoberhaupt, durch welches letzterem außer dem gegenüber von allen Kirchen geltenden negativen Aufsichts- noch das besondere Recht positiver Einwirkung zukommt, sich zu stoßen, liegt nicht fern, so lange man an oberflächlicher Betrachtung hängt. Solcher erscheint es, der evangelischen Kirche Pabstthum sey nun das Fürstenthum geworden. Allein in Wahrheit ist mit der Reformation nicht bloß ein Wechsel des Regiments, sondern auch eine große Aenderung des zu Regierenden und der Form des Regierens eingetreten. Es gibt hier überhaupt nicht mehr viel zu regieren. Mit dem Wegfall der Ohrenbeichte hat ein weites und das bedenklichste Gebiet für geistliche Herrschaft und deren Spitzen *) in der evangelischen Kirche zu existiren aufgehört; an die Stelle der Herrschaft über die Gewissen ist die Bundesgenossenschaft des geistlichen Amtes mit den Gewissen der Einzelnen, nur mittelst dieser die Möglichkeit geistlicher Wirksamkeit getreten; also gilt hier nicht Kirchenregiment, sondern Regiment des Geistes und der Freiheit. Was dem Predigtamt und der Gemeinde die Hauptsache ist — Wort und Sakrament, das haben sie unregiert in Selbstverwaltung. Was aber die einzelnen Gemeinden zu einer Landeskirche zusammenhält, das sind theils äußere Ordnungen, theils das zugleich mit der Gesammtkirche verknüpfende Bekenntniß. Ueber letzteres haben Landesherren so wenig Macht als Consistorien oder Synoden oder die Einzelgemeinden; die Ordnungen aber, so weit sie mit dem Bekenntniß in Verbindung stehen, nehmen aus diesem ihr Maß (Liturgie) oder betreffen Adiaphora, durch deren Behandlung nur dann der christlichen Freiheit nahe getreten wird, wenn sie in der unevangelischen Gestalt von Gewissensgesetzen sich aufdringen wollen. Weiter hinaus reichen die Episkopalrechte der Landesherren nicht, als regierend mitzuhelfen, daß der mit der Reformation betretene Weg von der Kirche eingehalten werde; in ihrem Ursprung liegen auch ihre Schranken. Neuerungen machen wäre nicht dem Recht, darauf das Kirchenregiment fußt, gemäß, sondern Willkür, dawider den Gemeinden ihr unveräußerliches Vetorecht zusteht und in der That aktiv oder passiv geübt wird, auch wo es in kirchengesetzlicher Formulirung nicht ausgesprochen ist. Was aber von Erneuerungskräften in der Kirche aufsteht, das leitet sich nicht unmittelbar vom Kirchenregiment, sondern von göttlicher Schickung ab, findet seinen Weg gleichzeitig zu Regierten und Regierenden und letzteren steht nur moderirende Beihülfe zu, daß das Neue dem Alten friedlich sich assimilire. Dies gilt von unmittelbar religiösen Erscheinungen (z. B. Pietismus) ebenso wie von redlicher Forschung, von den Erzeugnissen des Wissens und des Gewissens gleichmäßig.

Ein anderes praktisches Moment ist, daß in der landesherrlichen Kirchengewalt zugleich ein Schutz der Gemeinden liegt, eine Art Vertretung, zumal wo solche nicht durch Synoden stattfindet, gegenüber der Consistorialverwaltung, ein unbefangenerer Standpunkt, wenn hier einseitige theologische und kirchliche Richtungen zeitweise vorherrschen, von dem aus Uebereilung, Irrung und Unfriede ferne gehalten werden können, angerichteter Schaden wieder gut gemacht werden muß. Freilich setzt dies eine christliche über kirch-

*) Denn auch wo noch Privatbeichte in Uebung, gibt es keine reservirte Absolutionen.

liche Hofliebhabereien, zu deren Gunsten das Kirchenregiment nicht gegeben ist, sich erhebende Staatsweisheit voraus. — Wie die Philosophie über diesen Punkt denkt, s. Schellings Vorwort zu Steffens nachgelassenen Schriften. 1846. S. XXXVII. XLIII u. f., insbesondere die erbaulich gehaltene Aeußerung LIII. „Wenn die deutsche protestantische Kirche die Umstände, in denen sie sich befindet und an denen jetzt so viele sich ärgern, im Zusammenhang mit dem Ziel betrachtet, so wird sie die gegenwärtige Schmach als die Schmach Christi selbst höher achten denn die Schätze Aegypti, als die glänzendste äußere Verfassung, welche sie an Erreichung jenes Ziels verhindert hätte. Wenn ich schwach bin, so bin ich stark, wird sie mit dem Apostel, ihrem Vorbild, sagen; schwach der äußeren sichtbaren Gestalt nach, ist sie stark inwendig, als die ganze Kraft des ersten Prinzips noch unverschwendet in sich bewahrend und im Bewußtseyn des unverlierbaren Ziels. Und denen, welche ihr die gegenwärtigen Zustände vorhalten, wird sie antworten, daß diese Leiden nicht werth sind der künftigen Herrlichkeit des ohne jede äußere Macht allein durch sich selbst siegreichen Christenthums.“

Unterdeß ist zuzugeben, daß der evangelischen Kirche aus ihrer Stellung zu der Staatsgewalt das nicht gering anzuschlagende Vorurtheil der Unterthänigkeit, der Spott über Staatskirchenthum von Außen her erwächst und im Innern Schaam als über eine unwürdige Stellung. Doch prüfe man, ob's der Kirche würdiger wäre, in Zeiten wo der Widerstand gegen die Fürsten allein Weltehre zu geben scheint, jener Zeit zu vergessen, da von den Fürsten Schutz und Ordnung für die Kirche ausging. Auch wäre durch Herüberziehen landesherrlicher Macht zu den Kirchenbehörden, Consistorien, Oberkirchenrath nichts erreicht. Denn mit der Beseitigung des Hauptes müßte die ganze Gliederung eine andere werden, die Strömung eine neue Bahn gewinnen. Nicht einmal Synoden geben Ersatz für die durch Wegfall oder Verkümmerung der fürstlichen Episkopalrechte den Gemeinden entgehende Bürgschaft, so lange nicht die mittagenden Geistlichen durch Gemeindewahl der Clientel der leitenden Behörden völlig entnommen sind. Dies liegt mit Nothwendigkeit in den redlichen Consequenzen der Losschälung der evangelischen Kirche aus ihrer Verbindung mit dem Landesherrn, eine Zurückversetzung der Kirchengewalt auf denselben Boden, auf welchem das Kirchenleben mit der Reformation seinen vornehmsten Schauplatz gewonnen hat, auf den Boden der Gemeinde. Auch wäre wohl, wenn die Grundrechte hätten können zum Vollzug kommen, für die deutschen evangelischen Landeskirchen eine andere Verfassung, als die ihr Regiment aus den Gemeinden aufbaut, kaum übrig geblieben; denn jene verboten das fernere Bestehen einer Staatskirche (Art. 147. Abs. 2.), und ein landesherrliches Quasikirchenregiment mittelst des damals versuchten sogenannten „kirchlichen Vorbehalts“, d. h. daß der lutherischen Kirche zustehen sollte, freiwillig den Fürsten gewisse Rechte über sich anzubieten, wäre ihrem Wort und Sinn zuwider gewesen, eben damit aber auch die Consistorialverfassung unhaltbar geworden.

Der Grundgedanke des in der Reformation gebildeten engen Verhältnisses der evangelischen Kirche zu dem Landesherrn setzt natürlich dessen Zugethanseyn zu ihrem Bekenntniß voraus, ohne daß diese Voraussetzung überall in dem öffentlichen Recht sich fixirt hätte. In England muß der Regent evangelisch seyn. In Deutschland ging die Entwicklung dahin, daß reformirte nicht nur sondern auch katholische Landesherrn als Inhaber der Episkopalrechte über die lutherische Kirche angesehen, jedoch Bestimmungen getroffen wurden, wodurch die Ausübung derselben entweder ganz oder größtentheils außerhalb ihrer Person fiel; ersteres in Sachsen seit 1697, in Württemberg von 1733 bis 1797, letzteres in Bayern. (Vgl. d. Art. Consistorialverfassung Bd. III. S. 127. Richter, Gesch. d. evang. Kirchenv. S. 224. Eichhorn, Kirchenr. Bd. I. S. 789 u. f.) A. Hauber.

Kirchenversammlung, s. Synode.

Kirchenvisitation im Allgemeinen und erste sächsische insbesondere. Kirchenvisitation ist Besuchung der Kirchen, persönliches Erscheinen solcher, die das Kir-

chenregiment handhaben oder von der kirchenregimentlichen Behörde beauftragt sind, in den Gemeindekreisen oder einzelnen Gemeinden, um nachzusehen, wie der Kirchendienst in denselben vollzogen werde in Bezug auf die Lehre und Ordnung der Kirche; also in Predigt, Katechisation, Verwaltung der Sakramente, und was sonst noch zum öffentlichen Gottesdienst gehört und damit zusammenhängt; sodann in Seelsorge und Handhabung der Zucht, in Fürsorge für die Jugend, die Kranken, die Armen, die der Verlassenheit und Verwahrlosung Ausgesetzten; in Führung der kirchlichen Bücher, Inventarien u. dergl.; in Wahrnehmung des guten und würdigen Zustands der kirchlichen Gebäude, Begräbnißstätten, Geräthe u. s. f.; ferner welches die Wirkungen und Erfolge der Predigt, der Seelsorge und aller kirchlichen Thätigkeit sey, und wie die Gemeinden sich dazu stellen, welchen Eingang das Wort Gottes bei ihnen gefunden, ob und inwiefern sie ihre Liebe dazu durch fleißige und andächtige Theilnahme an den öffentlichen Gottesdiensten aller Art, insbesondere auch am Mahle des Herrn, an den Tag lege; ob demselben auch im Familienleben Raum gegeben werde in häuslichen Gottesdiensten; ob es seine Kraft auch beweise in dem ehelichen Leben, in der Kinderzucht und überhaupt in der Bewahrung und Handhabung einer christlichen Hausordnung, und demgemäß in einem christlichen, sittsamen, gottesfürchtigen Verhalten der heranwachsenden Jugend, auch der Dienstboten, der Gesellen und Lehrlinge; endlich, wie die zur Unterhaltung der Kirchendiener und der kirchlichen Anstalten ꝛc. vorhandenen und erforderlichen Mittel angewandt und beschafft werden, ob darin der rechte Eifer und die rechte Treue und Willigkeit sich zeige oder nicht. Die Objekte der Kirchenvisitation sind also persönliche und sächliche. Vor Allem die Kirchendiener, zunächst Pfarrer und Aelteste (wo solche vorhanden sind): bei den erstern zuvörderst ihre Lehrwirksamkeit, bei beiden ihr Aufsehen auf die Gemeinde und ihr des Evangeliums würdiges Verhalten, eben darum aber auch ihr eigener Wandel, ob und inwiefern er ihrem Amte entspreche; sodann auch Organisten, Küster (Meßner) und andere, die irgendwie im Dienste der Kirche stehen; insbesondere aber diejenigen, denen die Unterweisung der christlichen Jugend befohlen ist. Denn mit dem Stand der Kirchen hängt unzertrennlich zusammen der Stand der S c h u l e n, bei denen es gilt nachzusehen, nicht allein, ob die Unterweisung im Worte Gottes und alle damit zusammenhängende Lehre und Uebung im Sinne der Kirche und dem Bedürfniß ihrer Jugend entsprechend geschehe, sondern auch, ob das heranwachsende Geschlecht der Gemeinde in allen erforderlichen Stücken so unterrichtet und geübt werde, wie es die Sitte und Bildung der Gemeinde und ihre Stellung in der Welt erfordert und ob die ganze Unterweisung und Zucht im Geiste Christi geübt werde, also daß aus dieser Pflanzstätte ein Geschlecht hervorgehen könne, das der Kirche zur Ehre gereiche, darin die Gemeinde erbauet werden möge zu einer Behausung Gottes im Geiste. — Als Objekte der Kirchenvisitation erscheinen aber auch diejenigen, denen die Fürsorge für die äußere Ausstattung der kirchlichen Diener und Anstalten ꝛc. obliegt, die Patrone, Magistrate (bürgerlichen Collegien); ferner die Hausväter, und alle, denen die Sorge für das christliche Verhalten kleinerer oder größerer Kreise, oder für die geistlich-leibliche Versorgung derselben befohlen ist (Armenpflege ꝛc.). Und die Visitirenden haben die Aufgabe zu lösen, nicht allein durch persönliche Einsichtnahme und Prüfung die Leistungen der Lehrer in Kirche und Schule nach ihrem wahren kirchlichen Werthe zu erforschen und zu beurtheilen, sondern auch durch eine weise und umsichtige Erkundigung die in gegenseitigem Verhältniß stehenden zu offener und bescheidener Aeußerung über einander zu veranlassen, und wo dieses Verhältniß durch die Schuld des einen oder andern Theils oder auch beider Theile gestört ist, so viel als möglich die Eintracht und das Vertrauen wiederherzustellen, etwa eingeschlichene und eingedrungene Mißbräuche, Irrungen, Mißverständnisse, Unordnungen zu beseitigen oder auf deren Beseitigung durch höhere Behörden hinzuwirken, den kirchlichen wie bürgerlichen Collegien und Beamten wie der Gemeinde und ihren Gliedern ihre Pflicht einzuschärfen, und ihr Recht zu wahren, Pflichtwidrige zu rügen und, wo es nöthig, zu weiterer Rüge oder Bestrafung anzuzeigen, kurz auf alle Weise und in allen

Beziehungen an der Reinigung, Besserung, Förderung, Befestigung des Gemeindezustands zu arbeiten.

Aus allem dem erhellt, daß die Kirchenvisitation zu derjenigen kirchenregimentlichen Thätigkeit der Kirche gehört, worin sie auf ihre Selbsterhaltung, die fortgehende Reinigung und Erbauung ihrer Glieder gerichtet ist. Ihre wesentliche Voraussetzung ist das Gewordenseyn oder Bestehen der Kirche. Als Analogieen oder Vorspiele davon könnte man mit Luther (Vorrede zum Visitationsbüchlein) schon in der alttestamentlichen Zeit die Wirksamkeit eines Samuel, Elias und Elisa betrachten, mit der hessischen Reformationsordnung von 1526 die Anordnung des Königs Josaphat, 2 Chron. 17, 7 ff. — Der Visitator *κατ᾽ ἐξοχήν* der neutestamentlichen Kirche in ihren Gemeinden ist aber Christus selbst, der die Herzen und Nieren erforschende, der Augen hat wie Feuerflammen und das scharfe zweischneidige Schwert (das Wort Gottes) in seinem Munde; und das Urbild der Visitation ist sein Wandeln inmitten der goldenen Leuchter, d. h. der Gemeinden (Apok. 1—3.). Ja Er, als der Lebendige, seiner Kirche gegenwärtige, der sie heimsucht, seine Gegenwart ihr je und je kräftiger fühlbar macht, er ist und bleibt der eigentliche Visitator bei jeder kirchlichen Visitation; was diejenigen, durch welche dieselbe vollzogen wird, jederzeit im Auge behalten und auch bezeugen sollten. Spuren von Kirchenvisitation finden wir, wie sich erwarten läßt, schon in den frühesten Zeiten der Kirche. Die Apostel sehen nach den neugegründeten Gemeinden zu ihrer Hebung, Stärkung, Befestigung. So Petrus (Apg. 9.), Paulus (15, 41. vgl. 36. — *ἐπισκεψώμεθα*, Vulg. visitemus, 18, 23.). Dahin gehört ferner der von Paulus angekündigte Aufenthalt in Korinth (1 Kor. 4, 19; 16, 5 ff. 2 Kor. 12. 13. — wo auch die reinigende Wirksamkeit angezeigt ist). Ein Analogon von Visitation bietet auch die Berufung der Aeltesten von Ephesus nach Milet und die Rede des Paulus Apg. 20, 17 ff. dar. Derselbe Apostel Johannes aber, durch den sich der Herr als den Visitator der Gemeinden kund gab, hat auch darin seinem Herrn gedient, da er als Oberaufseher die kleinasiatischen Gemeinden besuchte, worauf sowohl seine kürzeren Briefe hinweisen, als auch jene bekannte Erzählung von dem verlornen und wiedergewonnenen Jüngling bei Clemens Alex. (*τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*). — In den folgenden Zeiten des sich immer mehr ausbildenden bischöflichen Kirchenregiments war es Sache der Bischöfe (Metropoliten ꝛc.), ihre Sprengel von Zeit zu Zeit zu visitiren, den Zustand der Gemeinden zu untersuchen, und bei den Dienern der Kirche, wie bei den Gemeinden durch Belehrung und Ermahnung, Ermunterung und Zurechtweisung, Rathschläge und Anordnungen, Hülfeleistungen und Ausgleichungen ꝛc. auf Besserung und Vervollkommnung hinzuwirken. In Zeiten des kirchlichen Verfalls und von untreuen und nachlässigen, ungeistlichen und in weltliche Händel verflochtenen, auf Erwerbung und Erhöhung weltlicher Macht und Ehre gerichteten Bischöfen wurde natürlich auch die Pflicht der Visitation mehr oder weniger hintangesetzt, und ihre Ausübung kam theils immer mehr abhanden, theils wurde ein äußerliches Geschäft daraus, welches, durch Vikarien, Officialen und andere, auch wohl untergeordnete Beamte des Bischofs vollzogen, auf ein herrisches Gebahren oder auf Inquisition und Angeberei hinauslief, und vielfach als Erwerbs- und Erpressungsmittel benutzt wurde, wie Luther in der obenerwähnten Vorrede aus einer Fülle trauriger Erfahrungen bezeugt (vgl. *Seckendorf*, hist. Luth. II. 103). — Je mehr das Werk der Reformation Boden gewann, desto mehr mußte auch das Bedürfniß der Kirchenvisitation sich fühlbar machen. Zwar veranlaßten gerade die Erfolge der evangelischen Predigt bischöfliche Visitationen im Bereiche derselben; aber diese waren keineswegs so gemeint, daß eine dem Evangelium gemäße Reinigung und Erneuerung kirchlicher Lehre und Ordnung in's Werk gerichtet, und die Menge der damit streitenden Mißbräuche abgethan würde; vielmehr zielten sie auf Hemmung der Wirksamkeit des Evangeliums und auf Befestigung des Herkömmlichen mit seinen zum Theil unleidlichen Gebrechen; und die Hoffnung Luthers, daß, ob auch der Pabst mit der Curie als Feind des Evangeliums beharrlich sich erweise, doch die Bischöfe in deutschen Landen sich demselben noch zuwenden

und zu einer Besserung der Kirche sich entschließen möchten, und auf solche Art die alte kirchliche Verfassung und Ordnung aufrecht erhalten werden könnte, stellte sich je mehr und mehr als eine unbegründete heraus. Die Lösung der alten Bande aber, die kirchliche Anarchie, führte eine große Verwirrung und Zerrüttung mit sich, welche noch überhand nahm durch die Münzerisch-Karlstadtsche Schwärmerei und die Unruhen und Verwüstungen der Bauernkriege. Die Geistlichkeit gerieth an vielen Orten in bittere Noth. Mit den Seelenmessen und ähnlichen Mißbräuchen schwand auch die Quelle bedeutender Einkünfte. Die zum Theil verwilderten, theilweise auch unvermögenden und verarmten Gemeinden waren theils nicht im Stande, das zu ihrem Unterhalt Erforderliche darzureichen, theils waren sie auch nicht geneigt dazu; und das um so weniger, da unter denselben unfähige Leute waren, welche nicht einmal predigen konnten, zuchtlose, welche durch ihren Wandel Anstoß gaben, zum Theil auch widerwillige, die in der alten Weise bleiben wollten und dem Evangelium und evangelischen Reformen sich beharrlich widersetzten. Und während die Alten im Evangelium vielmehr eine Befreiung von allerlei lästigen und kostspieligen Mißbräuchen und einen Freibrief der Sünde, als eine Kraft der Erneuerung zur Gottseligkeit, Zucht und Gerechtigkeit finden mochten, so wuchs die Jugend wild heran, ohne christliche Zucht und Unterweisung. So drohte denn eine völlige Auflösung, die Arbeit am Evangelium schien vergeblich zu seyn, der Boden wurde den Reformatoren unter den Füßen weggezogen. Was war da zu thun? Luther wollte nichts anderes seyn, als ein Diener des Evangeliums, als ein Herold der Wahrheit und Kämpfer Christi mit den Waffen des Geistes. Das Kirchenregiment an sich zu reißen und zu üben, das lag ihm ferne, das wäre ihm ein Hinausgreifen über seinen Beruf gewesen. Nur mit Rath und Bitten, mit Ermahnung und ernstem Zuspruch an Fürsten, Herren, Städte, Gemeinden kam er da und dort, wo die Noth dringend war und er angegangen wurde, zu Hülfe. Aber dies reichte nicht aus und hatte auch nicht immer und überall Erfolg. Durch Auflösung der Klosterverbände in Folge der Unruhen und des Austritts von Mönchen und Nonnen wurde zwar manches Gut erledigt, aber es mußte eine durchgreifende Macht da seyn, welche dessen Verwendung für kirchliche Zwecke verfügte; sonst streckten räuberische Hände sich darnach aus; und schon regte sich hie und da solches Gelüste, ja die Habsucht gewaltthätiger Menschen fing bereits an nach dem herrenlosen Gut zu greifen. Da war's hohe Zeit, daß eine neue Ordnung begründet wurde. Es war aber auch *möglich*, d. h. *rechtlich möglich*, es war eine gesetzliche Grundlage dazu vorhanden, so daß ein Vorgehen in dieser Richtung nicht mehr als willkürliches revolutionäres Verfahren erscheint. Durch den Reichsabschied von 1523 war festgesetzt, es solle nichts gelehrt werden, als das rechte reine lautere Evangelium, gütig, sanftmüthig und christlich nach der Lehre und Auslegung der bewährten und von der christlichen Kirche angenommenen Schriften; durch den vom Jahr 1524, das Wormser Edikt sollte ausgeführt werden *so viel als möglich*, das heilige Evangelium und Gotteswort sollte gepredigt werden, wie vor dem Jahr beschlossen worden. Endlich 1526 zu Speier: In Sachen, die das Wormser Edikt betreffen, werde jeder Reichsstand es halten, wie er es gegen Gott und kaiserl. Majestät zu verantworten sich getraue. — Ueber die Befolgung und Nichtbefolgung jenes Edikts sollten die Fürsten mit ihren Unterthanen sich vereinigen. — Aus den Worten des Reichsabschieds wurde auch in einer kleinen Schrift dieser Zeit Recht und Pflicht der Fürsten, Anordnungen über das gesammte christliche Wesen und Leben nach Maßgabe des Wortes Gottes zu treffen, hergeleitet. Die ganze Lage der Sache, daß einestheils eine Gemeinschaft wahrer Gläubigen als zur Selbstgesetzgebung tüchtiger Kern in den einzelnen Gemeinden nicht vorhanden war, anderntheils das Kirchenregiment in seinen Trägern, den Bischöfen, zu Reformen weder geneigt noch fähig war, brachte es mit sich, daß die Fürsten Hand anlegen mußten. So wurden sie denn, obwohl es eigentlich nicht ihres Amtes sey, ersucht, sich aus Liebe und um Gottes willen der Sache zu unterziehen. Vor Allem aber galt es, den wirklichen Thatbestand, die vorhandenen persönlichen und sachlichen Kräfte und Mittel, Mängel und Gebrechen, Nöthen

und Bedürfnisse sorgfältig zu erforschen; also eine gründliche Visitation. Eine solche kam zuerst im kurfürstlichen Sachsen zu Stande. Noch vor seinem Ende, welches den 25. Mai 1525 erfolgte, hatte Kurfürst Friedrich der Weise, welcher bis dahin zwar die Predigt des Evangeliums und was daran sich anschloß nebst den reformatorischen Männern in seinen Schutz genommen, aber zur Begründung einer neuen kirchlichen Ordnung die Hand zu bieten, oder gar das Werk der Erneuerung selbst anzugreifen, sich nicht hatte entschließen können, zum erstenmal Luther zu sich beschieden, und wegen der Aufrichtung kirchlicher Ordnung zu Rath gezogen, da er nunmehr wohl erkannte, daß von kirchlicher Seite nichts mehr zu hoffen sey. Sein Nachfolger Johann der Beständige war in Vielem sehr willfährig, aber wo das Verlangte bedeutende Opfer erforderte, da blieb es meist bei Versprechungen, und seine Hofleute wußten dem zur Bequemlichkeit und zum Trunk geneigten Fürsten dergleichen auszureden. Luther drang wiederholt in ihn, daß er die Fürsorge für die Angelegenheiten der Kirche und Schule, für das Predigtamt, dessen Ausrüstung, Versorgung und gebührende Verwaltung, wie für die christliche Unterweisung und Zucht der heranwachsenden Gemeinde auf sich nehmen, uud zunächst eine Kirchenvisitation anordnen möchte, welche in allen Gemeinden den Stand der Dinge und Personen genau untersuchen und den sich herausstellenden Bedürfnissen gemäß verfügen oder kurfürstliche Verfügung veranlassen sollte. Schon im Nov. 1525 trug er darauf an, daß, wo das Pfarrgut nicht hinreiche, die Leute, die evangelische Pfarrer haben wollten, zu einem Beitrag angehalten werden; sodann daß das Fürstenthum in 4—5 Bezirke eingetheilt, und in jeden zwei vom Adel oder Amtleute geschickt werden, das Bedürfniß zu erkunden und die jährliche Steuer zu beantragen. Damit aber dem Volk ein rechter Dienst am Evangelio geschehe, so sollten alte oder sonst untüchtige Pfarrer, wo sie fromm und dem Evangelio nicht zuwider wären, angehalten werden, die Evangelien und Postillen zu lesen oder lesen zu lassen. — Etwas später gibt er, um dem Vorwurf eigenmächtigen Eingreifens in die Funktionen der Bischöfe vorzubeugen, den Rath, die Sache nochmals reiflich zu erwägen und die Bischöfe aufzufordern, selbst ihres Amtes zu pflegen und die Gemeinden mit dem Evangelium zu versorgen, da sonst der Kurfürst, was sie versäumen, besorgen müßte, damit nicht Zwietracht und ungleiche Lehre im Lande sey. „Dies zu mehrerem Glimpf vor der Welt und mehrerem Trost des Gewissens.“ Da von Monat zu Monat nichts geschah, mahnte er auf's Neue im Nov. 1526: die Gemeinden sollten genöthigt werden, für Kirchen und Schulen zu sorgen, und wo sie nichts vermögen, sollte man Klostergüter, welche ja vornehmlich dazu gestiftet seyen, zuziehen. Im folgenden Jahre trug er dem Kurfürsten in Wittenberg persönlich seine Beschwerden vor. Dieser ließ nach nochmaliger Erinnerung nun zunächst eine Instruktion für die Visitatoren auffetzen. Dieselben sollten erstlich Allen: denen vom Adel, den Stadträthen, Pfarrern, Diakonen, Schulmeistern und dem Ausschuß des gemeinen Mannes vorhalten, welche große Wohlthat Gott erzeigt habe durch Darreichung und Aufnahme des Evangeliums, wie undankbar aber Viele seyen, da sie der reinen Predigt nicht Statt geben und die alten Mißbräuche festhalten, oder doch den Pfarrern den Unterhalt nicht willig reichen, was ihnen noch die Strafe der Wegnehmung des Wortes Gottes zuziehen könnte. Sodann sollten sie auf der Pfarrer Lehre und Leben achten, die ganz untüchtigen entlassen, übrigens, wofern sie sonst nichts verdienen könnten, hinreichend versorgen, sey es durch jährliche Unterstützung aus den Pfarreinkünften, oder durch einmalige anständige Abfindung, und an deren Stelle fromme und gelehrte Leute setzen; die bei richtiger Lehre ein gottloses Leben führen, sollten abgeschafft, solche, die noch Hoffnung zur Besserung geben, geduldet oder versetzt werden; solche, die böse Lehren, schädliche, d. h. schwärmerische und aufrührerische Meinungen hartnäckig ausbreiten, sollten das Land räumen; ebenso Leute, die irrige Meinungen hegen und sich nicht belehren lassen. — Ferner sollten sie auf Vermehrung der Pfarrer und Schullehrer Bedacht nehmen. Was aber die ökonomische Seite betrifft, so sollten die Einkünfte erledigter Pfarreien, Beneficien und Klöster

sorgfältig untersucht und für Besoldungen der Kirchen- und Schuldiener verwandt werden. Weitere Unterstützungen wollte der Kurfürst nöthigenfalls von den Beneficien, die er sich vorbehalten, gewähren. Der Einzug der geistlichen Einkünfte sollte aber, um Anstoß zu verhüten, nicht durch die Pfarrer selbst, sondern durch dazu aufgestellte Personen geschehen. — Besondere Weisungen erhielten die Visitatoren noch in Bezug auf Kirchengebäude, Hospitäler, Almosen, Superintendenten, Kirchenzucht und Bestrafung der Laster (deren Zweck stets Besserung seyn sollte, nie irgend welcher Gewinn); endlich in Bezug auf die noch übrigen Mönche und Nonnen. — Nach Luthers Rath wurde das Land in vier Bezirke: Thüringen, Kurkreis und Meißen, Osterland und Vogtland, endlich Franken eingetheilt, und in jeden derselben sowohl geistliche (theologische), als weltliche Visitatoren geschickt, unter jenen Melanchthon (für Thüringen) und Luther (für den Kurkreis ꝛc.), jeder mit Gehülfen oder Ersatzmännern. Sie fanden betrübende Dinge vor, viel Unwissenheit beim Volk und bei Pfarrern, viel Armuth und Mangel, viel Untauglichkeit; wie denn im Altenburgischen (dritter Bezirk) zwanzig Pfarrer untauglich waren, viele Concubinarier, welche nun ihre Concubinen entlassen oder heirathen mußten, und Trunkenbolde. Man verfuhr so schonend als möglich, nur wenige wurden entsetzt; die Besserung versprachen, durften bleiben. In Thüringen duldete man die noch übrigen Klosterfrauen, und sorgte für ihren Unterhalt. — Die Kosten der Visitation bestritt der Kurfürst. Das mühselige Geschäft wurde in etwa drei Jahren vollendet, so jedoch, daß weder Beginn noch Schluß desselben in den verschiedenen Bezirken zusammenfiel. — Der Erfolg war ein höchst bedeutender. Zwei Jahre später konnte Luther dem Kurfürsten versichern, das Wort Gottes sey mächtig und fruchtbar im ganzen Lande. „E. Kurf. Gn. Lande die allerbesten und meisten Pfarrherren und Prediger haben, als sonst kein Land in aller Welt, die so treulich und rein lehren und so schönen Frieden helfen halten.“ — Eine der schönsten Früchte der Visitationsarbeit Luthers selbst war sein großer und kleiner Katechismus. Nach Vollendung ihres Geschäfts sollten die Visitatoren eine gewisse Ordnung oder Methode veröffentlichen, welche alle Pfarrer und Schuldiener zu beobachten hätten. Dies ist das sogenannte Visitationsbüchlein: „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstenthum Sachsen.“ Wittenberg 1528, von Melanchthon verfaßt, im ursprünglichen Entwurfe lateinisch („articuli, de quibus egerunt per Visitatores in regione Saxoniae.“ Vit. 1527 — wohl zu unterscheiden von den articuli erga curatos per Visitatores examinandi, einem Verzeichniß der Punkte, worüber Fragen an die Geistlichen gestellt werden sollten); in der deutschen Bearbeitung aber, welche ausschließlich einen amtlichen Karakter erhielt, vollständiger, indem diese nicht bloß eine Lehrordnung, sondern auch eine Kirchen- und Schulordnung enthält. Die Handschrift wurde schon 1527 Luther zur Revision zugestellt, und noch einmal 1528 mit dem Auftrage, eine Vorrede dazu zu schreiben, welche vornehmlich eine geschichtliche Einleitung dazu geben sollte. Er änderte aber wenig daran. Nur bei der Lehre vom heil. Abendmahl fügte er Einiges bei, was darauf hinauslief, daß die Austheilung unter beiderlei Gestalt durchaus als das der Einsetzung entsprechende gelehrt, aber in der Praxis der Schwachheit noch einigermaßen nachgegeben werden sollte. Bei dem Abschnitt von den Ehesachen aber rieth er eine Abkürzung gemäß dem Zweck der Schrift, nämlich Auslassung der Erörterungen über die verbotenen Grade. Dieses Büchlein, in einfältige Worte gefaßt, beruhend auf dem, was Luther gelehrt, gerathen und theilweise ausgeführt, war das erste kirchliche Band der evangelischen Gemeinden. Es hatte einen öffentlichen Karakter als Zeugniß und Bekenntniß des Glaubens, als eine durch landesfürstliche Sanction festgestellte Ordnung, wonach alle Prediger sich richten sollten, unter Androhung der Entlassung gegen solche, die eigensinnig und muthwillig widerstreben würden. Im Jahre 1538 veranstaltete Luther aus Veranlassung der Reformation des Herzogs Heinrich von Sachsen eine neue Ausgabe der Schrift mit einigen Veränderungen in der Fassung gemäß den veränderten Umständen. Ueber diese und die folgenden Auflagen vgl. Strobel in der Einl. zu den kursächs. Visit. Artikeln. Altenb.

1776. — Die neueste Ausgabe erschien unter dem Titel: M. Phil. Melanchthons evang. Kirchen- und Schulordnung vom Jahre 1528, bevorwortet von Dr. Martin Luther, mit einer histor. Einl. und erläuternden Anmerk. herausg. von Karl Weber. Beigefügt sind die articuli de quibus egerunt etc. Schlüchtern 1844. Sowohl die Instruktion für die Visitatoren als den Unterricht der Visitatoren, und zwar diese nach der ersten Ausgabe, hat Richter in die Kirchenordnungen des 16. Jahrh. I. 77 ff. aufgenommen. — Das Büchlein handelt von den Punkten, worüber eine Verständigung innerhalb des evangelischen Gemeindekreises noth that, mit Vermeidung der Polemik, eingehend auf das Bedürfniß des gemeinen Mannes, und beflissen allerlei Mißverständniß und Verunreinigung des Glaubens und Wandels zu beseitigen und ein des Evangeliums würdiges Verhalten in allen Stücken zu fördern, insbesondere auch schwärmerischen Meinungen in Bezug auf Obrigkeit, Kriegsdienst („vom Türken“) u. s. w. zu begegnen. — Die ersten 14 Abschnitte bilden die eigentliche Lehrordnung, oder enthalten nöthige und zweckmäßige Belehrungen, wie die Pfarrer die genannten Punkte behandeln sollen: zuvörderst Buße, Glauben, gute Werke in den Abschnitten: „von der Lehre (Hervorhebung der Buße als des Wegs zum Glauben und als der Bedingung des Verständnisses der Sündenvergebung zur Abwehr fleischlicher Sicherheit); von den zehn Geboten; von dem rechten christlichen Gebet (angeschlossen an's zweite Gebot; darauf drittes und viertes Gebot, bei diesem ausführliche Belehrung über die Obrigkeit und das rechte Verhalten gegen sie); von Trübsal (wie die Christen sie ansehen und sich darin halten sollen). Sodann über die Sakramente: vom Sakrament der Taufe; vom Sakrament des Leibs und Bluts Christi; von der rechtschaffenen christlichen Buße; von der rechten christlichen Beichte; von der rechten christlichen Genugthuung für die Sünde (in den letzten drei Punkten die evangelische Anschauung der römisch-gesetzlichen substituirt). Hierauf Belehrungen „von menschlicher Kirchenordnung“ (was zuläßig, was verwerflich, wie solche Ordnungen anzusehen, wie man darin bescheiden seyn und alte gute Ordnung ehren solle, was die rechte Verehrung der Heiligen sey 2c.); von Ehesachen (göttliche Einsetzung der Ehe und Abwehr des Mißbrauchs der Freiheit in Ansehung derselben); vom freien Willen (gegen „unbescheidenes Reden davon“); von christlicher Freiheit (sorgfältige Unterscheidung der verschiedenen Beziehungen derselben); vom Türken (wider solche wüthende Leute streiten, ein rechter Gottesdienst). — Die drei folgenden Abschnitte beziehen sich auf gottesdienstliche Einrichtungen, Kirchenzucht und Kirchenverfassung: von täglicher Uebung in der Kirche; vom rechten christlichen Bann; von Verordnung der Superintendenten. Hierin liegen eben so die Anfänge evangelischer Kirchenordnung, wie in dem letzten Abschnitt, „von Schulen“ die Anfänge evangelischer Schulordnung, nach dem Bedürfniß der Zeit mit vieler Weisheit entworfen. — Eine Ergänzung zum Visitationsbüchlein bilden die kursächsischen Visitationsartikel, nebst dem Visitationsabschied (Richter I. S. 101 ff.), worin Pfarrern und Predigern, Räthen in den Städten, Bauern und Edelleuten Alles, was das Kirchenwesen betrifft, Inneres und Aeußeres, noch dringend anbefohlen wird. Dies ist die sächsische Kirchenvisitation mit ihren Vorbereitungen und Ergebnissen. Dieselbe war aber das Vorbild ähnlicher Veranstaltungen und Einrichtungen in den übrigen evangelischen Ländern, so daß wir in einer Reihe von Kirchenordnungen des 16. Jahrh. kürzere oder ausführlichere Verfügungen darüber finden. So schon früher (1525) in der Landesordnung des Herzogthums Preußen, wo verordnet wird, daß im Jahr einmal oder mehr, nachdem es von nöthen seyn werde, ein Jeglicher in seinem Bisthum Synodos mache, der Pfarrherrn oder Prediger Lehre und Leben zu erforschen, ihnen in ihren Zweifeln oder Gebrechen räthig und hülfig zu seyn und was sonst in ecclesia von nöthen ist, zu ordnen, schaffen, corrigiren 2c., auch aufzusehen, daß jegliches Kirchspiel ihre Pfarrkirchen als ein gemein Gebäude, in wesentlichem Bau halten (Richter I. 32.). Und im darauf folgenden Jahr (1526) in der Reformatio ecclesiarum Hassiae c. 22. (Richter I. S. 66 f.) die Anordnung einer jährlichen Visitation aller Kirchen durch drei von der Synode gewählte Männer voll Glaubens und heil. Geistes, welche die

Würdigkeit der erwählten Bischöfe (Pfarrer) untersuchen, die unwürdigen entfernen, die würdigen bestätigen, den Gemeinden und ihren Pfarrern nach dem Worte Gottes behüflich seyn und auf alle Weise sich angelegen seyn lassen sollten, daß Gottes Wort und die demselben gemäßen fürstlichen Verfügungen beobachtet werden. Jede Gemeinde sollte den nöthigen Aufwand bestreiten, und sie sollten durchaus keine Geschenke nehmen noch unentgeltlich bei den Pfarrern zu Gaste seyn. — Im Hinblick auf die Alten, welche solche Visitation und Heimsuchen mit großem Ernst gehalten, und auf alle evangelischen Stände, welche sie wieder an die Hand genommen und nicht geringe Frucht damit schaffen, verordnet auch die Straßburger Kirchenordnung als wesentliche Abhülfe für Mängel, die Kirchenordnung betreffend, eine jährliche Visitation der Landpfarreien durch drei vom Rath erwählte Männer: zwei Kirchspielpfleger und einen Prediger. Zuvörderst sollte in einer Predigt, dazu Jedermann geboten werden sollte, eine treue ernstliche Ermahnung zu christlichem Leben geschehen, und darauf sollte man die Kirchenpfleger, Schultheiß, Gericht und Pfarrer besonders befragen, und so Jemand etwas Mangel anzuzeigen hätte, verhören, auch, wo Ursache dazu wäre, fragen, und das Nöthige zur Besserung anrichten oder, wo ihnen das zu schwer, es herein vor die gemeinen Kirchspielpfleger und, so es nöthig, vor den Rath bringen. Die Kirchspielpfleger sollten die Rechnungen besehen und verschaffen, daß das Kirchengut christlich, das ist auf die Armen gewendet werde; auch sollten daraus zu den Pfarren nothwendige Bücher gekauft und dieselben inventirt werden. Ferner sollte darauf hingewirkt werden, daß die Sonntage in christlicher Weise begangen, heidnischer Kirchweihunfug abgethan, die Taufe an den Sonntagen, das heil. Abendmahl alle vier, längstens acht Wochen gehalten, und ärgerliche Bilder aus den Kirchen entfernt werden (Richter I. 236 f.). Weitere Anordnungen, die Kirchenvisitation betreffend, enthält die Pommersche Kirchenordnung von Bugenhagen verfaßt 1535 (Richter I. 253 ff.), die Nassauische Instruktion zc. von 1536 (das. S. 279), die Hessische Ordnung, die Visitatoren u. s. w. betreffend, von 1536, wo nunmehr (wie auch in Nassau) die Visitation den Superintendenten aufgetragen ist (ebendas. S. 282 f.); die Lippesche Kirchenordnung von 1538 (II. 500); die preußischen Artikel zc. von 1540 (S. 338 f.); die Genfer ordonnances ecclesiastiques (S. 344 f.); die Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung von 1542 (S. 358 f.); die Wittenberger Consistorialordnung von 1542 (S. 370 f.); die Kölnische Reformation 1543 (Richter II. S. 52); die Hadelersche Kirchenordnung von 1544 (das. S. 74 f.); die Mecklenburgische von 1552 (S. 121 ff. — sehr eingehend); die Mansfelder Visitationsordnung von 1554 (S. 141—146); die Waldecksche Kirchenordnung von 1556 (S. 175 f.); der württembergische Summarische Begriff von 1559 (S. 206 ff. — sehr ausführlich, kirchliche und politische Visitation); Jeversche Kirchenordnung von 1562 (S. 226 f.); Magdeburger Visitationsartikel von 1562 (S. 228 f.); Pommersche Kirchenordnung von 1563 (S. 251 ff.); Pfälzische Kirchenrathordnung von 1564 (S. 280 f. „von Synodis“); Preußische Bischofswahl von 1568 (S. 296 f.); Mecklenburgische Superintendentenordnung von 1568 (S. 334 f.); Hessische Reformation von 1572 (S. 348 f.); die Hanau'sche Kirchenordnung von 1573 (S. 506 ff.); Brandenburgische Visitations- und Consistorialordnung von 1573 (S. 358 ff.); Pommersche Synodalstatuten von 1574 (S. 391); Hessische Agenda etc. von 1574 (S. 393 ff.); Kursächs. Kirchenordnung von 1580 (S. 408 ff.); Niedersächs. Kirchenordnung von 1585 (S. 470 f.); Straßburger Kirchenordnung von 1598 (S. 482 f.).

Schon aus dieser Aufzählung erhellt, welches Gewicht in den verschiedensten Theilen der evangelischen Kirche auf das Visitationswerk gelegt wurde; worüber ja in mehreren wiederholte ausführlichere oder ergänzende Verordnungen erlassen wurden. Nicht zu läugnen ist übrigens, daß die Bestimmungen theilweise in's Minutiöse ausgehen; und je länger je mehr kommt auch hierin die bureaukratische Ausartung des Kirchenregiments zum Vorschein, so daß im Verlauf der Zeiten der ursprüngliche Karakter sich fast ganz verlor, womit eine mehr oder weniger auffallende Vernachlässigung dieses Werkes, da und dort ein völliges Aufgeben desselben zusammenhing. Die neueste Zeit der Wieder-

belebung der evangelischen Kirche in Deutschland hat auch eine Wiederaufnahme der Kirchenvisitation und zwar im ursprünglichen Geiste herbeigeführt. Epochemachend sind in dieser Hinsicht die preußischen General-Kirchenvisitationen der verflossenen Jahre, denen neuerdings in edlem Wetteifer die evangelische Kirche des Königreichs Sachsen sich anschließt. Auch in Württemberg, welches hierin, wie in andern Dingen, eine Stetigkeit im Festhalten des Ueberkommenen, wie nicht leicht ein anderes Gebiet der Kirche, an den Tag legt, bringt ein neues Leben in das Visitationswerk ein, und zwar sowohl in die Visitationen der Generalsuperintendenten, welche die Diöcesansynoden in sich schließen, als in die der Dekane. Insbesondere hat sich hier, wie anderwärts, das geltend gemacht, daß die Visitation eine Heimsuchung ist, welche nicht nur allerlei Nachforschungen nach dem Stand der kirchlichen Angelegenheiten, oder der Kirchen und Schulen anstellen soll, sondern auch etwas darbieten, was zur Erbauung der Gemeinden, zur Förderung ihres Lebens dienen möge. In dem Maße, als die Visitationen im ursprünglichen Sinne der reformatorischen und der apostolischen Zeit sich erneuern, wird auch ein reicher Segen von denselben über die verschiedenen Gebiete der Kirche sich ergießen und der Herr selbst als der darin gegenwärtig Wirksame sich erweisen. **Kling.**

Kirchenvogt, s. *Advocatus.*

Kirchenwürden, s. Dignitäten.

Kirchenzucht, ihre Grundlinien im neuen Testament, ihr Wesen, ihre Natur, ihre Grenze, ihre Stellung und Bedeutung im Leben der Kirche.

Wir versuchen es, zuvörderst Begriff und Sphäre der Kirchenzucht aus dem theologischen Bewußtseyn und der kirchlichen Praxis der Gegenwart heraus zu bestimmen, und sodann auf Grund der neutestamentlichen Lehre und Praxis der Lösung des hier vorliegenden Problems näher zu kommen.

Die Kirchenzucht ist, wie die Kirchenvisitation, eine auf Erhaltung ihres Gemeindelebens in seinem christlichen Bestande, oder auf Wiederherstellung desselben, inwiefern es alterirt worden, gerichtete Thätigkeit der Kirche oder des Kirchenregiments. In weiterem Sinne ist Zucht eine erziehende Thätigkeit, deren Zweck im Christenthum kein anderer ist, als daß die Gemeinde zu ihrer Bestimmung als Braut Christi herangebildet werde, oder daß Christus in ihr und ihren Gliedern eine Gestalt gewinne, daß das göttliche Ebenbild oder der neue Mensch verwirklicht werde, eben damit aber alles abgethan, was zum alten Menschen und seiner Verderbniß gehört, daß der Geist Christi die das ganze Leben bestimmende Macht werde, also das Fleisch mit seinen Lüsten seine Geltung verliere. Dazu wirken nun allerlei kirchliche Thätigkeiten zusammen: Predigt, Katechese, Confirmation, Beichte, Verwaltung der Sakramente, Lehre, Ermahnung, Trost, Gebet bei Schließung der Ehe und bei Bestattung der Hingeschiedenen; dazu Seelsorge bei Gesunden und Kranken; woran häusliche Zucht und Andacht und gegenseitige brüderliche Ermahnung und Zurechtweisung sich anschließt. Von alle dem, was zur Zucht im weitern Sinne gehört und dient, ist unterschieden die Kirchenzucht im engeren Sinne. Diese ist zunächst und vor allem ein Zeugniß der Kirche, daß die Gemeinde Christi eine heilige seyn soll, durch eine von ihr ausgehende Gegenwirkung gegen das, was damit streitet, durch ein Bestreben sich davon zu reinigen, und das Aergerniß, die Hemmung ihres religiös-sittlichen Gedeihens hinwegzuräumen, somit ihren Fortschritt zu ermöglichen und zu fördern. Da es sich hier um rein ethische Verhältnisse handelt, nicht zugleich um das, was die äußere Subsistenz der Kirche und ihrer Aemter und Ordnungen betrifft, also in die Rechtssphäre eingreift, so ist diese Thätigkeit eine durchaus innerkirchliche, es findet hier nicht, wie bei der Kirchenvisitation ein Zusammenwirken staatlicher und kirchlicher Behörden Statt. Daraus folgt auch, daß von der Kirchenzucht ausgeschlossen ist alle polizeiliche oder kriminelle Strafgerichtsbarkeit, alles Verhängen von Geld-, Freiheits-, Leibesstrafen. Und ob auch dergleichen den der Kirchenzucht Verfallenen trifft, so ist doch beides streng auseinander zu halten: die Reaktion des bürgerlichen Gesetzes gegen dessen Uebertreter und die der kirchlichen Ordnung gegen das Gemeinde-

glied, welches durch sein Verhalten die Ehre der Gemeinde als des geheiligten Leibs Christi augetastet hat; was eine Sühne erfordert, d. h. einen Akt, wodurch die Gemeinde sich erweist als geschieden von der Gemeinschaft der Schuld, indem sie den Schuldigen als solchen rügt, ihm die Unangemessenheit seines Verhaltens zu seiner Stellung als Gemeindeglied vorhält und dadurch, daß sie die Fortdauer oder die Wiederherstellung derselben von seiner entschiedenen Abkehr von solcher Sünde abhängig macht, ihm einen kräftigen Anstoß zur Besserung gibt, so daß bei ihm selbst und für andere das Aergerniß, das was dem geistlichen Leben, seinem Bestand und Wachsthum hinderlich ist, gehoben wird.

Worin aber besteht nun das Eigenthümliche der Kirchenzucht im Verhältniß zu andern kirchlichen Thätigkeiten, welche Zucht in sich schließen? — 1) Was in Predigt und Katechese wie in den verschiedenen kirchlichen Handlungen Züchtigendes liegt, das hält sich mehr im Allgemeinen und ist der Anwendung der Einzelnen auf sich selbst überlassen, ob nun diese sehr nahe gelegt seyn mag oder nicht. 2) Die Beichte als individuelles Bekenntniß und darauf folgende Vermahnung, Zurechtweisung &c. ist eine Verhandlung zwischen dem Beichtiger und dem Beichtenden, hängt an freiwilligem Bekennen und bezieht sich mehr auf verborgene, theilweise feinere Verfehlungen und Vergehungen, Versäumnisse und Mängel, und hat ihren wesentlichen Abschluß in der Absolution, deren Versagung nur als Ausnahme zu betrachten ist. 3) Alle sonstige seelsorgerliche Rüge &c. ist Sache des Trägers des geistlichen Amts in Bezug auf die ihm befohlenen oder sich anvertrauenden, und beruht mehr oder weniger in dem Vertrauen zu demselben oder in der Achtung vor dem Amte; auch erstreckt sie sich auf allerlei Abirrung und Sünde, auch solche, die kein Aufsehen macht und kein öffentliches Aergerniß gibt, und ebenso auf die ganze Herzensstellung, wie auf einzelne Handlungen. — Die Kirchenzucht dagegen ist gerichtet gegen offenbar gewordene, notorische und schwere sittlich-religiöse Verfehlungen, wie öffentliche Gotteslästerung, wüstes Leben in Trunkenheit, Unzucht, Ehebruch, Hurerei, und andere Gräuel und Laster, wodurch nicht etwa bloß Einzelnen als solchen wehe gethan oder ein Schaden zugefügt wird, sondern der Gemeinde als solcher ein Aergerniß gegeben, d. h. ihre Ehre als Gemeinschaft der Heiligen (Leib Christi) verletzt und dem Umsichgreifen der Unsittlichkeit und Gottlosigkeit in ihr Vorschub gethan wird, indem eine Reizung dazu gegeben ist, ein verführerisches Beispiel für andere, namentlich Schwache und Unbefestigte. Hiegegen erfolgt in der Kirchenzucht eine auf das Aergerniß gebende Individuum direkt hinzielende Gegenwirkung, und zwar gemäß der Notorietät des Vergehens nicht bloß in stillem seelsorgerlichem oder beichtväterlichem (oder brüderlichem) Verkehr, und ob auch durch den Geistlichen, doch als von der Gemeinde oder der kirchlichen Gemeindevorsteherschaft aus, welche hierin die Gemeinde vertritt. Dieser, als Gemeinde des Herrn, der durch solche Befleckung seines Leibes betrübt ist, liegt es ob, als ihm angehörige sich darzuthun, indem sie sich lossagt von solcher Befleckung und deren Urheber als solchem, indem sie ihn seines Unrechts überführt, und dadurch ein Bekenntniß desselben, also ein Sichlösen davon, somit eine Reinigung herbeiführt, wodurch er ihr ferner angehören kann, oder wofern er in seinem Unrecht beharrt, ihn als einen solchen darstellt, der in die Gemeinschaft der Heilsgüter, in den vollen Mitbesitz der Rechte der Christen nicht hineingehört, indem sie ihn insoweit von sich absondert, als sie die eigentlichen Gemeinderechte, die Mitfeier des Mahles des Herrn, die thätige Theilnahme am Sakrament der Taufe (als Taufpathe) und damit an der Auferziehung der heranwachsenden Gemeindegenossen, wohl auch die Theilnahme an persönlichen kirchlichen Segnungen (kirchlichen Trauungs- und Begräbniß-Benediktionen), endlich das Anrecht an kirchliche Ehrenämter (als Aeltester &c.) ihm versagt, bis er zur Besinnung über sein Unrecht kommt und dies durch aufrichtiges Bekenntniß und wirkliche Besserung bethätigt. Dieses Verfahren, der sogenannte kleinere Bann, bildet die Grenze der Kirchenzucht. Was darüber hinausgeht, z. B. Ausschließung aus der ehrbaren Gesellschaft u. dgl. ist ein Uebergriff in die bürgerliche Gerichtsbarkeit. Zwar in der alttestamentlichen Ver-

fassung geht der Bann, in welchem das Volk Gottes Frevler, die den Bund Gottes in Wort und That gebrochen haben, von sich ausscheiden sollte, bis zur Verhängung der Todesstrafe. Aber was hier noch unmittelbar vereinigt ist, Religion und (bürgerliches) Recht, das ist in der neutestamentlichen Verfassung unterschieden, und zwischen Kirche und Staat getheilt. Wer unter der Kirchenzucht steht, der ist allerdings für die Gemeinde insofern todt, als er aller aktiven Theilnahme an ihr, als religiös-sittlichen Genossenschaft, und alles vertraulichen brüderlichen Verkehrs, sofern derselbe Anerkennung der brüderlichen Genossenschaft in sich schließt, beraubt ist. Die Gemeinde aber, obwohl sie sich von ihm zurückzieht, und mit ihren Heilskräften und -Mitteln ihm nicht als einem lebendigen Gliede entgegenkommt, ist doch nicht todt für ihn, sofern er irgendwie eine Empfänglichkeit für ihren Einfluß zu erkennen gibt. Nicht nur die öffentliche Verkündigung und Unterweisung bleibt ihm zugänglich, wie sie es ja auch dem Nichtchristen ist; sondern auch eine persönliche Belehrung und Ermahnung von Seiten des Geistlichen, der Aeltesten und anderer Gemeindeglieder bietet sich ihm dar, und so wie sein Verlangen darnach sich kund gibt oder eine Gelegenheit dazu sich zeigt, soll ihm als einem verirrten und verlornen Schafe nachgegangen und auch auf die Weckung seiner Empfänglichkeit hingewirkt werden, nur so, daß das Bewußtseyn in ihm rege erhalten wird, daß er zu den auf ihn einwirkenden für jetzt anders stehe, als ein zu seelsorgerlicher und brüderlicher Handreichung berechtigtes Gemeindeglied.

Die Gemeinde aber, welche eine solche Verletzung ihrer Würde und eben damit Betrübung des in ihr wohnenden Geistes und Beleidigung ihres Hauptes empfindet und aus solcher Empfindung dagegen reagirt in Kraft der heiligen, aber auch erbarmenden, die Rettung des Verletzenden suchenden Jesusliebe, ist zunächst die Lokalgemeinde, in welcher je die Gesammtgemeinde (Kirche) mitgesetzt ist. Dieweil aber dieselbe sich nicht in der Totalität ihrer Glieder oder Hausväter daran betheiligen kann, als welche ja theilweise selbst der Zucht verfallen, oder doch ihrer religiös-sittlichen Beschaffenheit nach sich nicht zur thätigen Ausübung derselben eignen, so bedarf sie einer Organisation, einer in diesem Werke sie vertretenden Körperschaft, einer Auswahl von rechtschaffenen, in Achtung und Vertrauen stehenden Männern voll h. Geistes und Glaubens, welche zu solcher Censur oder solchem Gericht geschickt sind, eines Kirchenraths, Aeltesten-Collegiums oder wie man es nennen mag, welche hierin zusammenwirken mit dem, der das Amt des Worts in der Gemeinde hat, und die Gesammtgemeinde oder Kirche noch auf eine vorzügliche Weise repräsentirt, inwiefern sein Amt ein gemeinkirchliches ist, und er durch die Kirche der Einzelgemeinde zugetheilt ist, sey es nun zur Wahl dargeboten (als geprüft und tüchtig erfunden), oder zur Auswahl präsentirt, oder aus von der Gemeinde präsentirten ausgewählt, und in diesen Fällen bestätigt, oder auch geradezu ernannt auf alle Weise aber das amtliche Band zwischen beiden. Insofern aber die Lokalgemeinde ein Glied der Kirche ist, kann jene Censur in ihr nicht rein abgeschlossen seyn. In schwierigen Fällen, wo Bedenken sich erheben oder wo Einsprache geschieht, und die Repräsentation der Kirche in ihr mit ihrer Autorität nicht ausreicht, oder auch mangelhaft ist, in Irrthum und Parteilichkeit befangen, oder doch dafür gehalten wird, muß der Rekurs an höhere kirchliche Instanzen, sowohl den Censurirenden als den Censurirten offen stehen, sey es nun, daß angefochtene Censuren ihrer Entscheidung vorgelegt, oder daß gewisse höhere Censuren auf Antrag der Lokalbehörde von der höheren verfügt oder bestätigt werden. Wir sagen, höhere Censuren, denn es finden da je nach der Beschaffenheit der Aergernisse verschiedene Stufen Statt. Vor allem Ermahnung und Warnung unter vier Augen, sey es durch den geistlichen Vorstand des Kirchenraths, oder durch ein dazu beauftragtes Mitglied des Collegiums; sodann geschärfte Mahnung vor einem, zwei bis drei Zeugen (Mitgliedern des Kirchenraths), und endlich vor dem ganzen Collegium; wenn aber dieses alles fruchtlos ist, Ausschließung von jenen Rechten, worauf der Schuldige vorher warnend hingewiesen worden. Uebrigens kann auch der Fall von der Art und so schlimm seyn, daß frühere Stufen übersprungen wer-

den müssen, ja sofort das Aeußerste zu verhängen ist. — Auch gibt es eine Zucht, welche vielmehr ein Wachen ist über einer Züchtigung in sich schließenden kirchlichen Sitte, wie das Nichttragen des Brautkranzes bei Gefallenen, und andererseits eine solche, die nicht in ihrer Vollziehung selbst, sondern nur als rückwärts greifende Drohung den Zweck der Besserung des persönlich Betroffenen in sich trägt: die Versagung kirchlichen Begräbnisses für solche, die als Verächter der Kirche und ihrer Gnadenmittel bis an ihr Ende sich erwiesen haben.

Das ist es nun, was man in gegenwärtiger Kirchenzeit unter Kirchenzucht zu verstehen pflegt, und hie und da auch wohl in Ausübung bringt; wobei freilich noch mancherlei Modifikationen und Differenzen der Ansicht vorkommen, je nach dem Standpunkte, den der eine oder andere einnimmt. Während nämlich von den Einen in diesem Punkte das Bedürfniß einer Ergänzung des lutherischen Kirchenwesens durch ein reformirtes Element, wovon übrigens Keime und Anfänge auch in alten lutherischen Kirchenordnungen sich finden, geltend gemacht wird, und zwar so, daß zunächst die organisirte Lokalgemeinde in ihrem Presbyterium die Zucht übe: so wollen Andere, sofern sie überhaupt Kirchenzucht zuläßig finden, dieselbe durch den Träger des geistlichen Amts, etwa mit Hinzunahme von ihm erwählter geeigneter Gemeindeglieder ausgeübt wissen, Andere durch die Oberkirchenbehörde als die Repräsentantin der Kirche im Ganzen (die ecclesiae s. v. a. bringe es vor das Consistorium). Und während die Einen in der Kirchenzucht ein wesentliches Mittel der Besserung und Erneuerung der Kirche sehen, halten Andere dafür, daß die wesentlichen Voraussetzungen derselben nicht vorhanden seyen, und ihre Anwendung ein wenig oder gar nichts helfendes Palliativ oder gar ein gefährliches und nur größere Zerrüttung herbeiführendes Experiment seyn würde. Die Einsicht in die gegenwärtigen Zustände der evangelischen Kirche kann auch wohl bedenklich machen, und zwar nach zwei Seiten hin: 1) in Ansehung derjenigen, welche die Kirchenzucht ausüben sollen, 2) in Ansehung derjenigen, an welchen sie ausgeübt werden soll. 1) Wenn zu wahrhaftiger Uebung der Kirchenzucht heiliger Ernst und erbarmende Liebe mit Beweisung des Geistes und der Kraft erfordert wird: wie viel fehlt, daß diese Erfordernisse allgemein vorhanden wären bei den Geistlichen, bei den Aeltesten und bei den höheren Behörden, wie sie auch heißen mögen (Synodal-Moderamina, Diöcesan-Ausschüsse, Consistorien, Bischöfe, Landesbischöfe 2c.). Aeußere Form ohne Geist widerspricht aber dem Wesen der evangelischen Kirche. 2) Ist wohl Unterwerfung unter die Kirchenzucht zu erwarten in den gemischten Gemeinden, in welchen mit den gläubigen und willigen Seelen so viele Gleichgültige, ja Feindselige zusammen sind? Zwang durch die politische Gewalt, wenn auch zu erlangen, würde aus übel ärger machen, und unter den bestehenden Verhältnissen (paritätische Staaten) fast unausführbar seyn. Sollte aber Freiwilligkeit zur Basis der Kirchenzucht gemacht werden: würde dies nicht zu einer Auflösung der Gemeinden und der Landes- oder Volkskirche führen? Und sollte man es wagen dürfen, eine solche herbeizuführen?

So wie aber unsere Gemeinden sind, ist es unmöglich, eine wahre, alle gleichermaßen umfassende Kirchenzucht ohne weiteres ein- und durchzuführen. Diese setzt eine brüderliche Gemeinschaft voraus, deren Glieder sich solcher Zucht, wie der ganzen Gemeindeordnung willig unterwerfen. Darauf weist auch die heilige Schrift hin in dem, was sie über solche Zucht lehrt und von deren Ausübung berichtet.

Als Haupt- und Grundstelle wird insgemein die Weisung des Herrn Matth. 18, 15 ff. angesehen. Zunächst von der Voraussetzung aus, daß das Sündigen hier die Sünde des Aergernißgebens sey, vgl. V. 5 ff., also der, an den die Ermahnung ergeht ein solcher, dem Aergerniß gegeben worden, wobei denn vermöge der gliedlichen Gemeinschaft es als gleichgeltend betrachtet wird, wen solches Aergerniß zunächst betroffen, da, wenn ein Glied leidet, alle mitleiden (1 Kor. 12, 26.), somit jeder sich gekränkt oder beleidigt findet, wenn in Bezug auf einen Andern gefehlt wird. Für diesen Sinn beruft sich Bengel (im Gnomon) auf 1 Kor. 8, 12., wo aber freilich was unmittelbar dabei

steht (ἔστω), wie der ganze Contert darauf hinführt, daß mit dem Sündigen hier die Sünde des Aergernißgebens gemeint sey, und zwar in dem Sinne, daß hiedurch der schwache Bruder zum Handeln wider sein Gewissen verleitet und also seinem Verderben entgegengeführt werde. Aber in unserer Stelle liegt im unmittelbaren Zusammenhang nichts vor, was dazu veranlaßte oder nöthigte, das „So dein Bruder an dir sündiget" anders zu nehmen, als derselbe Ausdruck in der Frage des Petrus V. 21. zu nehmen ist, wo es sich doch wohl von persönlichen Kränkungen und der Versöhnlichkeit oder Willigkeit zu vergeben handelt. Diese ist auch vorausgesetzt in dem Strafen, dessen Ziel die Gewinnung des Bruders ist; und der Bescheid V. 22 f. ist mit der Weisung V. 15 ff. so zu vereinigen, daß, wie die Bereitwilligkeit zu vergeben, so auch das Bemühen, den Bruder durch Bestrafung zur Erkenntniß seines Unrechts und so zur Empfänglichkeit für die Vergebung und das Heil zu bringen, auch bei öfterer Wiederholung der Verfehlung immer wieder vorhanden seyn soll. Das Ganze handelt also wohl von der Versöhnlichkeit und zwar von einer solchen, die einen ethischen Gewinn bezweckt und mit sich führt: die Gewinnung des Bruders, und zwar nicht bloß in Bezug auf Wiederbefreundung, sondern in Bezug auf seinen Heilsstand, welcher durch das Gesündigthaben, so lange es nicht wieder in Ordnung gebracht ist, gestört oder untergraben seyn muß. Hierin erzeigt sich nun allerdings der Drang der rettenden Liebe, welcher vorher geschildert worden; und man könnte auch wohl sagen: der Gekränkte würde, wenn er nicht strafen und nicht vergeben wollte, dem Bruder ein σκάνδαλον seyn, eine Hemmung seiner Umkehr und Heilsgewinnung. Insofern findet ein Zusammenhang mit dem vorangehenden Abschnitt immerhin Statt. In dem Bestrafen aber liegt, auch wenn das Ganze aus dem Gesichtspunkt der Versöhnlichkeit angesehen wird, die Idee der brüderlichen Zucht*). Und wo diese also geübt wird, da ist die Lichtkraft der heiligen, auf Rettung zielenden Liebe wirksam. Diese wird im günstigsten Fall mit dem ersten Versuch, der Bestrafung unter vier Augen, den Zweck erreichen. Sollte aber dies nicht ausreichen, so ist das nächste, daß durch Hinzunahme von 1—2 Brüdern jene Lichtkraft verstärkt werde. Sollten aber auch dadurch die in dem Bruder wirksamen finstern Kräfte nicht überwunden werden, so daß er erweichten Herzens sich schuldig gäbe, so soll die ganze brüderliche Gemeinschaft beigezogen werden, ob nicht die in ihr concentrirt wirkende Macht jener Liebe durchdringe. Behalten aber auch dagegen die finstern Kräfte in ihm die Oberhand, so soll der also in der Sünde beharrende als ein nicht zur Gemeinde gehöriger (Heide oder Zöllner) betrachtet werden. Dies schließt in sich ein Zurückziehen der Lichtkräfte von ihm, wodurch er in die Macht der Finsterniß dahingegeben ist und dieselbe ungehemmt an sich erfahren muß; ein kläglicher Zustand, der ihn wo möglich zur Besinnung bringen sollte. Im Folgenden gibt der Herr die Zusage, daß solches Verfahren der Seinigen auf Erden, ihr Binden oder Lösen, im Himmel genehm gehalten sey, so daß entweder die Ströme des Lichts, der vergebenden und heilenden Liebe, die Sündenbande lösend von oben her in die Seele des Bruders sich ergießen werden, oder aber sich zurückziehen, so daß das Band der Sünde festgezogen werde (Bann). Dies aber beruht (V. 20.) darin, daß wo zwei oder drei in Jesu Namen versammelt sind, Er mitten unter ihnen ist, so daß ihr Gebet, worin sie sich vereinigen, als ein solches, worin Er mitwirkt, welches Er vertritt, nicht unwirksam seyn kann (V. 19.).

Hier sehen wir die Zucht ausgehen zunächst von dem Einzelnen, der gekränkt worden ist, und endlich, nachdem das Zuhülfenehmen von einem oder zwei Brüdern vergeblich gewesen, von der ganzen Gemeinde; worauf, wenn auch dies fruchtlos, der Gekränkte berechtigt, ja verpflichtet ist, allen brüderlichen Verkehr mit dem andern abzubrechen. Hierin ist aber wohl auch das mitgesetzt, daß die so für nichts geachtete und mit ihrer Zurechtweisung zurückgestoßene Gemeinde einen solchen nicht mehr als den ihrigen zu behandeln hat.

*) Als ein Beispiel solcher Zucht und ihres Erfolgs könnte der Vorgang Gal. 2, 11 ff. betrachtet werden.

Gehen wir nun über zur apostolischen Praxis, so tritt uns hier die eigentliche Gemeindezucht, welche in der Anweisung Jesu den Schlußpunkt der brüderlichen bildet, bestimmter entgegen. Die Hauptstelle ist 1 Kor. 5. vgl. 2 Kor. 2, 5 ff.; 7, 8 ff. Hier ist von einer Stufenfolge, wie Matth. 18., nicht die Rede; der Fall ist so arg und so verletzend für die Gemeinde als solche, so ihre Ehre antastend, und wenn ungerügt, so verführerisch, so der Sünde, namentlich der Unzuchtsünde, wozu die Neigung ohnehin stark war, und die im Heidenthum nicht als Sünde galt, Vorschub thuend, daß eine energische Rüge von Seiten der Gemeinde ergehen mußte. Und es war höchst bedenklich, daß dies nicht geschah. Darum tritt der Apostel ein, nicht allein mit Mahnung, sondern, weil Gefahr im Verzug war und in der durch Parteiung getheilten Gemeinde die Wirkung der Mahnung unsicher, mit entscheidender Autorität, doch so, daß er die Gemeinde mit beizieht, indem er einen Beschluß faßt so, daß er im Geiste in ihrer Versammlung ist, und als ein solcher, der im Namen Jesu Christi handelt, seiner Autorität theilhaftig, und in Verbindung mit der Kraft Jesu Christi, dieser als mitwirkenden sich bewußt, den Spruch thut, der dahin geht: den, der solches gethan hat, dem Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches, auf daß der Geist gerettet werde am Tage Jesu Christi. Das Ziel dieser Zucht ist demnach Rettung des Geistes, welcher aber vorangeht Verderben des Fleisches, sey es nun eine schmerzliche, das sinnliche natürliche Leben aufreibende Krankheit und Plage des Leibs, oder auch ein tödtlicher Ausgang, und zwar in Folge der Preisgebung an den Satan, der das Gericht, mit eigener Lust am Verderben, vollzieht (wie bei Hiob die prüfende und läuternde göttliche Züchtigung). Daß dieses Gericht die Ausschließung aus der Gemeinschaft und allem brüderlichen Verkehr in sich begreifen sollte, erhellt aus V. 11. 13. „Thut von euch selbst hinaus den der böse ist" — eine Ausdrucksweise, welche 5 Mos. 17, 7. vorkommt, von der Ausstoßung aus dem Volke Gottes, welche hier durch leibliche Tödtung vollzogen wurde, in der evangelischen Oekonomie aber, ihrem Wesen entsprechend, auf geistliche Weise geschieht, durch Entfernung aus der Sphäre des geistlichen Lebens, die einen wohl auch in's leibliche Leben übergreifenden Todeszustand mit sich führt, der aber eine heilsame Krisis für den also Getrennten werden sollte. Daß im Falle des korinthischen Blutschänders eine solche Krisis eintrat, sehen wir aus 2 Kor. 2, 11 ff., wo der Apostel als Folge der Bestrafung desselben und der Abwendung der Gemeinde (wenigstens der Mehrzahl) von ihm eine tiefe Traurigkeit bezeichnet, und nun zum Vergeben und Wiederzuwenden der Liebe ermahnt, damit dieselbe nicht zu groß werde und in Verzweiflung ausgehe, wodurch nur Satans Absicht erfüllt werden würde. Aus beiden Abschnitten, wie aus 2 Kor. 7, 8 ff., erhellt noch weiter, daß bei der Zucht auch die ganze Gemeinde in Betracht kommt, ihre Rechtfertigung und Reinigung in Bezug auf das in ihrer Mitte vorgekommene Aergerniß, namentlich auch insofern das nöthig, ihre Aufrüttelung aus Gleichgültigkeit, ihr Erwachen zum Bewußtseyn ihrer Würde als heiliges Volk Gottes. Was in 1 Kor. 5. ausgeführt ist, ist in 1 Tim. 1, 20. angedeutet, wo aber gefährliche Irrlehrer der Gegenstand der Zucht sind; ähnliches findet sich in 2 Joh. 10 f., auch 2 Theff. 3, 6. (wo aber von unordentlich wandelnden die Rede ist). — Solche Zucht aber, welche auch leibliche Folgen nach sich zieht, entspricht der göttlichen Züchtigung, welche 1 Kor. 11, 30 ff. angedeutet ist; wo das „Etliche aber schlafen" (den Todesschlaf) an jenen gewaltigen Vorgang mit Ananias und Sapphira (Apg. 5.) erinnert, darin uns das Aeußerste der Zucht entgegentritt, ein Verderben des Fleisches im strengsten Sinne, aber auch mit dem Erfolg eines bedeutenden Wachsthums der so gesichteten Gemeinde. Hindeutungen auf Kirchenzucht finden sich endlich auch in den apokalyptischen Sendschreiben: Rügen der Läßigkeit in dieser Hinsicht mit Ankündigung unmittelbaren göttlichen Gerichts (2, 14 ff., 20 ff.; 3, 4 ff.); andererseits Anerkennung des Eifers darin, jedoch mit Rüge des Mangels der ersten Liebe (2, 2 ff.).

Die h. Schrift hält uns sonach die Hauptmomente der Zucht vor: Aufdeckung der Sünde, des Unrechts, wodurch die Gemeinde oder der Herr und sein Geist in ihr und

ihren Gliedern betrübt worden ist; je nach dem Stand der Sache stufenweise Hinwirkung auf Erkenntniß des Unrechts und Gewinnung (Rettung) dessen, der sich versündigt hat; im äußersten Fall als letzte Stufe, oder sofort, wo die Sachlage dazu drängt, Sichscheiden der Gemeinde von demselben, oder Ausscheidung des Sünders aus ihrer engern Gemeinschaft, von den Rechten ihrer Mitgliedschaft, damit sie als rein in Ansehung der begangenen Sünde, als los von aller Gemeinschaft mit derselben sich ausweise. Darin ergeht ein Gericht über den Sünder: die heiligen Lichtkräfte ziehen sich von ihm zurück und er wird hingegeben in die Macht der Finsterniß; jedoch nicht schlechthin, sondern mit dem Endzweck der Rettung, indem das Gefühl der Unseligkeit dieses Zustandes ein Sichbesinnen auf den früheren, eine Sehnsucht nach Wiederherstellung, eine göttliche Traurigkeit, die da wirket zur Seligkeit eine Reue, die Niemand gereuet, herbeiführen soll. — Hierin kommt zur Vollziehung eine göttliche Ordnung der Gerechtigkeit, welche erbarmende Liebe in sich schließt. Als verwerflich muß aber demnach erachtet werden eine das Erbarmen ausschließende bloß gesetzliche, polizeilich-kriminalistische Zucht, wie sie in der altkatholischen, mittelalterlichen, neurömischen Kirche sich darstellt, leider auch in der protestantischen, im Widerspruch mit den ersten reineren Bewegungen in dieser Hinsicht und mit dem Prinzip des Evangeliums. Wie nun dies ein in sich unwahres Verfahren ist, da was im Geist angefangen worden, im Fleisch geendet hat, so hat es auch nicht bestehen können, und die Kirchenzucht ist fast allenthalben auf Null herabgesunken, oder doch mehr Schein, als Wahrheit. Die Neubelebung des kirchlichen Bewußtseyns in unserer Zeit hat auch Bestrebungen nach dieser Seite hin hervorgerufen. Aber nicht nur der zuchtlose Sinn eines ungläubigen oder schwachgläubigen Geschlechts sträubt sich dagegen, sondern auch der gesunde nüchterne Sinn ernster, aber die wirklichen Zustände, und was ausführbar ist oder nicht, was die Christenheit dieser Zeit ertragen kann oder nicht, und was in der That aufbauend, oder aber auflösend und verschlimmernd wirken würde, bedenkender Männer mahnt von aller Ueberstürzung und von allem durchgreifenden Verfahren ab. Als Postulat muß die Kirchenzucht allerdings hingestellt werden, in der Weise, wie es auf dem Lübecker Kirchentag geschehen ist (Verh. S. 24): „die evangelische Kirche bedarf einer geordneten mütterlichen weisen Disciplin, besonders in den Lokalgemeinden, zur Abwehr der sittlich-schädlichen Einflüsse Aergerniß gebender Glieder auf's Ganze, auszuüben unter Zusammenwirkung des Amts des Worts mit der Gemeinde oder ihrer Vertretung, und unter Anerkennung eines höheren Richteramts der Kirche (Th. 1.). — Daß Gemeinde und Amt zusammenwirken sollen, erhellt deutlich aus der klassischen Stelle 2 Kor. 5. — Wo eine in Gemeinden sich gliedernde Kirche ist, mit einem das Ganze zusammenfassenden Regiment, da muß dieses als anregend, treibend, mäßigend, der Schwachheit der Lokalgemeinden oder ihres Vorstands zu Hülfe kommend, fehlerhafte Urtheile reformirend, richtige bestätigend, eintreten. Jedenfalls aber muß die Kirchenzucht, wie schon anfangs bemerkt worden, rein ethisch seyn, sie darf mit Zwang und äußeren Strafen nichts gemein haben.

Nun aber kommen wir auf die Fragen zurück: 1) Inwiefern ist ein Subjekt der Kirchenzucht vorhanden? also Gemeinden, erfüllt von dem lebendigen Bewußtseyn des Aergernisses und dem wahrhaften Drang der Reaktion dagegen? Träger des geistlichen Amts und ein an sie sich anschließender Kern ernster Christen, welche nicht nur ein moralisches Ansehen, sondern auch eine geistliche Macht hätten, wie sie in der Zucht der apostolischen Zeit sich darstellt? Wie sehr es daran noch fehle, kann man daraus erkennen, daß in einem Gebiet, wo die Kirchenzucht, und zwar nach richtigen Grundsätzen wiederhergestellt und den Presbyterien in die Hand gegeben ist, in der preußischen Rheinprovinz, diese wenig oder keinen Gebrauch davon machen, daß sie eines starken Antriebs, einer eingehenden Belehrung über ihre Pflicht und einer dringenden Ermahnung bedürfen*), und auch diese dürfte am Ende wenig fruchten. Wo nicht Geist und Leben in den

*) Vgl. die lesenswerthe Schrift von G. A. Neide, die Kirchenzucht, eine Denkschrift zu-

Gemeinden und ihren Presbyterien ist, wird es am kräftigen Trieb und an der ernsten Ausdauer, an dem von aller Menschenfurcht und Menschengefälligkeit freien unparteiischen Muth, der gegen Reiche und Angesehene wie gegen Arme und Geringe gleichermaßen Zucht übt, und an der rechten erbarmenden Liebe fehlen. 2) Gesetzt aber auch, daß diese Bedingungen wenigstens in einem gewissen Maße vorhanden wären; wie steht es mit den Objekten der Kirchenzucht? Aeußere Gewalt soll nicht angewandt werden, darüber ist man jetzt einverstanden, es soll eine rein kirchliche Behandlung eintreten. Aber unsere Gemeinden sind nicht Gemeinden von Gläubigen, die jeder heilsamen Ordnung sich gerne fügen, die auch in die wehethuende Zucht sich unweigerlich ergeben, im Bewußtseyn oder Gefühl ihrer Berechtigung und Zuträglichkeit. Ihre Angehörigen sind ja von vorne herein unfreiwillige, durch die Kindertaufe ihr eingepflanzte Glieder; und ob auch die Confirmation als Bekräftigung jener Handlung durch die Getauften selbst erfolgt, so ist auch hier die Freiwilligkeit mehr oder weniger eine fingirte oder illusorische, schon wenn man auf das Alter der Confirmanden sieht, und noch mehr, wenn man bedenkt, wie an die Confirmation auch bürgerliche Rechte gebunden sind. Solange die Kirche in solcher Weise Staats- oder Volkskirche ist, wird von strenger Durchführung der Kirchenzucht kaum die Rede seyn können. Daher die Einsichtsvollsten die Lösung des Problems darin finden, daß eine freiwillige Erklärung der Angehörigkeit an die Gemeinde und des Sichfügenwollens in ihre Ordnung und Zucht die Basis der Kirchenzucht bilden soll. (Vgl. Observationes ad disciplinam eccles. recte judicandam. Scripsit Dr. th. *C. H. Sack*, in consistorio Magdeburgensi a consiliis in Niedners Zeitschrift für histor. Theol. 1854, 1.), oder daß dieselbe doch nur auf diejenigen sich erstrecke, welche ihre Angehörigkeit an die Gemeinde wenigstens negativ erklären, indem sie nicht ausdrücklich ihrer Ordnung und Zucht, sofern dieselbe in Anwendung bei ihnen kommen sollte, sich widersetzen, daß sie nur gegen solche sich richte, welche nicht sich selbst ausdrücklich von der Kirche ausschließen (vgl. Verhandlungen des 8. Kirchentags S. 50). Dies kommt eben darauf hinaus, daß diejenigen, welche sich in vorkommenden Fällen in die kirchliche Zucht nicht fügen wollen, damit sich selbst ausdrücklich ausschließen, und daß jeder, solange er nicht in diesen Fall kommt und sich so stellt, als Kirchenglied und Objekt der Zucht gelten soll. Wie aber, wenn es einerseits in einer Gemeinde an dem rechten Gefühl des Aergernisses und an geistlich lebendigen, ja auch nur sittlich tüchtigen Männern, die zur Uebung der Zucht geeignet wären, fehlt? oder wenn andererseits der Widerwille gegen alle Zuchtmittel so stark ist, daß die Widersetzlichkeit nicht etwa Ausnahme, sondern allgemein oder doch so vorwaltend ist, daß die an sich willigen es nicht wagen mögen, sich dazu herzugeben? — Der Kirchentag hat mit Recht noch die Thesis aufgestellt: „die Kirchendisciplin ist von Seiten der kirchlichen Gesetzgebung und Verwaltung zwar nach gemeinsamen Grundsätzen in den Lokalgemeinden wieder zu beleben, aber mit Vorsicht unter Berücksichtigung ihrer besondern Umstände (S. 50 f.).

Was ein in sich wohlbegründetes Postulat ist, darf nicht liegen gelassen werden. Aber, ehe man Anordnungen zu allgemeiner Durchführung der Kirchenzucht erläßt, muß man darauf hinarbeiten, daß es an Subjekten und Objekten derselben nicht fehlen möge. Es muß vor allem wieder zu einer Uebung brüderlicher Zucht kommen in engeren Kreisen, die mit dem Christenthum Ernst zu machen entschlossen sind, und hieraus muß dann allmälig die Kirchenzucht erwachsen. Durch kräftige Predigt und treue Seelsorge, verbunden mit ernster Zucht, die Geistliche und Aelteste an sich selbst und ihren Hausgenossen üben, muß ein lebendiges Christenthum erzielt und gefördert werden, welches den Drang nach Zucht in sich schließt. Was noch von Resten der Kirchenzucht vorhanden ist, das ist zu bewahren und zu beleben und in evangelischem Geiste aus- und umzubilden. Eine allgemeine gesetzliche Wiederaufrichtung längst untergegangener oder nie in's

---

nächst für die Presbyterien der rhein. Prov.-Synode verfaßt. 1856. In Commission bei Marcus in Bonn.

Leben getretener Zuchtordnungen aber würde leicht eine vorzeitige Sprengung der Landeskirchen mit sich führen, gegen den Grundsatz: Verderbe es nicht, es ist ein Segen darin. In unserer Zeit kann zunächst nur auf die Belebung der Gemeinden durch die Mittel der Gnade und auf allen Wegen, die sich darbieten mögen, die christliche Thätigkeit sich richten, und so mittelbar die Erfüllung des Postulats der Kirchenzucht vorbereiten. Vgl. die Schriften von Fabri, Scheele, Otto über Kirchenzucht und Wölblings Referat in den Verhandl. des achten Kirchentags, neben dem von Dr. Sack und die daran sich anknüpfende Verhandlung. Kling.

Kirchhof. Die Christen der ersten Jahrhunderte bestatteten, wie es römisches Gesetz war, außerhalb der Stadt ihre „entschlafenen" Brüder in gemeinsamen „Schlafstätten" (coemeteria, dormitoria), welche bald am liebsten in der Nähe der Märtyrergräber angelegt wurden, theils über der Erde (area), theils in unterirdischen Höhlen (Katakomben, Krypten). Als über den Märtyrergräbern Kirchen errichtet wurden, ward der um die Kirchen liegende freie Raum oder Vorhof der Begräbnißplatz für die Schlafenden. Als weiterhin die Gebeine der Heiligen in die für sie in der Stadt erbauten Kirchen versetzt wurden, kam auch trotz der obrigkeitlichen Verbote die schlafende Gemeinde mit in die Stadt. Während innerhalb der Kirchen nur ausnahmsweise höhere Geistliche, Kirchenpatrone und Fürsten bestattet wurden, fanden die übrigen Todten ihre Ruhestatt außerhalb der Kirchen in dem Hofraume, der nach bald allgemeinem Recht und Brauch ringsum von den Kirchenmauern dreißig Schritte weit abstehend, ebenfalls als geweihter Raum galt und eben als Kirchhof den Todten gehörte. In den größern Städten gab dann jede Pfarrkirche ihre „Hofstatt" zum Begräbnißorte der zugehörigen Pfarrkinder her. Nur wo der Platz um die Pfarrkirche zu klein war, oder für die sich vergrößernde Pfarrgemeinde zu klein wurde, namentlich seit dem Ende des 14. Jahrhunderts, da allenthalben die Kirchen erneuert und vergrößert wurden, sind die Begräbnißplätze außerhalb der Ringmauern der Städte angelegt worden. Da aber auch dann in der Regel eine besondere, irgend einem Heiligen geweihte Kirche oder Kapelle mit errichtet wurde, so blieb der Name und die Bedeutung des Kirchhofs. (So z. B. vor Nürnberg der schöne St. Johanniskirchhof.) Auch die evangelische Kirche hat diese Bedeutung zu schätzen fortgefahren, wie z. B. die Schwäbisch-Hallische Kirchenordnung noch in der Ausgabe von 1771 (S. 202, Nota VI.) bemerkt: „es haben die Alten die Begräbnisse bei oder neben den Kirchen darum verordnet, damit sie dadurch ihren Glauben bekenneten, daß sie nämlich eben an dem Ort, wo sie die Lehre von Christo, dem Ueberwinder des Todes, predigen hören, auch die Auferstehung ihrer verstorbenen Leiber erwarten, und demnach den Tod nur für einen süßen Schlaf und das Grab für ein sanftes Ruhebettlein und Schlafkämmerlein halten." Uebrigens sagt bereits die Bremen'sche Kirchenordnung von 1534 (Richter I, S. 247): „es wäre wohl gerathen, sonderlich zur Zeit der Pestilenzien, daß ein ehrbarer Rath vor der Stadt einen allgemeinen Kirchhof verschaffete, wie das bei den Alten der Brauch gewesen ist, und wie das ausweiset das 7. Kapitel Lucä." Ferner will die Braunschweig-Lüneburger Kirchenordnung von 1564 (Richter II, S. 287) „die Kirchhöfe, wenn es die Nothdurft erfordert, außerhalb der Städte nicht bloß, sondern auch der Dörfer angelegt wissen." In neueren Zeiten hat nun die Medicinalpolizei die Verlegung der Kirchhöfe außerhalb der Orte zum Grundsatz gemacht und auch fast überall durchgesetzt. Damit ist der altkirchliche Zusammenhang der lebenden Gemeinde mit der schlafenden aufgehoben; der „Kirchhof" ist in den Städten zum Tummelplatz des Marktes und der Schuljugend geworden, und der Begräbnißplatz hat nun besser den auch schon in den reformatorischen Kirchenordnungen vorkommenden Namen „Gottesacker" oder den neuern Namen „Friedhof". Auch das hat die Polizei der auf der christlichen Familie beruhenden christlichen Gemeinde angethan, daß sie die Kirchhöfe nach der Linie und Numer eintheilen und dadurch die alte schöne Sitte der Familienbegräbnisse allermeist aufheben hieß.

Der Kirchhof galt und gilt in der katholischen Kirche als ein heiliges Land kraft

der feierlichen Benediction mit Weihwasserbesprengung, welche durch den Diöcesanbischof oder durch einen von ihm beauftragten Geistlichen vollzogen wird (Richter, Kirchenrecht §. 274). Im Falle einer Entweihung unterliegen die Kirchhöfe wie die Kirchen einer Reconciliation. Die Entweihung einer Kirche zieht auch die des anliegenden Kirchhofes nach sich, aber nicht umgekehrt (Richter, §. 291). Das Asylrecht der Kirchen wurde auch auf die Kirchhöfe ausgedehnt. Der zur Aufnahme von kirchlich Ausgeschlossenen bestimmte Theil des Begräbnißplatzes soll ungeweiht bleiben. Doch ist eine solche Absonderung vielfach weder üblich noch durchführbar gewesen. Wo Protestanten mit Katholiken zusammenwohnen, besteht meist ein Simultankirchhof. Neuerdings hat die österreichische Geistlichkeit in Folge des Concordats von 1856 die Absonderung der Begräbnißplätze für Protestanten von denen der Katholiken durchgesetzt. Der Begräbnißplatz um die Kirche ist Eigenthum der Pfarrgemeinde; der von der Kirche abgesonderte kann Eigenthum der kirchlichen oder der bürgerlichen Gemeinde seyn, je nachdem diese oder jene den Platz erworben hat.

Die Reformation hat die katholische Weiheceremonie natürlich abgethan. Gewöhnlich wird ein neuer Kirchhof bei Gelegenheit der ersten Leiche durch Wort Gottes und Gebet seiner Bestimmung übergeben, und es gilt als evangelischer Grundsatz, daß „nicht der Ort den Todten, sondern der Todte den Ort heilig macht“. (Schwäb.-Haller K.-O. von 1771, S. 203.) Doch gibt es in England und Schweden eine förmliche und feierliche Einsegnung der Kirchhöfe. Dagegen dachten die Waldenser in ihrem Widerspruch wider die katholische Kirche, sie könnten ebensogut jeder auf seinem eigenen Felde begraben werden, als auf dem Kirchhofe. Regulae Waldensium XII. Item quod sepulcra corporum mortuorum hominum ubicunque fiant, valeant. Antonius Blasii von Angraque mußte daher 1486 den ihm schuldgegebenen Satz abschwören, daß es geweihte Grabstätten gebe. (Herzog, die rom. Waldenser S. 279).

Nachdem schon in den alten römischen Gesetzen ausgesprochen war: Locus, in quem mortuum condis, tibi sacer esto, und bei Ulpian: Sepulcri violati actio infamiam irrogat, hat auch die Kirche von jeher auf Ummauerung oder Umzäunung der Kirchhöfe gedrungen. In dem unter Kaiser Rudolf I. zu Cöln gehaltenen Concil wurde cap. II. beschlossen: „die Freiheit oder Kirchhöfe und Gottesäcker sollen versperret und verschlossen seyn, damit nicht etwa von Schweinen, Hunden oder andern Thieren die Todtengebeine gefressen werden.“ Mehrere evangelische Kirchenordnungen bringen auch imbesondern auf rein- und ehrlichhalten der Kirchhöfe „dewile sunder twivel etlike Hilligen dar liggen“ (Bremen 1534, Richter S. 247). Das Austreiben des Viehes auf die Kirchhöfe ist bei Strafe untersagt in der Kirchenordnung von Steuerwolt und Peine (1561, Richter II, S. 225). Die Kirchhöfe als „die Ruhestette vnd Schloffheuser der hilligen Gotteß“ sollen in Ehren gehalten werden, deßhalb ist Viehhüten, Abladen von Torf, Korn oder Heu, das Ausschenken von Getränken und Kramhalten, das Bleichen und Waschen auf denselben verboten und wenn es doch geschieht, soll der Küster Vieh, Pferde, Wagen, Leinwand u. s. w. nicht wieder herausgeben, daneben sollen die Eigenthümer nach Gelegenheit gestraft werden (Hoya 1573. Richter II, S. 356). Das bezieht sich, wohlverstanden, auf die innerhalb der Orte bei den Kirchen liegenden Kirchhöfe, welche (Schwäb.-Haller K.-O.) auch nicht „als Spiel-, Krämer- und Zimmerplätze gebraucht und also verunehret, vielmehr als die Schlafhäuser und Auferstehungsorte rein und zierlich gehalten werden“ sollen. Daher wird auch den Obrigkeiten und Gemeinden die ernstliche Auflage gemacht, „daß sie dieselbigen allenthalben mit Mauren, Planken oder andern Zeunen, auch Schranken und Thüren wol und mit fleisse allenthalben also vermachen, das keine Schwein, Kühe oder ander Vieh darauf kommen können; So soll auch in Stedten nicht gestattet werden, das darüber gefahren oder Mist, noch ander unflat, wie bißhero geschehen, dahin geschüttet werde; und wo die Kirchhöfe unbezeunet und baufällig sich befänden, sollen die Nachbarn dieselben verwahren bei Strafe“ (Brandenb. Visit.-Ordnung von 1573. Richter II, 367).

Es muß den evangelischen Gemeinden schwer eingegangen seyn, die Kirchen und Kirchhöfe, nachdem die katholische Weihe weggefallen war, in gehöriger Würde zu halten. Schon 1542 klagt die Wittenb. Consistor.-Ordnung (Richter I, 370) über die Thatsache, daß "an vielen Orten in Stadt und Land die Kirchen baufällig werden, die Kirchhöfe unbefriedet, unsauber stehen — und wie der Profet klaget, geringer, denn mancher nicht gerne sein stall oder scheune wolt stehen lassen — und das ein zeichen ist, das der ort nicht habe große Christliche tugend oder da ernstliche andacht zum h. Evangelio sey." So erinnert auch die Pommer'sche K.-O. (Richter II, 237) in Bezug auf das den Kirchhöfen Gebührende: "wente sollikes hebben ock die Heiden gedhan."

Wenn solche Erfahrungen und Ermahnungen dem grünen Holze galten, was sollte aus dem dürren werden? Die rationale Nützlichkeit der neuen Zeit hat erst recht — und bis in unsere Tage vielfach — die Gottesäcker als Gras- und Waideplätze, ja als Rübenäcker verwendet und verpachtet; auf den frischen Gräbern wurde saftiges Kraut gezogen, ohne daß Geistlichkeit und Gemeinde ein Arg dabei hatten. Da war denn vollends gar keine Rede von "Zierlichhalten" und sonstiger Ausschmückung der Kirchhöfe.

Die katholische Kirche verlangt nach alter Sitte ein Kreuzbild von Stein oder Holz inmitten des Kirchhofes. Während die lutherische Kirche, wenigstens in der ältern Zeit, diese Sitte fortsetzte, duldete die reformirte sie nicht und noch in neuerer Zeit wurde in Baden ein neu auf einer Kirchhofsmauer angebrachtes Crucifix geflissentlich zertrümmert. Doch füllen sich neuerdings auch reformirte Gottesäcker — wie die in Zürich — mit kleinen Kreuzen auf fast jedem Grabe, womit eine fast allzuzierliche Anlegung und Anpflanzung derselben in Gestalt von Rasen- und Blumenbeeten Hand in Hand geht. Seit die Kirche nicht mehr dem Kirchhofe seinen Mittelpunkt, seine tiefere Bedeutung und seinen gemüthlichen Halt gibt, hat sich die moderne Sentimentalität desselben bemächtigt und sehr im Gegensatze zu der alten Hadeler Kirchenordnung von 1544 (Richter II, S. 75), welche "das Spazierengehen und Schwatzen auf dem Kirchhofe" verbietet, ergeht sie sich weit und breit in den anmuthigen Promenaden, unter den schattigen Lauben und auf den geschwätzigen, dem Heidenthum entnommenen Grabmälern und Grabschriften dieser "Friedhöfe", über welche der Père la Chaise mit seinem Ausbund von weltlicher Pracht und Eitelkeit als ächtes Pariser Muster hoch hervorragt. Mit diesen modernen Anlagen und Auswüchsen hat die Pracht und Kunst nichts zu schaffen, womit vor Zeiten manche Stadt, zumal in Italien, ihre Begräbnißplätze anlegte. Als die Pisaner ihren Campo santo neben dem Dome errichteten (1283), holten sie die Erde dazu mit ihren Schiffen aus dem heiligen Lande, und ließen die Wände der das heilige Todtenfeld umschließenden Hallen durch die ersten Künstler der Zeit mit den ergreifendsten Darstellungen von Himmel und Hölle, Tod und Gericht ausmalen. Erst in neuester Zeit hat sich der neuerwachende kirchliche Sinn auch der Kirchhöfe und ihrer würdigen Erhaltung wie Ausschmückung wieder anzunehmen begonnen. Heinrich Merz.

Kirchhofer, Melchior, einer der tüchtigsten Kirchenhistoriker der Schweiz, wurde geb. d. 3. Jan. 1775 in Schaffhausen. Er machte seine Studien in Marburg (1794 bis 1796), wo er, von Lavater empfohlen, in Jung-Stilling's Hause eine freundliche Aufnahme fand. In der Theologie waren Arnoldi und Münscher seine Lehrer; letzterer besonders in der Kirchengeschichte; auch hörte er Philosophie und deren Geschichte bei Tiedemann. In sein Vaterland zurückgekehrt und 1797 zum Geistlichen ordinirt, bekleidete er erst verschiedene Landpredigerstellen, bis er 1808 zum Pfarrer in Stein am Rhein (Kanton Schaffhausen) erwählt ward, an welcher Stelle er bis an seinen Tod (13. Febr. 1853) geblieben ist, und womit er zu Zeiten die Stellen eines Schulinspektors, Kirchenraths und Prodecan's verband. Im Jahr 1840 erhielt er das Ehrendiplom eines Doctors der Theologie von Seiten der Marburger Facultät, eine Auszeichnung, die besonders durch seine werthvollen Leistungen auf dem Gebiete der schweizerischen Kirchen- und Reformationsgeschichte gerechtfertigt erscheint. Um eben dieser Verdienste willen ward er auch von verschiedenen gelehrten Gesellschaften zum Mitglied oder Ehren-

mitglied erwählt oder auf andere Weise ausgezeichnet. Unter seinen wissenschaftlichen Leistungen verdienen besonders hervorgehoben zu werden seine Monographien über Seb. Hofmeister (1810), Oswald Myconius (1813), Werner Steiner (1818), Berthold Haller (1828), Wilhelm Farel (1831). Dazu kommt die von ihm besorgte Fortsetzung der helvetischen Kirchengeschichte von Hottinger (überarbeitet von Wirz, 1819), die Herausgabe der Schaffhausen'schen Jahrbücher und verschiedener Neujahrsblätter für die Schaffhausen'sche Jugend, nebst einigen kleinern Flugschriften, Abhandlungen und Recensionen. Mit der Gründlichkeit und Gediegenheit der Forschung verband Kirchhofer eine ruhige, objektiv gehaltene Darstellung, die indessen keineswegs zum Indifferentismus abgeschwächt erscheint. Vielmehr tritt sowohl aus seinen historischen Arbeiten, als aus kleinern Gelegenheitsschriften die entschieden reformirte Gesinnung mit einem unverwischbaren Gepräge hervor (das Marburger Diplom bezeichnet ihn als reformatae causae vindicem sincerum). Seine theologische Anschauung im Ganzen war durch die Zeit bedingt, in welche seine Bildung gefallen. Uebrigens hat er sich auch in seinem praktischen Wirkungskreise die hohe Achtung und Liebe seiner Gemeinde erworben. Vgl. Leichenrede von J. Böschenstein. Schaffh. 1853. **Hagenbach.**

Kirchliche Gesetzgebung, s. Kirchenrecht, Kirchenordnungen, Kirche im Verhältniß zum Staate.

Kirchspiel, s. Pfarrei.

Kirchweihe, zunächst derjenige Akt, wodurch eine neuerbaute Kirche zum gottesdienstlichen Gebrauch übergeben und übernommen wird, was nicht bloß eine rechtliche, sondern eine religiöse Handlung seyn muß, da sich (s. d. Art. Gottesdienst) die Idee des Cultus im Gebäude selbst verkörpert, dasselbe ein heiliger Ort ist. So lange daran gebaut, darin gezimmert und gehämmert wird, ist er dies nicht; er muß erst heilig gesprochen, muß geweiht werden. Daß die römische Kirche dies im Sinne eines Realismus versteht, dem der protestantische Idealismus auch dann nicht folgen kann, wenn er die flache, poesielose Nüchternheit des Rationalismus tief unter sich läßt, liegt in der Natur der Sache; wir bedürfen für Kirche und Altar weder einer Reliquie noch eines Schutzheiligen, wir haben zur Weihung nur Wort und Gebet. Aber die kirchliche Erziehung des evangelischen Volkes soll darauf bedacht seyn, daß es auch die heiligen Räume, nicht nur die heiligen Handlungen, in Ehrfurcht betrete und sie so faktisch fortwährend weihe; wozu freilich schlechterdings gehört, daß sowohl durch künstlerische Anordnung als durch fortwährende Reinhaltung des Baues dafür gesorgt wird, daß er auf jeden Eintretenden den jener Pietät entsprechenden Eindruck macht; wie alles Profane, so muß auch das Unschöne fern bleiben. — Gewöhnlich versteht man aber unter Kirchweihe die jährliche Gedächtnißfeier der Einweihung einer Ortskirche. Dieses Faktum ist solch einer Feier werth, weil eine Anzahl Christen erst von da an eine Gemeinde ist, wenn ein Gotteshaus für sie dasteht; die Einweihung desselben ist gleichsam der Hochzeittag der Gemeinde. — Die Kirchweihe ist ein uralter, aber auch schon frühe, weil man an der Stelle heidnischer Festivitäten diese christliche Feier im Volke einheimisch zu machen gedachte, mit Schmausereien (conviviis religiosis) verbundener Gebrauch — einer der Punkte, wo die Momente des kirchlichen Lebens, die ja allerdings auch Momente des Volkslebens werden sollten, umschlugen und statt edle Volkssitte zu werden zu maßlosen, sich stets als heidnische Erbschaft ausweisenden Volkslustbarkeiten wurden. Concilien und Prediger haben dagegen geeifert, aber vergeblich. Näheres s. b. Augusti, Denkw. III. S. 313. XI. S. 351. — Als Perikope ist für diesen Tag das Evangelium von Zachäus, Luk. 19, 1—10. bestimmt, ohne mehr überall in der Praxis dazu gebraucht zu werden. — Vgl. außer Augusti den codex liturg. von Daniel, II. S. 47—49. — Was Luther Joh. 10, 22. mit Kirchweihe übersetzt, die ἐγκαίνια, ist das Fest zur Erinnerung an die neue Weihung oder Reinigung des von Antiochus geschändeten Tempels unter Judas dem Makkabäer, 1 Makk. 4, 52—59., ein Fest, das die heutigen Juden noch am 12. Dez. feiern. **Palmer.**

Kiriath, Kirjath, קִרְיַת, eigentlich Stadt, in Zusammensetzungen mehrfach gebraucht. 1) Kiriath, קִרְיַת, Stadt im Stamme Benjamin, Jos. 18, 28., wahrscheinlich dasselbe mit קִרְיַת יְעָרִים, indem der Wegfall des יְעָרִים sich durch das gleichfolgende עָרִים leicht erklären läßt, wofür auch die alten Uebersetzungen der LXX und Syrer sprechen. Daß Kiriath zum Stamme Benjamin gehört, während Kiriat Jearim dem Stamme Juda zugeschrieben wird, läßt sich aus der Lage der Stadt auf der Grenze erklären, wie denn ja auch Jerusalem von Benjamin und Juda gemeinschaftlich bewohnt wird, vgl. Jos. 15, 63. mit 18, 28. Richt. 1, 21. 2) Kiriathaim, קִרְיָתַיִם (Doppelstadt), eine der ältesten Städte des Ostjordanlandes, zuerst im Besitz der Emim, 1 Mos. 14, 5., welche von den Moabitern vertrieben wurden, 5 Mos. 2, 10. Bei der Eroberung des Landes fiel sie dem Stamme Ruben zu, 4 Mos. 32, 37.; Jos. 13, 19. Gegen das Exil hin finden wir die Stadt wieder in den Händen der Moabiter, Jerem. 48, 1. 23. Ezech. 25, 9. Eusebius und Hieronymus (Onomast.) kennen sie als einen von Christen bewohnten Flecken unter dem Namen *Καριάθα* und setzen sie 10 röm. Meilen westlich von Medeba (Jos. 13, 9. 16. Jes. 15, 2.). Hier, aber nur eine halbe Stunde entfernt, erwähnt Burckhardt (Reisen in Syr. II, S. 626) Ruinen eines Ortes et-Taim, welche möglicher Weise die von Kiriathaim, bloß mit Erhaltung der Endung des Wortes, seyn können; nur ist entweder die Bestimmung der Entfernung bei Eusebius falsch, oder, was mir wahrscheinlicher ist, die bei Burckhardt, der die Ruinen selbst nicht besuchte, sondern nur in Medeba von seinem Führer davon hörte. Seetzen (Reisen, herausgeg. von Kruse, II, S. 345) vermuthet aus der Namenähnlichkeit, Kiriath habe in dem jetzt el Kúra (Plural von el-Karjah) genannten Landstriche zwischen dem Flüßchen el-Wâle und dem Wadi Môdschab gelegen, wogegen aber die südliche Lage von Medeba aus spricht. — Denselben Namen Kiriathaim) führt eine Levitenstadt im Stamme Naphthali, 1 Chron. 7 (6), 76., die nach der Parallelstelle, Jos. 21, 32. Karthan קַרְתָּן heißt. 3) Kiriath Arba קִרְיַת אַרְבַּע (Stadt des Arbá), der alte Name für Hebron, s. d. Art. Bd. V. S. 621. 4) Kiriatharim, קִרְיַת עָרִים Esra 2, 25., wie aus Nehem. 7, 29. hervorgeht, nur andere Lesart für קִרְיַת יְעָרִים. 5) Kiriath Baal, קִרְיַת בַּעַל (Herrenstadt), Jos. 15, 60; 18, 14., auch bloß Baalah בַּעֲלָה, Jos. 15, 9. 10. 1 Chron. 14 (13), 6. und Baale Juda בַּעֲלֵי יְהוּדָה, 2 Sam. 6, 2., der alte Name für Kiriath Jearim. 6) Kiriath Chuzoth, קִרְיַת חֻצוֹת (Luth. Gassenstadt), im Gebiete der Moabiter, 4 Mos. 22, 39. 7) Kiriath Jearim, קִרְיַת יְעָרִים (Waldstadt), vor der Eroberung den Gibeoniten zugehörig, Jos. 9, 17., auf der Grenze zwischen Juda und Benjamin, Jos. 15, 9; 18, 14. 15.; dem Stamme Juda zugetheilt, Jos. 15, 60. Bei dieser Stadt lagerten sich die Daniter auf ihrem Zuge nach Lais, Richt. 18, 12. Hierher wurde die zu Eli's Zeit von den Philistern weggeführte Bundeslade von Bethsemes aus, in dessen Nachbarschaft Josephus (Antiq. VI, 1. 4.) es versetzt, zurückgebracht und blieb dort 20 Jahre, bis David sie nach Jerusalem brachte, 1 Sam. 6, 21; 7, 1. 2. 2 Sam. 6, 2. 3. 1 Chron. 14 (13), 5. 6. 2 Chron. 1, 4. Der Stammvater der Stadt, Sobal (שׁוֹבָל), und deren Geschlechter werden 1 Chron. 2, 50. 52. 53. erwähnt. Der Prophet Uria, Zeitgenosse Jeremia's, ist aus Kiriath Jearim, Jerem. 26, 20.; unter den zurückkehrenden Exilirten befinden sich auch Bewohner von Kiriath Jearim, Esra 2, 25. Nehem. 7, 29. Eusebius und Hieronymus (Onom. s. v. Baal und Carjathjarim) setzen es 9 oder 10 römische Meilen von Jerusalem nach Diospolis zu. Robinson (Paläst. II, 589 f. Neuere bibl. Forschungen S. 205, vgl. *Wilson*, the Lands of the Bible II, 267. Ritter, Erdkunde XVI,1. S. 108 ff. 547 f.) vermuthet es nicht ohne Grund in dem heutigen Karjat el-'Enab, nordwestlich von Jerusalem 3 Stunden entfernt auf dem geraden Wege nach Ramleh und Lydda (Diospolis) gelegen. 8) Kiriath Sanna, קִרְיַת סַנָּה, Jos. 15, 49., und Kiriath Sepher, Jos. 15, 15. 16. Richt. 1, 11. 12., קִרְיַת סֵפֶר; LXX beide Male *πόλις γραμμάτων*, der alte Name für Debir, דְּבִיר, eine kanaanitische Königsstadt, die nach dem einen Bericht Jos. 10, 38. 39. nach der Eroberung Hebrons von Josua eingenommen, nach dem an-

dern Jos. 15, 15 ff., Richt. 1, 12 ff. von Othniel, Kalebs Brudersohn, erobert wird, der dafür Kalebs Tochter Achsa zum Weibe erhält. Sie gehörte zum Stamme Juda, Jos. 15, 48., vgl. Richt. 1, 9. 11., und erscheint dann nebst Hebron als Levitenstadt in diesem Stamme, Jos. 21, 15., 1 Chron. 7, 58. (6, 43. hebr.) Weiter als in diesen ältesten Nachrichten von der Besitzergreifung Palästina's durch die Juden wird des Ortes keine Erwähnung gethan, so daß er schon früh seine Bedeutsamkeit verloren haben mag. Eusebius und Hieronymus (Onomast. s. v. Debir) erwähnen ihn als eine Stadt in Juda, mit Inhaltsangabe der betreffenden Stellen des A. T.; später erwähnen ihn Brocardus I, 7. §. 67. und *Felix Fabri*, Evagator. II, S. 354. Bis in die neueste Zeit war die Lage Debir's völlig unbekannt, vgl. Ritter, Erdkunde XVI,1. S. 152. Erst jetzt hat der kgl. preuß. Consul in Jerusalem Dr. Rosen die Lage dieses Ortes auf einer Bergkuppe Dewirbân (دروبان) bei der westlich von Hebron zwischen diesem und Dura gelegenen Quelle 'Ain Nunkur (Robinson, Paläst. III, 206.) nachgewiesen in: Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. Bd. XI, 1. 1857. S. 50—64. Arnold.

Kison, נַחַל קִישׁוֹן, Bach, an welchem Barak den Sisera schlug, Richt. 4. 7. 13; 5, 21. Ps. 83, 10., und an dem Elias die Baalspriester schlachtete, 1 Kön. 18, 40. Wahrscheinlich ist auch der „Bach, der vor Jokneam fließt“ und die Grenze zwischen den Stämmen Sebulon und Isaschar bildet, Jos. 19, 11., der Kison. Jetzt heißt er el-Mukatta', نهر المقطع (falsch von Ritter auf die poetische Bezeichnung des Deboraliedes „Wasser Megiddo's,“ Richt. 5, 19., bezogen) oder Nahr Chaifa نهر حيفا. Die meisten älteren Schriftsteller setzen seinen Ursprung an den Berg Tabor, was auch insofern richtig ist, als die westlich und südwestlich vom Tabor entspringenden Gewässer dem Kison zufließen; aber nicht minder bedeutend sind die Zuflüsse aus dem südlichen Theile der Ebene Esdrelon, westlich vom kleinen Hermon und dem Gebirge Gilboa her und von der Hügelkette, die den Karmel mit dem Gebirge Samariens verbindet (s. d. Art. Karmel). Auch die Gewässer der Ebene el-Battauf bilden im Nahr el-Melek einen Zufluß des Kison, jedoch erst nicht weit von seinem Ausflusse. Die Hauptquellen jedoch, die ihn in seinem Unterlaufe zu einem immerwährenden Strome machen, kommen vom Karmel. Nachdem der Kison die Ebene Esdrelon durchschnitten hat, läuft er am Fuße des Karmel mit diesem ziemlich parallel, tritt durch ein enges Thal aus jener großen Ebene in die von Akko und fällt nördlich vom Chaifa in das Meer. Vergl. Robinson, Paläst. III., 472 ff. Ritter, Erdkunde XVI, 1. S. 689—705. Arnold.

Kittim, s. Geographie, biblische.

Klaglieder, s. Jeremias.

Klee, Heinrich. Einer der angesehensten, deutschen katholischen Theologen der neueren Zeit, oder doch der letzten Jahrzehnte, Görres' Landsmann aus der Nähe von Coblenz, Liebermann's Schüler in Mainz, Hermes' theologischer Gegner in Bonn, Möhler's Nachfolger in München. Klee wurde geboren am 20. April 1800 zu Münstermaifeld, einem Städtchen bei Coblenz. Seine braven, dem Gewerbstande angehörigen Eltern zogen mit dem Knaben rheinaufwärts, zuerst nach Andernach, dann nach Mainz. Im Jahre 1809 wurde er in Mainz dem bischöflichen Seminarium puerorum übergeben, welches die römisch-kirchliche Richtung, die ihm das Elternhaus gegeben, befestigte. Eine Zeit lang wurde er durch Napoleonische Unterrichtsmaßregeln genöthigt, das kaiserliche Lyceum zu besuchen, allein diese Gefahr scheint ihn nicht erschüttert zu haben, und im Jahr 1817 konnte er in das große theologische bischöfliche Seminar übergehen, welches bis zum Jahre 1824 unter Liebermanns Leitung stand. „Theologen von altem Schrot und Korn,“ berichtet der Verfasser der seiner Dogmatik vorgedruckten Biographie, „gaben Klee schon damals jene positive Richtung, deren bedeutendster Repräsentant und Träger er später werden sollte.“ Mit der Hingebung eines energischen Karakters studirte er nun seine Theologie und nicht lange währte es, so war er schon Dozent an dem Knaben-Se-

minar geworden, welches mit dem bischöflichen Seminar verbunden war. Seine ausgezeichneten Talente und Leistungen waren nämlich die Veranlassung, daß man Ausnahmen mit ihm machte. Hatte er wegen allzugroßer Jugend in den beiden letzten Schulklassen zwei Jahre sitzen müssen, so wurde er nun bereits im Jahre 1819 Professor an dem kleinen bischöflichen Seminar, obgleich es die Regel war, daß man nur den fähigsten Alumnen des theologischen Seminars nach völliger Beendigung ihres Studiums Lehrämter in den unteren Klassen des Instituts anvertraute. In dieser Stellung wirkte er 10 Jahre lang, allmählig aufsteigend, und gab der Anstalt in Verbindung mit dem Pfarrer Schmitz eine den Forderungen der heutigen Philologie und Pädagogik mehr entsprechende Gestalt. Im Jahre 1823 erhielt er die Priesterweihe; im Jahre 1825 ward er Professor der biblischen Exegese und Kirchengeschichte am theologischen Seminar, und einige Jahre darauf ebenfalls Professor der Philosophie. Im Herbste des Jahres 1825 erwarb er sich in Würzburg mit seiner Dissertation de chiliasmo primorum saeculorum und einer glänzenden Disputation die theologische Doktorwürde. Er wurde Mitarbeiter am „Katholiken,“ schrieb 1827 über die Beichte, ließ 1829 einen Commentar über das Evangelium nach Johannes erscheinen, zeichnete sich nebenbei in Mainz als Prediger aus, und sein Ruf war gemacht. Sailer reflektirte auf ihn für München, die theologische Fakultät in Freiburg suchte ihn für sich zu gewinnen, doch ein Antrag der preußischen Regierung siegte, und Klee entschied sich, da ihm die Wahl zwischen Breslau und Bonn freigestellt war, für Bonn. Die Regierung schien ihn besonders auch in der Absicht berufen zu haben, der strengeren katholischen Partei genug zu thun, und von ihrer Seite erfuhr er keine Hemmungen; dagegen wurde seine Stellung zu Hermes und dem Hermesianismus (vergl. diesen Artikel), welcher sich damals noch der erzbischöflichen Protektion erfreute, eine polemische und schwierige. An Eifer und Begeisterung für das katholische Dogma konnte die Hermesische Schule wohl mit der Schule, welche Klee vertrat, in die Schranken treten. Die erstere Schule wollte nur nach einer ganz andern Methode die katholische Kirchenlehre feststellen, als die letztere, und diese Methode war es, durch welche sie, wie neuerdings wieder die Günthersche Schule, der Verwerfung Roms verfiel. Nach der Apologetik von Hermes bildet nur die theoretische und praktische Vernunft einen absolut gewissen Ausgangspunkt für die Begründung eines gewissen Glaubens. Sie schreitet zur Erweisung der Wahrheit der natürlichen Theologie und der Offenbarung Gottes fort, und der Inhalt der Offenbarung wird dann als mit der Vernunft übereinstimmend nachgewiesen. So kommt Hermes mit zwei Schritten in den Besitz der dogmatischen Gewißheit, und der erste Schritt ist ein Schritt des philosophischen Zweifels. Klee dagegen ist sofort mit dem Sprunge der populären, gläubigen Zuversicht in der Mitte des Systems; die objektive Vernunft, die Offenbarung, das Christenthum, die katholische Kirche bilden eine Identität des Gegebenen, ein untheilbares System, welches die subjektive Vernunft nur nach seinen historischen Zeugnissen zu prüfen und sodann in ihrem Glaubensgehorsam nur zu construiren, zu ordnen, zu vertreten hat. Daher fällt gleich in der Definition der Religion der Hauptton auf die objektive Seite. „Die Religion ist eine Vereinigung Gottes als der Wahrheit mit dem Menschen als erkennenden u. s. w.“ „Die Religion verwirklicht sich durch Gottes Offenbarung und des Menschen Glauben“ (wobei wieder die Verschiedenheit der Offenbarungssphäre verwischt wird, wie bei der Definition des Glaubens die menschliche Selbstthätigkeit). „Der Gipfel der Offenbarung in dieser Zeit ist das Christenthum“ (wobei der Gegensatz des A. und N. Bundes nicht zur vollen Bedeutung kommt). „Die Kirche ist das Christenthum in seiner zeitlich-räumlichen Erscheinung und Lebendigkeit.“ „Die Kirche ist so beschaffen, wie Christus sie geschaffen hat.“ „Das innere und äußere Leben der Kirche wird dargestellt und erhalten durch die Hierarchie.“ „Sie ist die vollkommenste göttlich-menschliche Politeia.“ „Die Einheit der Hierarchie und der Kirche zu bewahren, hat Christus den Primat eingesetzt.“ Dies ist die geschlossene Verkettung der Momente nach Klee. Der positivistische Standpunkt, welchen er Hermes gegenüber vertrat, hat sich allmählig auf die Bestimmung

besonnen, die katholische Glaubenslehre habe dieselbe gesetzgebende Evidenz für den Theologen und Denker, wie das empirisch-gegebene Naturgebiet für den Naturforscher. Dabei wird natürlich die große Kleinigkeit übersehen, daß die Natur als Produkt der Nothwendigkeit und als reine That Gottes gegenübersteht, während die kirchliche Tradition zunächst als ein Produkt der geschichtlichen Freiheit in ihrer enormen Fehlbarkeit uns entgegentritt, und eben darum nach Prinzipien des Ursprünglichen und ewig Gültigen zu prüfen ist. Wir zweifeln nicht daran, daß Hermes in seinen Voraussetzungen zu sehr "trockener" Kantianer gewesen ist; ebenso wenig aber daran, daß er in seinen Resultaten nur zu sehr begeisterter katholischer Apologet geblieben. Ohne Zweifel hat er die Unmittelbarkeit des praktischen Glaubens zu sehr mit der vermittelten theologischen Gewißheit vermengt. Gleichwohl ist es die Frage, ob der starkgläubige Traditionalismus Klee's und seiner Schule, welcher dem menschlichen Geiste nur eine historische Prüfung der Offenbarungszeugnisse bewilligt, der katholischen Theologie, mit welcher die Philosophie so ziemlich identifizirt wird, auf die Dauer größere Dienste leisten wird. Bei Hermes wollte man den philosophischen Zweifel nicht ertragen (wie einst bei der introductio des Abälard), bei Günther ist es schon die philosophisch-freie Methode selbst, welche Anstoß erregt, am Ende wird auch die formell-wissenschaftliche, verschönernde Form des Klee'schen Empirismus beanstandet werden. Denn die Form hat immer etwas vom Inhalt an sich. Daher kommen schon Einzelne mit Recht darauf zurück, für die mittelalterliche Tradition sey auch die mittelalterliche Scholastik die angemessene Form gewesen. Das Klee'sche System steht darin mit der letzten Form des abstrakten protestantischen Supranaturalismus auf einer Linie, daß es das ganze Gewicht der göttlichen Glaubenszuversicht zu der ganzen Offenbarung auf die menschliche und sehr mittelbare Basis der historischen Prüfung der authentischen Zeugnisse der Offenbarung bauen will. Ist es ihm damit Ernst, so steht die Sache schlimm; das Reich Gottes wird von historischen Demonstrationen abhängig gemacht. Ist es ihm nicht Ernst damit, so steht die Sache noch schlimmer. Der philosophische Zweifelsprozeß, welchen Hermes in der Religionsphilosophie anlegt, erscheint viel minder gefährlich, als die Form eines rein historischen Prozesses auf kirchlichem Gebiet. Und wenn es ein Mißgriff ist, daß Hermes die philosophische Gewißheit zu sehr mit der Glaubenszuversicht identifizirte, so ist es kein geringerer Mißgriff, wenn Klee die Philosophie mit dem kirchlichen Christenthum selbst identifizirt. Als Klee in Bonn seinen Beruf antrat, stand ihm der Hermesianismus noch in der nächsten Umgebung herrschend gegenüber; Klee konnte aber schon ahnen, daß stärkere Mächte mit ihm in Bunde waren. Indessen scheint er als ein biederer Karakter seine mißliche Stellung mit Loyalität eingenommen und durchgeführt zu haben. In seinem freundschaftlichen Verkehr schloß er sich nicht confessionalistisch ab, und so kamen auch seine akademischen Anfechtungen nicht von der protestantischen Seite her. Freilich mußte auch wohl Manches in seiner Dogmatik von den Hermesianern als polemisch und sehr anzüglich gedeutet werden. Am empfindlichsten aber mußte ihm selber der Zwiespalt in der katholischen Fakultät seyn, da er thatsächlich seinem kirchlichen System widersprach; sein Biograph sucht diesen Zwiespalt weislich der Regierung, welche über diesen Parteien stand, zur Last zu legen. Mit dem Amtsantritt des Erzbischofs Clemens August wurde natürlich Klee's System zum herrschenden; er wurde zum Examinator ernannt, seine dogmatischen Vorlesungen, auch früher schon besucht, erhielten einen außerordentlichen Zulauf. Unter diesen Umständen mußte die Ausweisung (gewöhnlich "Gefangennehmung" genannt) des Erzbischofs auf ihn den tiefsten Eindruck machen, und in Folge der wirklichen oder vermeintlichen Nachwirkungen derselben in seinem Wirkungskreise sah er sich veranlaßt, einem wiederholten Ruf nach München (1839) zu folgen. Hier genoß er die Früchte seiner Bestrebungen als ein gefeierter Vertreter des herrschenden kirchlichen Systems; doch nur zwei Jahre lang. So leicht die geistige Acclimatisirung war, so verhängnißvoll ward für ihn die physische; er starb an den Folgen eines nervösen Schleimfiebers am 28. Juli 1841. Ein einfacher, gemüthlicher Sinn, ein glänzendes, aber

instinktiv-dienstbares, intellektuelles Talent, ein biederer Karakter und große ausdauernde Arbeitskraft sind die Elemente, aus denen die hervorragende Stellung Klee's erbaut worden ist. Sie ist eine entschiedene Parteistellung, wenngleich in persönlich tadelloser, nobler Haltung geblieben. Die schriftstellerische Thätigkeit Klee's nahm in Bonn einen neuen Aufschwung. 1830 erschien sein Commentar über des Apostels Paulus Sendschreiben an die Römer (Mainz), darauf das System der katholischen Dogmatik (Bonn 1831). Die Encyklopädie der Theologie (Mainz 1832). Die Auslegung des Briefes an die Hebräer (Mainz 1833). Die Ehe (Mainz 1833); die katholische Dogmatik (3 Bde. Mainz 1834—35; 3. Auflage 1844); die Dogmengeschichte (2 Bde. Mainz 1835—37). Nach seinem Tode wurde noch (1843) als Nachlaß ein Grundriß der katholischen Moral von Himioben herausgegeben. Lange.

Kleider, heilige, bei den Hebräern. Hauptstellen: 2 Mos. 28, 1—53; 39, 1—31. Der Gesichtspunkt, aus welchem die heiligen Kleider (בִּגְדֵי קֹדֶשׁ 2 Mos. 28, 4.) der israelitischen Priester und Hohepriester zu betrachten sind, liegt theils in den die ausführliche Beschreibung der hohepriesterlichen Kleidung einleitenden (V. 2.) und den der kurzen Notiz über die Kleidung der gemeinen Priester beigefügten (V. 39 ff.) Worten: לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת (besonders hervorgehoben Sir. 45, 9. 15; 50, 6—12.), theils in den Worten קֹדֶשׁ לַיהוָה, der Inschrift des Stirnblatts, mit dem V. 38. u. K. 39, 30 f. die Beschreibung der hohepriesterlichen Kleidung abschließt. Sie soll nicht nur zur Herrlichkeit und Zierde, zu einer herrlichen Zierde dienen, sondern soll auch eine symbolische Darstellung seyn wie von der Heiligkeit Jehova's und seiner Diener, so von seiner heiligenden Wirksamkeit auf das auserwählte Volk durch die Priester als Heiligungsmittler. Was nun

I. die Amtskleidung der gemeinen Priester betrifft, so bestand dieselbe aus vier Stücken, Leibrock, Gürtel, Kopfbedeckung, Hüftkleid, sämmtlich von Leinwand (2 Mos. 28, 40—43.). Die Vierzahl, auch sonst bedeutsam im Heiligthum (vier heil. Farben, Ingredienzien des Räuchwerks und Salböls u. s. w.), die Zahl der Weltordnung, durch welche sich Jehova als der Heilige offenbart, muß an den Priestern, seinen Offenbarungsmittlern, erscheinen; beim Hohepriester ist sie verdoppelt. Kein Stück durfte fehlen: cautum est tam de מחוסר בגדים, sive sacerdote, sive pontifice, cui deficerent vestes praescriptae, quam de היתר בגדים eo, cui plures induerentur, quam lex praeciperet. Quisquis sive inopia sive abundantia ita peccaret, ejus ministerium illegitimum fuisse ac profanari censebant (*Selden*, de success. in pontif. 7. Ugol. thes. XII, p. 360. *Abraham ben Dav.* de vest. sac. C. 1. Ugol. XIII, 8 sq. *Braun*, vest. sac. hebr. §. 30 sqq.). Darauf ist auch, wie es scheint, das mehrmals (2 Mos. 28, 35. 43.) wiederholte: damit er nicht sterbe! zu deuten. Auch Stoff und Farbe sind von Bedeutung. Jener darf nur Leinwand, nicht Wolle seyn (vgl. Ezech. 44, 17 f.), die eng am Leib anliegend leicht Schweiß erregt, der eine Art Excrement ist, welche den Priester, bei dem die Forderung wie der sittlichen, so der levitischen Reinigkeit (3 Mos. 21, 1—10.) potenzirt ist, verunreinigt (vgl. Ewald, Alterth. S. 317). Braun, vest. sac. hebr. §. 72—81, folgt Josephus, Ant. 4, 8., und den Rabbinen, Mass. Kilaim 9., und behauptet, die Priester haben Mischzeug שַׁעַטְנֵז (s. d. vorh. Art.) getragen. Er findet hiefür, wie für die Bestimmung Ezech. 44, 17. einen typischen Grund; im Ezechiel'schen Tempel werde die Heiligkeit und Reinheit des neuen Bundes dargestellt; die Priester des alten Bundes haben aber in ihren Kleidern noch die Signa rerum mundanarum et peccatum, quo adhuc polluti erant veteres vera expiatione nondum facta — an sich tragen müssen; ferner: variam istam materiam in sacerd. vestibus argumentum fuisse, duorum populorum, Judaeorum et Ethnicorum per solum Christum, summum Pontificem, Deo conciliandorum vero illo Sacrificio, quod Christus oblaturus esset. Daß שֵׁשׁ, בוץ βύσσος Leinwand ist (nicht Baumwolle nach *Forster*, de bysso antiqu. Lond. 1774), darf jetzt als entschieden angenommen werden, wenigstens wo von heil. Kleidern und Vorhängen die Rede ist, nicht sowohl aus etymologischen Gründen (denn שֵׁשׁ und בוץ,

vergl. das arab. بَاضَ weiß glänzen, Sanskr. bâdha, weiß seyn, bezeichnen bloß die Farbe) als, weil es Ezech. 44, 17 ff. mit פִּשְׁתִּים, sonst mit בַּדִּים, was LXX immer durch λινον übersetzen (2 Mos. 28, 42; 39, 28. 3 Mos. 6, 3; 16, 4. 23.), synonym steht. Namentlich zeichnete sich die ägyptische Leinwand durch ihre Feinheit und glänzendes Weiß aus (*Abarb.* zu Ex. 25, 4.: שֵׁשׁ est linum Aegyptiacum, quod est praestantissimum in sua specie). Darum ist auch bei בַּדִּים immer zugleich an das reinste glänzende Weiß zu denken, z. B. Ezech. 9, 2 f. 10, 2. Dan. 10, 5; 12, 6 f. und ebenso im neuen Testament bei βυσσος Luk. 16, 19. und βυσσινον Off. 19, 8. oder λινον καθαρον λαμπρον Off. 15, 6. — Die glänzend (daher auch bloß λαμπρος Ap.=G. 10, 30. Luk. 23, 11. statt weiß) weiße Farbe der Leinwand, die zunächst am Rock und der Kopfbedeckung sichtbar ist, stellt sinnbildlich dar, daß die Diener Dessen, dessen Kleid das Licht ist, da Niemand zukommen kann (Ps. 104, 2. Dan. 2, 22; 7, 9. 1 Tim. 6, 16.), in einen Abglanz (2 Mos. 34, 29.) dieses Lichts gekleidet sind, wie seine Diener im himmlischen (Dan. 12, 6 f. Ezech. 10, 2. 7. Matth. 17, 2; 28, 3. Ap.=G. 10, 30.), so auch seine Diener im irdischen Heiligthum. Licht aber, folglich Weiß, als der vollkommenste irdische Reflex des Lichts, ist überall Sinnbild des Heils (Hiob 18, 5 f. Ps. 27, 1. Jes. 59, 9 u. ö.), der Gerechtigkeit (Ps. 37, 6. Mal. 3, 20.), der Reinheit, Heiligkeit (1 Joh. 1, 5. 7.), wie Finsterniß, Schwarz ein Sinnbild der Bosheit, des Unheils und der Unheiligkeit (Jes. 5, 20. Klagl. 4, 7 f. Joh. 3, 19. Röm. 3, 12. 2 Kor. 6, 14 u. ö.). Um so angemessner ist's, daß die Diener Gottes die weiße Farbe als Signatur, wie ihrer eignen Heiligkeit (daher die Priester 4 Mos. 16, 5 ff. Ps. 132. 9. wie die Engel Hiob 5, 1; 15, 15. Ps. 89, 6 ff. Dan. 4, 14; 8, 13. Sach. 14, 5. הַקְּדוֹשִׁים κ. ἐξ. sind), so ihres Berufs, Heil, Gerechtigkeit und Heiligung von Gott dem Volke zu vermitteln, an sich tragen. Ueber das Tragen weiß linnener Kleider der ägyptischen Priester (von röm. Dichtern linigeri calvi, Mart. ep. 12. 29.; grex liniger, Juv. Sat. 6.; linigera turba, Ovid. Met. 1. u. s. w. genannt) s. *Spencer,* de leg. Hebr. rit. l. III, 5. Braun, §. 10. 85. *Celsii* hierobol. II, 290; vgl. Hengstenberg, Moses S. 149 ff. Uebrigens hat Bähr, Symb. des mos. Kultus II, 87 ff. die Eigenthümlichkeit der israelit. Priesterkleidung und die Unhaltbarkeit der Behauptung bei Spencer und And., sie sey eine Kopie dieser und jener heidnischen, z. B. der ägyptischen, hinlänglich nachgewiesen. Daß nun auch jedes einzelne der vier Stücke der israelitischen Priesterkleidung seine symbolische Bedeutung hat, wird sich zeigen lassen, wenn wir sie der Ordnung nach betrachten. Sinnbildliche Anwendung der Kleidungsstücke kommt auch sonst vor, z. B. Eph. 6, 13 ff. 1) Das Hauptkleid des Priesters ist der Leibrock כְּתֹנֶת Pl. כָּתְּנוֹת (2 Mos. 28, 40. Pl. כָּתְּנוֹת von einem Sing. כֻּתֹּנֶת), χιτων, tunica. Die Anwendung desselben als Bild des Heils, der Gerechtigkeit ist häufig, Jes. 61, 10; 64, 5. Ps. 132, 9. 16. Hiob 29, 14. Bar. 5, 2. Als Hauptkleid muß der Rock auch am vollkommensten die Signatur des Heils, der Gerechtigkeit und Heiligkeit an sich tragen. Stellt er letztere schon in der weißen Farbe dar, so die beiden ersten Momente theils darin, daß er die Blöße so vollständig als möglich bedeckt (bis zu den Füßen gehend, Joseph. Ant. 3, 7. 2, ποδηρης. Maimon de vas. sanct. 8. R. Abrah. ben Dav. de vest. sac. 2: usque ad talos; eng an den Leib anschließend nach Joseph. περιγεγραμμενος τω σωματι· κολπουται ουδαμοθεν. Jarchi in Ex. 28: tunica carni adhaeret. Hieron. ad Fabiol. ep. adhaeret corpori et tam arcta est et strictis manicis, ut nulla omnino in veste sit ruga; mit Aermeln bis an die Hände R. Abrah. ben David: manicae longitudo pertinebat ad volam manus. Jos. τας χειριδας περι τοις βραχιοσι κατεσφιγμενος; am Hals durch Bänder zusammengezogen und an ihn angeschlossen; aus einer besonders dichten, festen Gattung von Leinwand שֵׁשׁ מָשְׁזָר, gezwirntem Byssus Braun, §. 284—291), theils in der Art der Weberei. Es war nämlich 2 Mos. 39, 27. מַעֲשֵׂה אֹרֵג LXX ἐργον ὑφαντον, d. h. nicht bloß überhaupt ein gewobenes Kleid, sondern ein solches, das wie das Kleid Christi Joh. 19, 23. ganz Arbeit des

Webers war, nicht Nadelwerk (מעשה מחט Gem. bab. ad Jom. 8. Jarchi in Ex. 28.), *ἀῤῥαφος;* nach Joseph. Ant. 3, 7. 4. *οὐκ ἐκ δυοιν περιτμηματων ὡστε ῥαπτος ἐπι των ὠμων εἶναι και των παρα πλευραν· φαρσα δ'ἑν ἐπιμηκες ὑφασμενον* — eine kunstvolle Arbeit, welche die Israeliten in dem technisch hochgebildeten und besonders in der Webkunst erfahrenen Aegypten (s. Bd. V, 512 ff., vgl. Jes. 19, 9. Plin. VII, 56.) wohl hatten lernen können. Ueber diese Kunst s. Braun §. 228—249, wo Abbildungen solcher durchaus gewobenen Aermelröcke zu sehen sind. Ungetheiltheit, Ganzheit ist das Sinnbild der Vollkommenheit, des Heils, geistlicher Gesundheit, wie auch in שָׁלוֹם die Begriffe der Ganzheit, des Heils und der Gesundheit miteinander verbunden sind. Ferner waren in dem Leibrock Quadrätchen oder Würfel piquéartig eingewoben; שִׁבַּצְתָּ, du sollst es würfelförmig machen, wie die מִשְׁבְּצוֹת, die viereckigen Fassungen der Edelsteine im Brustschildlein (V. 16. 20. vgl. Ps. 45, 14.). Solcher Zeug hieß תַּשְׁבֵּץ, 2 Mos. 28, 42., opus tessellatum, »gekästelter Rock« nach heutiger jüdischer Ausdrucksweise. Salmas. ad Vopisc. in vita Carini denkt mit Beziehung auf Ezech. 1, 18; 10, 22. Off. 4, 8. an eingewobene Augen: vestis ocellata; Maimon. de vas sanct. 8. Braun, §. 250—263 an sechseckige Felder wie Bienenzellen, beides ohne hinreichenden sprachlichen und sachlichen Grund. Vielleicht sollten die viereckigen Bildgewebe (abgesehen von der sonstigen Bedeutung des Vierecks, die vollkommene Weltordnung, Wohlordnung, Gerechtigkeit, Ideen, deren symbolische Darstellung an diesem Kleide nicht unpassend wäre), die wie lauter gefaßte Edelsteine aussahen, an die goldnen Fassungen der Edelsteine im Brustschildlein erinnern, und entweder (wie Bähr II, 78.) dasselbe als ein potenzirtes Lichtkleid darstellen, da die Edelsteine gleichsam Lichtsammler, Reflexe des himmlischen Lichts sind. Oder, da das, was am Hohepriester in vollkommenster Gestalt und höchster Potenz erscheint, an jedem Priester wenigstens irgendwie, wenn auch nur schattenrißmäßig, sollte ausgeprägt erscheinen, so könnte sich ein solcher Schattenriß des hohenpriesterlichen Edelsteinschmucks in diesen מִשְׁבְּצוֹת des priesterlichen כְּתֹנֶת finden. Wie die Edelsteine gleichsam die Verklärung, Vollendung der dunklen Erdennatur in Lichtnatur sind (daher das Jerusalem der neuen Erde auf zwölf Edelsteinen gegründet ist), so wird das priesterliche Israel, wie es vor Jehova durch seine heil. Priester repräsentirt wird, durch das Werk der Erlösung und Heiligung aus seinem natürlichen, finstern Wesen zur Lichtnatur verklärt und vervollkommnet, eine nahe liegende Symbolik, welche auch die Annahme Baumgartens, Comm. z. Pent. II, 71 ff. begünstigt, daß die אוּרִים וְתֻמִּים (Aqu. u. Theod. *φωτισμοι και τελειωσεις,* Leuchtung und Vollendung) identisch seyen mit den Edelsteinen des Schildleins. Weiteres s. unter Urim. 2) Der Gürtel der Priester אַבְנֵט (Joseph. *ἀβανηθ,* LXX *ζωνη,* Vulg. balteus; Etymol. unsicher. Meier von der rad. אבט, אפד, arab. أَبَضَ alligavit; Gesen. von بند im Pers., Sanskr. bandha; ersteres wahrscheinlicher, da pers. Wörter schwerlich vor dem Exil in's Hebräische eingedrungen; dagegen ist an das verwandte chald. אֲפֻנְדָּא rad. אפד, woher אֵפוֹד, zu erinnern) — hatte nicht sowohl die Bedeutung des gewöhnlichen Gürtels חֲגוֹרָה, אֵזוֹר (s. Bd. V, 407.); er diente nicht sowohl zum Zusammenhalten des priesterlichen כְּתֹנֶת, da dieses eng an den Leib anschloß, auch nicht statt einer Tasche oder eines Bandes, etwas dran zu hängen; er ist vielmehr ein Abzeichen höherer Würde, wie er auch als solches Jes. 22, 21. 1 Makk. 10, 89; 11, 58; 14, 44. und namentlich auch bei den Parsen und Braminen (Kleuker, Zendav. II, 100 ff. 369; III, 20. 101. 202. 245. Bohlen, das alte Indien II, 14.) erscheint; sie durften ihn nach rabbinischer Tradition durchaus nur während amtlicher Verrichtungen tragen (Braun §. 373) und schlugen ihn dann über die Achseln zurück. Er war nämlich 32 Ellen lang und drei Finger breit und die zwei Enden hingen, nachdem er mehrmals um den Leib geschlungen war, noch bis auf die Füße herab (Joseph. Ant. 3, 7. 2. Chemara mass. Jom. 7. Maimon. de vas. sacr. 8.). Von den drei andern Kleidungsstücken unterschied er sich dadurch, daß in die weiße Leinwand, aus welcher er bestand,

Gebilde (Joseph. l. c. ἄνθη δ'εις ἀυτην ἐνυφανται) mit purpurblauen, purpurrothen und carmoisinrothen Fäden eingewirkt (מַעֲשֵׂה רֹקֵם Bd. V, 515) waren. Auch sonst war es Sitte des Alterthums, schön namentlich mit Gold gestickte und Edelsteinen besetzte Gürtel zu tragen (Braun §. 360). Bei den Priestern des israelitischen Heiligthums mußten Gebilde und Farben desselben in bestimmter Beziehung stehen zum Heiligthum, in dem sie dienten; durch die vier heiligen Farben, die sie auf diesem obersten, Jedermann in die Augen fallenden Theil ihrer Kleidung gleichsam als Ordenszeichen an sich trugen, bekannten sie sich als Diener des Herrn auch in seinem Heiligthum, an dessen Vorhängen und Decken er die sinnbildliche Darstellung seiner Herrlichkeit, seines Namens durch diese Farben angeordnet hatte. Die Blumen sind auch sonst von symbolischer Bedeutung, z. B. an der priesterlichen Kopfbedeckung. Nach Bähr (I, 363 ff.; II, 21. 66. 79.) werden die Priester durch dieses Insigne als Lebensmittler bezeichnet. Der Grund dafür, daß der Gürtel nicht um die Lenden, sondern unter der Brust gebunden wurde (Joseph. l. c. λαβουσα την ἀρχην τῆς ἑλιξεως κατα στερνον και περιελθουσα παλιν δειται etc.), ist nach Ezech. 44, 18.: die Priester sollen sich nicht gürten בַּיָּזַע, d. h. am Ort des Schweißes (Braun §. 319. tr. massech. sevach. 11. gloss. Jarch.), nicht: während sie schwitzen, nach dem chald. Paraphrasten: non cingent על חרציהון sed על לבבהון, den verunreinigenden Schweiß möglichst zu vermeiden, derselbe Grund, wie für die Ausschließung wollener Kleider. 3) Die Kopfbedeckung oder Mütze מִגְבָּעָה (LXX κιδαρις, Vulg. tiara, mitra. Joseph. πιλος ἀκωνος. Luther Haube), über deren Form das Gesetz nichts vorschreibt, hatte, wie Bähr II, 64 für wahrscheinlich hält (wegen der etymolog. Verwandtschaft des Worts mit קֻבַּעַת, גָּבִיעַ und weil sonst im Orient dem Blumenkelch Trinkgeschirre und Mützen nachgebildet werden; s. Hartmann, Hebr. II, 253; im Arab. قُبَّعَة Blumenkelch, قُبَّعَة Mütze), die Form eines umgestürzten Blumenkelchs oder die ziemlich ähnliche eines Helms (קֹבַע, כּוֹבַע; der Chaldäer paraphrasirt מגבעה durch כובען und קובעיא. R. Moses ben Nachm. in leg. Par. Jezave: habebat speciem galeae secundum parapher. Onkelosis). Für die Helmform spricht namentlich die symbolische Bedeutung des Helms (Helm des Heils Jes. 59, 17. Eph. 6, 17. 1 Theff. 5, 8.), die sich besonders für Priester eignete; für die Blumenkelchform, daß das hohepriesterliche Diadem צִיץ hieß. Denn trug der Hohepriester die Blume auf dem Haupte, so schickte sich für den Priester der Blumenkelch als Kopfbedeckung. Anspielungen auf Kopfbedeckungen in Blumenform finden sich Ps. 132, 18; 92, 14. Im blühenden Stab Aaron's erkennen wir auch die symbolische Bedeutung dieser Form, „Leben, das den Tod überwindet, das Todtes in Lebendiges verwandelt, sollte in Israel Amtszeichen und Symbol des Priesterthums seyn." (Menken, Homil. über Hebr. 9. 10. S. 31.) Nie sollte der Priester entblößt von diesem Sinnbild des Heils und des Lebens erscheinen 3 Mos. 10, 6. vgl. 21, 10. Die jüdische Tradition ist hinsichtlich der Form der Mütze sehr unbestimmt. Josephus Ant. 3, 7. 3., indem er sie μασναεμφθης (aus dem chald. מצנפתא bei Onkelos und Jonathan gräcisirt) nennt, scheint gar das מִצְנֶפֶת des Hohepriesters mit dem מִגְבָּעָה zu confundiren, wie er denn auch von zwei Stücken spricht, aus denen sie zusammengesetzt gewesen sey, einer dicken Binde, ταινια, um den Kopf und einem sie bedeckenden, bis zur Stirne herabgehenden σινδων. Nur darin stimmen die Rabbinen (Maimon. de vas. sanct. 8. Abrah. ben Dav. de vest. sac. 2.) überein, daß die Tiara sowohl des Hohepriesters als der Priester entfaltet 16 Ellen lang gewesen sey. Die letztere unterschied sich jedenfalls von der erstern noch dadurch, daß man sie wie eine Haube festband, 2 Mos. 29, 9. 3 Mos. 8, 13. Ohne Zweifel war sie auch niedriger als die Mütze des Hohepriesters (*Van de Wall*, de pileis s. tiaris sacerd. et pontif. Hebr. Amstel. 1714 denkt an eine auf dem Kopf liegende Halbkugel, übrigens dem Josephus folgend; Braun §. 378—404 an einen hohen, oben etwas abgestumpften Kegel. Vgl. die Monogr. von Töpfer, de tiaris minor. sacerd. in Ugol. XII, 854). 4) Das Hüftkleid, מִכְנָס

2 Mos. 28, 42; 39, 28. 3 Mos. 6, 3; 16, 4. Ezech. 44, 18. (gewöhnlich nur in der Form מִכְנְסַיִם, ob Plur. oder Dual. ist unentschieden, von כנס, = das Verhüllende; LXX *περισκελη*, Vulg. feminalia, Luther Niederkleider. Philo de mon. *περιζωμα*. Joseph. III, 7. 1. *μαχανασῃ· βουλεται δε συνακτηρα μεν δηλουν. διαζωμα σ'ἐςι περι τα ἀιδοια ῥαπτον ἐκ βυσσου κλωςης ἐιργνυμενον, ἐμβαινοντων ἐις ἀυτο των ποδων ὡσπερει ἀναξυριδας· ἀποτεμνεται δε ὑπερ ἡμισυ, και τελευτησαν ἀχρι του λαγονος περι ἀυτην ἀποσφιγγεται*), ein Schamgürtel, der gehen soll מִמָּתְנַיִם־וְעַד יְרֵכַיִם, d. i. vom obern Theil der Lenden, unter der Brust anfangend, bis zu den Hüften, Hinterbacken und Schamtheile (2 Mos. 28, 42. 3 Mos. 16, 4.) einschließend, nach Gem. Mass. nidd. 2. und Maim. de vas. sanct. 8. feminalia genannt, weil usque ad femina (genua) herabgehend; oben mit Bändern um den Leib festgebunden (Braun, §. 310—335). So wenigstens trugen es die priesterliche Heiligkeit affektirenden Pharisäer. Dieses Hüftkleid mit den persischen Pluderhosen סרבלין Dan. 3, 21. (s. d. vorh. Art.) zu vergleichen, ist unstatthaft; eher ist's zu vergleichen mit dem limus der röm. Fecialen (Serv. ad Virg. Aen. XII, 120: limus est vestis, qua ab umbilico usque ad pedes teguntur pudibunda poparum. Vgl. Martial. ep. III, 24). Was die Bedeutung dieses Kleidungsstückes betrifft, so ist nach 2 Mos. 28, 42. Bedeckung der Schamtheile Hauptzweck; dieser unreine Quell der Menschennatur, sofern sie eine mit Sünde und Tod behaftete ist, mußte besonders sorgfältig im Angesicht des Heiligsten verhüllt werden von den Priestern, als den Trägern des Heils und Lebens. Dieses Kleid wird daher auch gleichsam als ein Kleid, deß man sich zu schämen hat, nicht mit den andern drei, durch den Beisatz לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת ausgezeichneten Stücken der Priesterkleidung zusammen genannt, sondern erst nach Erwähnung der Salbung und Weihe abgesondert nachgetragen mit dem Beisatz לְכַסּוֹת בְּשַׂר עֶרְוָה. — An den Füßen waren die Priester in ihrer Amtsthätigkeit unbekleidet. Das Barfußgehen, *ἀνυποδησια*, das zwar nicht ausdrücklich verlangt, aber 2 Mos. 3, 5. Jes. 5, 15. als gebräuchlich an jeder heil. Stätte angedeutet wird, war symbolisch; vgl. *Carpzov*, appar. crit. p. 769 sqq. discalceatio rel. in loco sacro. *Walch*, de relig. *ἀνυποδησια* Vet. Jen. 1706. *Bartenora*, ad cod. Schekal. 5, 1. *Maimon*, Chele hammikd. 7, 14. Braun §. 33. Rosenmüller, Morgenl. I, 193. 261. Von Indien bis nach Rom, bei Pythagoräern (pythag. Spruch bei Jamblich. Pyth. 103: *ἀνυποδητος θυε και προσκυνει*) und Muhamedanern finden wir die *ἀνυποδησια* religiosa; nur die ägypt. Priester, von denen doch Moses so Vieles entlehnt haben soll, giengen nicht barfuß, sondern trugen Papyrussandalen, *ὑποδηματα βυβλικα*, Herod. II, 37. *Schmidt*, de sacerd. Aeg. p. 35; s. dagegen Sil. Ital. 3, 28. — Wenn die Schuhe zum Schutz gegen Verunreinigung der Füße angezogen wurden, so sind sie nicht nur nirgends unnöthiger, als am allerreinsten Ort, so daß hier sie tragen so viel heißen würde, als den Ort für unrein erklären, sondern sie müssen auch deßwegen ausgezogen werden, weil man mit den Schuhen das Unreine erst hereingebracht hätte. In der Mischna Berach. 9, 5. heißt es: Niemand gehe auf den Tempelberg mit einem Stab, mit Schuhen, mit einem Geldgürtel oder mit staubigen Füßen. Wegen dieser *ἀνυποδησια* sollen die Priester häufig an doloribus colicis gelitten haben, und es war daher ein besonderer medicus viscerum beim Tempel angestellt, s. M. Schekal 5, 1. und Bartenora dazu *Kall*, de morb. sac. v. Ji. Hafn. 1745. — Daß die Priester außer ihrer prächtigeren Amtskleidung לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת auch noch eine gemeinere, genähte und flickbare, leichter anzuschaffende Kleidung bei den gewöhnlichen Dienstleistungen getragen haben, schließen Einige aus dem 2 Mos. 31, 10; 35, 19; 39, 1. 41. vorkommenden Wort zweifelhafter Bedeutung בִּגְדֵי שְׂרָד, was die Targ. und LXX durch *στολαι λειτουργικαι* (wegen des Beisatzes לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ) erklären. Von der Grundbedeutung von שׂרד, سرد, trennen, disponere, leitet Meier, Wurzelw. S. 155, die Bedeutung des Aneinanderreihens, des beständigen Gebrauchs im Gegensatz gegen die בגדי הקדש her; Ewald, Alterth. S. 321, von der Bedeutung سرد durch-

stechen ausgehend, macht genähte Kleider daraus, im Gegensatz gegen die heiligern, als ein Stück gewobenen; Gesenius dagegen nach Braun denkt mit Beziehung auf das Chald. סרדין, Vorhänge, an die gewirkten Vorhangdecken beim Versammlungszelt, wozu freilich 39, 1. 41. durchaus nicht paßt. Der Schluß aus diesen vereinzelten Stellen so zweifelhafter Deutung auf eine doppelte Amtskleidung scheint jedenfalls eben so gewagt, als die nothwendig damit zusammenhängende Voraussetzung, die Beschreibung der בִּגְדֵי שְׂרָד, die vor 2 Mos. 28, 1. stehen müßte, sey verloren gegangen.

II. Der Hohepriester hatte eine doppelte Amtskleidung: 1) die gewöhnliche, 2 Mos. 28, 1—40; 39, 1—26. (vgl. Sir. 45, 9—16. Weish. 18, 24 f. Joseph. Arch. III, 7. 4 sqq. b. jud. V, 5. 7.). Dieselbe bestand aus zweimal vier Stücken, außer den vieren, die er mit den Priestern gemein hatte, und von denen nur die Mütze eine von der מִגְבָּעָה verschiedene Form und Benennung hatte, noch aus einem Oberkleid, dem Ephod, dem Brustschildlein und dem Diadem. Das Auszeichnende dieser vier der hohenpriesterlichen Kleidung eigenthümlichen Stücke war, daß bei allen Gold (Sinnbild der königlichen Hoheit) war, das Oberkleid mit goldnen Glöckchen, das Ephod und Brustschildlein mit goldnen Fäden durchwirkt, das Diadem ganz von Gold, weßwegen die Hohepriesterkleidung auch בגדי זהב hieß (Maimon. l. c. Braun §. 150 f.). S. darüber den Artikel Ephod und Hoherpriester, Bd. VI. S. 200. 201. 2) Die heiligen Kleider des Versöhnungstages (3 Mos. 16, 4.), vom Hohepriester jedoch bloß beim Sündopfer getragen, nach dessen Vollendung er zur Darbringung des Brandopfers wieder seine gewöhnlichen Amtskleider anzog, bestanden, wie die gewöhnliche Priesterkleidung, nur aus vier Stücken, dem כְּתֹנֶת, מכנסים, אַבְנֵט, מִצְנֶפֶת, sämmtlich aus בַּד, weißer Leinwand. Sie hießen die בִּגְדֵי קֹדֶשׁ (im Talmud auch בּ״ לבן) κ. ἐξ., denn nur mit diesen, nicht mit seiner sonstigen prächtigen Amtskleidung, ging der Hohepriester in's Allerheiligste; in diesen, durch ihre blendend weiße Farbe (namentlich auch des Gürtels, als vornehmsten Abzeichens des Dienstes am Heiligthum) ausgezeichneten Kleidern stellte er sich vor allem dar als Heiligungsmittler. Gegen alle Analogie ist es, wie Grotius und Rosenmüller zu Leo. 16., nach ihnen Winer, Real.-W. I, 505 und Ewald, Alterth. S. 403 die weißen Kleider mit dem Versöhnungstage als dies luctus in Verbindung zu bringen und für Trauer- und Bußkleider zu erklären. Besser Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 148: Nicht dem Volke sollte heute der Priester in der Pracht des Betrauten Jehova's, sondern vor Jehova sollte er in der schlichten Reinheit seines gottgeordneten Amts erscheinen.

Dies führt uns auf die symbolische Bedeutung der hohepriesterlichen Kleidung insbesondere. Wenn wir auch als entschieden annehmen dürfen, daß kein Stück der hohepriesterlichen Kleidung wie der priesterlichen bloß zur Pracht da war, sondern ein jedes seine besondere, in dem Amt und der Stellung des Priesters und Hohepriesters liegende symbolische Bedeutung hatte, so gibt uns doch die Bibel selbst nur sparsame Andeutungen darüber, und über die hohepriesterliche noch weniger fast, als über die priesterliche. Geistreiche Willkür hatte daher von jeher hier großen Spielraum, wie Braun kurz und gut sagt: unusquisque suo ingenio usus est (§. 738). Voran steht hier Philo, de monarch. II, 5 sqq., de vita Mosis p. 670 sqq. (wie es scheint, auch der Verfasser der Weisheit Salom. 18, 24: ὅλος ὁ κοσμος sey in dem מְעִיל gewesen, was jedoch auch Uebersetzung von לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת seyn könnte). Philo sieht die hohepriesterliche Kleidung an als bildliche Darstellung der Welt. Denn der blaue מְעִיל, den er sich bis auf die Füße herabfließend dachte, ist ihm Bild des vom Mond auf die Erde herabfließenden Aethers, die Blüthen der sprossenden Erde, die Granatäpfel, *ῥοισκοι,* des Wassers (nach der Ableitung von *ῥυω, ῥυσις*), die Glöckchen der Harmonie des Wassers und der Erde. Wie Erde und Wasser die unterste Stelle in der Welt einnehmen, so sind die Glöckchen, Blüthen und Granatäpfel unten am Saum des מְעִיל u. s. w. Etwas anders Josephus, Ant. III, 7. 7., mit Philo wetteifernd in der Sucht, alles Israelitische der heidnischen Weltweisheit zu empfehlen, besonders durch Paralleli-

sirung mit griech. Mysterien, in welchen die Naturgötter durch verkleidete Priester dramatisch dargestellt wurden (*Euseb.* praepar. evang. 3. p. 117. Creuzer, Symbol. III, 446 f. Macrob. I, 18). Das *χιτων*, weil von Linnen, einem Produkt der Erde, ist Bild der Erde, der מְעִיל, weil blau, Bild des *πολος* oder Himmels, die Glöckchen bedeuten den Donner, die Granatäpfel den Blitz, das vierfarbige Ephod die aus vier Elementen bestehende Natur, das eingewobene Gold den Alles in ihr erleuchtenden Glanz, das חֹשֶׁן in der Mitte des Ephod bedeutet die Erde, als in der Mitte des Weltalls befindlich, der Gürtel den das Universum umschließenden Ocean, die Sardonyche auf den Schultern Sonne und Mond, die zwölf Edelsteine die zwölf Monate oder Zeichen des Thierkreises, die hohe Mütze, weil blau und den Namen Gottes tragend, den *οὐρανος*, der goldene Kranz daran den Glanz, dessen sich Gott am meisten erfreut. Die Kirchenväter adoptiren zum Theil diese kosmische Ausdeutung, fügen aber ökonomische Motive hinzu, wie z. B. Clemens von Alex. Strom. V, p. 564 in den 360 Glöckchen, die er dem מְעִיל gibt, bald die Tage des natürlichen Jahrs, bald das angenehme Jahr des Herrn sieht u. s. w. (vgl. auch *Origenes*, homil. 6 in Levit. August. in Exod. quaest. 116 sq. *Hieron.* ad Fab. *Greg.* Nyss. de vita Mos. *Theodor.* in Exod. Quaest. 60).

Daß der nicht auf dem Standpunkt des Offenbarungsglaubens stehenden Betrachtungsweise des alten Test. diese den israelitischen Cult mit den ägyptischen und andern Naturculten in eine Kategorie stellende Symbolik besonders einleuchte (Görres, Mythengeschichte S. 526. Creuzer, Symbolik. Bohlen, Genesis u. And.), läßt sich erwarten. Doch erkennt jede, wenn auch noch wesentlich auf rationalistischem Standpunkt stehende, doch tiefer den originellen, ethischen Karakter des Mosaismus und der ganzen Geschichte Israels erfassende Betrachtungsweise, daß Heiligung des Volks durch den Dienst Jehova's die Centralidee des israelitischen Cultus sey, von welchem aus das Einzelne zu erklären sey, und besonders an derjenigen Person, in welcher das heilige priesterliche Volk gleichsam culminirte und sich concentrirte (2 Mos. 28, 30. 38.), am Hohepriester. Steht sie ihm ja gleichsam als ein Wegweiser zur Deutung der ganzen priesterlichen Amtstracht leserlich genug an der ausgezeichnetsten und sichtbarsten Stelle seines Körpers, an der Stirne, geschrieben. Das negative Moment dieser Idee, die Sühnung, wird von der rabbin. Deutung einseitig hervorgehoben (Gemara Hieros. Jorn. 7.). Nach dieser ist auch die heilige Kleidung ein כפר, eine Bedeckung der Sünde, eine Sühnung wie die Opfer. Die Bedeckung der Blöße ist allerdings ein sinnbildliches Wegthun der sündlichen Befleckung vor den Augen Gottes. Aber die Berechtigung zu solcher Deutung sucht Gem. Bab. sevach. 9. darin, daß der Abschnitt von den Sühnopfern auf den von den heiligen Kleidern folge. So wird nun mit derselben rabbinischen Spitzfindigkeit, mit welcher diese Symbolik vom Talmud motivirt wird, dieselbe im Einzelnen durchgeführt. Die כתנת sühnt diejenigen, welche שַׁעַטְנֵז tragen, nach Einigen auch den Todtschlag wegen 1 Mos. 37, 31; die מכנסים die Unzucht, die Mütze den Stolz, der Gürtel den Diebstahl, Betrug und List, das חֹשֶׁן, wegen des Beisatzes מִשְׁפָּט, die Verkehrung des Rechts, das אֵפוֹד die Abgötterei (nach Hos. 3, 4!), die Glöckchen des מְעִיל den, der mit seiner Zunge Böses redet (קוֹל durch קוֹל), das צִיץ, weil der Name Gottes darauf steht, die Gotteslästerung (mit Berufung auf 1 Sam. 17, 49!) oder die Frechheit (mit Berufung auf Jer. 3, 3.). Dieser rabbin. Symbolik entspricht in der christlichen Theologie jene Art der Typik, wie sie besonders von der Coccejanischen Schule in der reformirten Theologie repräsentirt wird. Indem diese die Vorbildlichkeit des israelitischen Priesterthums und Hohepriesterthums auf Christum und die christliche Gemeinde mit besonderer Vorliebe gerade in den Aeußerlichkeiten und Einzelheiten des Cultapparats sucht, verfällt sie, bei allem Streben, das Aeußerliche zu verinnerlichen, doch in eine veräußerlichende Betrachtungsweise, wie Oetinger sagt, im bibl. Wört. unter Bund: sie will die Sache allzu deutlich machen und fällt damit in's Gezwungene. Dazu gibt sie bei der möglichen Vieldeutigkeit der Symbole und der unbegrenzt weiten Sphäre des Vorgebildeten (denn wie vielseitig können die weitschichtigen Fundamentallehrstücke:

Christus und die christliche Gemeinde, aufgefaßt werden) der größten Willkür und darum oft widersprechenden Deutungen Raum. So sind z. B. die vier Stücke der gemeinen Priesterkleidung nach 1 Kor. 1, 30. Vorbilder von Christus, als dem, der uns gemacht ist zur Weisheit (Mütze), Gerechtigkeit (Rock, weil dieser vom Kopf bis zu den Füßen geht, wie die Gerechtigkeit Christi uns vor Gottes Angesicht ganz und gar bedeckt), Heiligung (Hüftkleid, wie durch dieses das Fleisch bedeckt wird, so wird durch den Geist Christi, wenn wir ihn anziehen, nach Röm. 13, 14., unser Fleisch sammt den Lüsten und Begierden getödtet) und Erlösung (Gürtel). Dann aber soll die Mütze auch voraus darstellen die Ehre und den Ruhm Christi, als des Herrn und Königs der Kirche und hinwiederum die Dienstbarkeit, in der die Priester in Beziehung auf das Ritualgesetz stehen, in welche aber Christus sich begab, um uns aus der Knechtschaft zu erlösen; der Gürtel soll die Priester zugleich an die stete Bereitschaft zum Geschäft der Sühne erinnern, das Christus wahrhaft verrichtete u. A. m. Die vier Stücke der hohepriesterlichen Kleidung werden auch auf Christus bezogen. Aber eben so verkehrt ist es, wenn man, wofür *Spencer*, de leg. Hebr. rit. den Ton angegeben hat, im ganzen Cultapparat, so insbesondere auch in den heiligen Kleidern, nichts anderes zu finden sich bemüht, als ein von diesen oder jenen heidnischen Culten (z. B. den Rock von Aegypten, die Granatäpfel und Glöckchen von der persischen Königstracht, nach einem unkrit. Citat aus dem Targ. Scheni, s. Bähr II, 163.; das Urim und Thummim von dem Wahrheitsbild des ägypt. Oberpriesters, das er an einer goldnen Kette trug, Diod. Sic. I, c. 3. Aelian. var. hist. 14, 34. u. s. w.) klug zusammengesuchtes Gepränge, das imponiren sollte. Man spricht von einer „kleinmeisterischen Anordnung der levit. Amtskleidung“ (Ammon, Fortbildung des Christenthums I, 171.), einem „Putzkleid“ (Züllig, Offenb. 277. 413.). Aehnliche Betrachtungsweise in Hartmann's Hebräerin am Putztisch; Rosenmüller's archäol. u. exeget. Schriften; Lor. Bauer's Alterth. der hebr. Nation, bibl. Theol. u. s. w.; Gramberg, krit. Gesch. der Religionsideen des alten Test. u. And. Nachdem, in Folge des von Herder gegebenen Anstoßes, die Theologie angefangen hat, überhaupt wieder Christum zu finden als den unter der Hülle und Schale verborgenen Kern aller Verheißungen, Bilder und Erfolge des alten Testaments (Herder, Briefe über d. Stud. d. Theol. 18. De Wette: das ganze alte Testament ist eine große Weissagung, ein großer Typus von dem, was da kommen sollte und gekommen ist), wurde auch eines jener mit so sichtbarer Sorgfältigkeit gezeichneten Bilder, die heilige Kleidung, nicht mehr bloß gleichsam als eine wunderliche, vielleicht dem Auge wohlgefällige, übrigens sinnlose Arabeske angeschaut, sondern als eine tieferen Sinn bergende Hieroglyphe zum Gegenstand des Nachsinnens gemacht. So ist denn an die Stelle der einseitig typischen Deutung der heil. Kleidung die symbolische getreten, wie wir sie besonders bei Bähr, auch Ewald finden. S. darüber den Art. Hoherpriester, Bd. VI, S. 201. 202.

Daraus, daß die Amtskleider sich forterben sollten (2 Mos. 29, 29.), kann man nicht wohl mit Fug schließen, daß sie nach dem ersten Gebrauch bei der Einweihung wenig gebraucht wurden (Ewald, Alt. S. 321), weil sie nämlich, wenn sie allzu häufig getragen worden wären, als zu abgetragen nicht hätten von Aaron auf seine Nachkommen vererbt werden können*). 2 Mos. 28, 35. 38. spricht vielmehr ausdrücklich dagegen. Es soll an dieser Stelle bloß gesagt werden, daß die Uebergabe der Amtsinsignien (vgl. 4 Mos. 20, 25—28.) Symbol der Uebertragung der hohepriesterlichen Würde sey. Allerdings trug der Hohepriester seine Amtstracht nur, wenn er in Funktion war. Außerdem wurden seine Kleider, wie die Kleider der gemeinen Priester, im Tempel verwahrt (vgl. Ezech. 42, 14; 44, 19.). Nach der rabbin. Tradition (tr. Midd. I, 4. und L'Empereur

*) Nach Josephus soll Salomo 1000 hohepriesterliche und 10,000 priesterliche Kleider, jedoch kein goldenes Stirnblatt, in den Tempel gestiftet haben. Das erste Stirnblatt soll sich bis auf seine Zeit erhalten haben (Ant. VIII, 3. 8. ***Roland***, de spol. Templi p. 132.). Auch nach dem Exil wurden Priesterröcke gestiftet, Esra 2, 69. Nehem. 7, 70.

Gloss. n. 7. R. Juda Leo de templo II, 18.) wurden die Kleider der Priester in einer an's östliche Thor des Priestervorhofs mittagwärts angebauten Kleiderkammer verwahrt, in der sich 96 Kasten, für jede der 24 Priesterordnungen 4, je einer für ein Kleidungsstück, befunden haben sollen. Daß die צְלָעוֹת in den Seitenstockwerken des salomonischen Tempels (1 Kön. 7, 51.) unter Anderem dazu gedient haben, läßt sich vermuthen. Auch wird ein שֹׁמֵר הַבְּגָדִים 2 Kön. 22, 14. 2 Chr. 34, 22. erwähnt. Die hohepriesterlichen Kleider seyen in einer der am Tempel angebauten Zellen an einem goldenen Balken gehangen, später in dem Saal, in dem der hohe Rath seine Sitzungen hielt. Was die Aufbewahrung der Kleider seit den Herodianern betrifft, s. den Art. Hoherpriester, Bd. VI, S. 201. Aus den abgetragenen Priesterkleidern wurden Tochte für den heil. Leuchter und die Illumination des Tempelvorhofs am Fest des Wasserausgießens gemacht (*R. Juda*, Leo de templo I, 9; II, 6. 19. *Lightfoot*, hor. hebr. ad Joh. 7, 2.).

Literatur: *Braun*, vestitus sacerdotum hebraeorum. Amstel. 1698 (mit manchen noch heutzutag brauchbaren Specialuntersuchungen über die res vestiaria der Alten überhaupt). *Carpzov*, de pontif. hebr. vest. sacr. und andere Monographien in Ugolin. thes. Bd. XII. XIII. Lundius, die alten jüdischen Heiligthümer S. 418—445. Winer unter Priester und Hohepriester. Bähr, Symbolik II, S. 61—165. Ewald, Alterth. S. 317 ff. 334 ff. De Wette, Archäol. §. 198 f. Jahn, heil. Alterth. §. 88—90.

Leyrer.

Kleider und Geschmeide der Hebräer. Der Collectivname für Kleider ist im Hebräischen per meton. partis pro toto בְּגָדִים (בֶּגֶד comm. häufiger masc. im Sing. vorzugsweise das Oberkleid, das als Bettdecke in der Nacht diente 2 Mos. 22, 27. Am. 2, 8. 1 Sam. 19, 13. 1 Kön. 1, 1., daher Decke überhaupt 4 Mos. 4, 6 ff., von בָּגַד nach Gesen. bedecken, nach Meier Wurzelw. sich trennen, ausbreiten). Auch מַד, 3 Mos. 6, 8. Ps. 109, 18. מִדָּה Ps. 133, 2. מַדָו 2 Sam. 10, 4. 1 Chr. 19, 4. steht für Kleider überhaupt, und in poetischer Sprache und für Prachtgewänder auch לְבוּשׁ, Hiob 24, 7. 10; 31, 19; 38, 14. Esth. 6, 9 ff. Jes. 63, 1. מַלְבּוּשׁ 2 Kön. 10, 22. תִּלְבֹּשֶׁת Jes. 59, 17.

I. Aus der Genesis ersehen wir, daß die Kleidungsstoffe schon von den ältesten Zeiten an sowohl aus dem Pflanzenreich, als aus dem Thierreich genommen worden sind, und zwar bildeten Thierfelle, zuerst unverarbeitete, später wohl geschmeidig gemacht und über den Schultern zusammengeheftet, die erste ordentliche Bekleidung. Schafwolle (1 Mos. 31, 19; 38, 12 f.) oder Ziegenhaar wurde jedenfalls schon in den Zeiten der Patriarchen zu Kleidern gewoben, wohl auch Flachs פִּשְׁתָּה, zuerst erwähnt zur Zeit Mosis, 2 Mos. 9, 31. Nach einer Ueberlieferung in 1 Chron. 4, 21. widmete sich ein Geschlecht des Stamms Juda in Aegypten, dem Land des Flachsbaus (*Rosell.* mon. civ. I, 333 sq. *Wilkinson* III, 137 sq.), vorzugsweise der Linnenweberei. Wie frühe neben Flachs auch Baumwolle gebraucht wurde, ist noch nicht ermittelt. Die פִּשְׁתֵּי הָעֵץ, Jos. 2, 6., sind nicht Baumwolle (Gesen.), sondern Flachsstengel LXX λινοκαλαμη. Das 2 Mos. 28, 42; 39, 28. 3 Mos. 6, 3. vorkommende בַּד ist feines Linnen ὀθονη; שֵׁשׁ und das spätere (1 Chr. 15, 27. 2 Chr. 2, 13; 3, 14; 5, 12. Esth. 1, 6; 8, 15. Ezech. 27, 16.) בּוּץ, woher byssus, scheinen promiscue für Linnen und Baumwolle zu stehen und bezeichnen ihrer Etymologie nach die weiße Farbe, vgl. Sprüchw. 31, 22. Der Verkehr (1 Mos. 12, 10; 13, 10; 16, 1; 37, 25.) mit dem früh civilisirten Aegypten (s. Bd. V, 512. 514) macht glaublich, daß schon in den Patriarchenfamilien, wie im Tragen des Geschmeides (1 Mos. 24, 22. 30. 53.), so in den Kleidungsstoffen eine gewisse Mannigfaltigkeit und Kostbarkeit herrschte. Josephs langes Aermelkleid 1 Mos. 37, 3. (כְּתֹנֶת פַּסִּים = Kleid der Enden, bis zu den Enden der Arme und Beine reichend; Meier ähnlich: Kleid der Ausdehnung. Luther: bunter Rock nach LXX χιτων ποικιλος, welche Uebersetzung zu rechtfertigen Saalschütz, Archäol. I, 3 an das Griech. πασσειν hineinsticken erinnert. Vulg. tunica polymita, gesprenkelt; Hartmann: gestreift) mag neben dem vornehmen (2 Sam. 13, 18.) Schnitt noch durch seinen feinen Stoff

ausgezeichnet gewesen seyn, möglicher Weise auch durch die Farbe, wie wir denn auch sehen, daß mehrere Stücke der feinlinnenen israel. Priesterkleidung durch Hineinweben blauer und rother Fäden bunt gemacht wurden. Feine, weiß linnene (auch baumwollene, nach *Champollion Figeac*, Egypte anc. V, 192 sq.) Kleidung trugen die ägyptischen Priester 1 Mos. 41, 42. Wolle, überhaupt Thierstoffe durften sie nicht an den Leib bringen (*Herod.* II, 37.). Ueber das Linnentragen der israelitischen Priester s. d. vorhergeh. Art. Zu allen Zeiten und auch bei andern Völkern waren feine, weißlinnene Kleider wegen ihrer Reinlichkeit und ihres Glanzes Fest- und Ehrenkleider, Sinnbilder des Lichts, des Glücks, der Reinheit und Heiligkeit, vgl. Pred. 9, 8. 2 Makk. 11, 8. Luk. 23, 11. Joh. 20, 12. Ap.-G. 1, 10; 10, 30. Off. 3, 4. 18; 4, 4; 6, 11. Vgl. *Joseph.* bell. jud. II, 1. 1. — Bunte, purpurblaue, purpurrothe und karmesinfarbene Gewänder (בִּגְדֵי אַרְגָּמָן, שָׁנִי, לְבוּשׁ תְּכֵלֶת) von Wolle, Leinwand und Baumwolle waren bei den Handelsvölkern, Midianitern, Phöniziern, Kanaanitern, Assyrern, Babyloniern, später auch Persern häufig, und übliche Tracht der Könige, Vornehmen und Krieger Richt. 5, 30. (צֶבַע farbiges רִקְמָה buntgewobenes Kleid); 8, 26. 2 Sam. 1, 24. Esth. 8, 15. Jer. 4, 30. Ezech. 23, 6. Jon. 3, 6. Nah. 2, 4. (מְתֻלָּעִים mit Coccusmänteln bekleidete Krieger, vgl. *Aelian* var. hist. 6, 6.) Dan. 5, 7. 16. 29. 1 Makk. 10, 20. 62. 64; 11, 58; 14, 43. Luk. 16, 19. Kleider mit eingewirkten Goldfäden werden erwähnt 2 Mos. 39, 3. Ps. 45, 10. 14. 1 Makk. 6, 2., vgl. *Virg. Aen.* I, 646 sqq. XI, 72. Ueber die von den Phöniziern (Ezech. 27, 16. 24. *Virg. Georg.* III, 307. *Tib.* II, 3. 58. *Plin.* XXI, 22.) und Lydern (Ap.-G. 16, 14. vgl. Val. Flacc. 4, 369. Eustath. ad Iliad. 4, 141.) hauptsächlich betriebene Bereitung der rothen und blauen Purpurfarbe und der Coccusfarbe und Handel mit derlei Manufakturen vgl. Hartmann, Hebräerin I, 367 ff. III, 126 ff. Heeren, Id. I, 2. 88 ff. *Bochart*, hieroz. III, 665 sqq. *Braun*, vest. sac. hebr. §. 171—217. Ueber die Kunst der Buntweberei s. Bd. V, 515 und Hartmann a. a. O. Seide, *σηρικον* wird neben *βυσσινον*, weißer Leinwand, *κοκκινον*, karmesinfarbnen Gewändern und *πορφυρα*, rothem und blauem Purpur, zuerst genannt Off. 18, 12. Nach Einigen schon Ezech. 16, 10. 13., wo die hebr. Ausleger unter מֶשִׁי (von מָשָׁה herausziehen) Seide verstehen. Nach *Plin.* h. n. 6, 20. soll die Seide in halbseidnen Gewändern aus Ostasien gekommen und in Griechenland wieder herausgezogen und zu feinen, ganz seidnen Gewändern zusammengewebt worden seyn, vgl. *Schröder*, vest. mul. p. 320 sq. Ob aber diese Notiz schon auf Ezechiels Zeit anzuwenden ist, ist sehr zweifelhaft. Hitzig: gefärbter Zeug nach dem arab. وَشَى coloravit. LXX *τριχαπτον* aus Haaren gewebt, vgl. Hartmann, Hebr. II, 126 ff. III, 406 ff. 2 Mos. 25, 4 u. ö. hat der Grundtext שֵׁשׁ, Byssus; Klagl. 4, 5. תּוֹלָע, Coccus. Einige wollten gar in den שְׂרִיקוֹת Jes. 19, 9. (= die Flachs brechenden oder hechelnden Weiber) wegen der zufälligen Namensähnlichkeit mit *σηρικον* Seide finden. — Das Gesetz verordnet hinsichtlich der Kleidungsstoffe: 1) aus Linnen und Wolle gemischter Zeug שַׁעַטְנֵז (Gesen. u. A. kopt. Wort schont-nes = byssus fimbriatus, nach And. *Boch.* hieroz. I, 486 semit. Meier Wurzelw. Steigerungsform von שעט zusammenbringen, mischen, in's kopt. schontnes umgebildet, LXX *κιβδηλον*, lautähnlich mit כִּלְאַיִם) darf nicht getragen werden 3 Mos. 19, 19. 5 Mos. 22, 11. vgl. *Jos.* Ant. IV, 8. 20. Grund des Verbots, nicht weil solcher Mischzeug Priestertracht gewesen sey (*Jos.* Ant. IV, 8. 11.), auch nicht, um eine sittliche Mahnung, z. B. Gott verlangt das Herz ungetheilt, Israel halte sich unvermischt von heidnischem Wesen u. s. w. sinnbildlich darzustellen, sondern es soll durch dieses und die damit verwandten Verbote des כִּלְאַיִם, Verschiedenartigen — ausgedrückt werden, daß alle Verwirrung der Gattungen, alles Künsteln an der Natur, alle Abweichungen vom Einfachen vom Uebel seyen. Auch in der Kleidung soll der Israelite alle „unnütze Künstelei vermeiden und in der Einfachheit der Stoffe die Achtung vor Gottes Schöpfung beweisen“. 2) Die Priester sollen linnene Kleider tragen. Die eingewobenen farbigen Fäden waren schwerlich (wie Josephus meint, Ant. IV, 8. 11.) von Wolle, sondern von

Flachs oder Baumwolle. Vgl. Ez. 44, 17., wo bestimmt gesagt wird, daß die Priester nichts Wollenes anhaben sollen.

II. Der Schnitt oder die Form der Kleider war 1) zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht nicht sehr verschieden, nur bei dem weiblichen Geschlecht in der Regel etwas länger, wohl auch bunter. Das Verbot 5 Mos. 22, 5.: ein Mann soll nicht שִׂמְלַת אִשָּׁה tragen und ein Weib nicht כְּלִי גֶבֶר, Mannsgeräthe, war vermuthlich (Maimonides, Clericus u. A.) gegen eine abgöttische Unsitte des ägyptischen und cyprischen Mondsdienstes, wo Weiber in männlicher, Männer in weiblicher Kleidung, jene der als männlich, diese der als weiblich dargestellten Gottheit Opfer darbrachten; doch liegt auch die allgemeinere Mahnung darin, die göttliche Ordnung nicht zu verwirren, was geschieden seyn soll, nicht zu vermischen (vgl. *Maimon.* more neboch. 3, 27. Michaelis mos. Recht IV, 349 f. *Pezold,* de promiscua vest. utriusque sex. usurp. Lips. 1702. in Ugol. thes. XXIX. Creuzer, Symb. II, 34 f. Movers, Phön. I, 455 f.). 2) Im Allgemeinen ist der Schnitt der Kleider der Morgenländer weit und faltenreich (Olearius, Reis. 307) wegen der Hitze, was auch für die Kleider der alten Hebräer gilt, denn 3) wie alle Sitten, so haben sich auch die Kleidersitten seit Jahrtausenden im Morgenlande ohne bedeutende Aenderung erhalten, wie wir das auch aus den Denkmälern von Ninive, Persepolis u. s. w. sehen können. Hebräische Denkmäler fehlen uns freilich, und daß die auf den ägyptischen Denkmälern von Beni Hassan und Bab el Meluk oder den assyrischen von Besitun für Hebräer gehaltenen Figuren wirklich solche sind, ist noch zu beweisen. Darum gibt die heutige Sitte, besonders bei den Beduinen-Arabern zusammengehalten mit den zerstreuten Andeutungen der h. Schrift, die sichersten Anhaltspunkte für die Beschreibung der althebräischen Tracht. Die Veränderungen aus der ursprünglichen Einfachheit und Schmucklosigkeit in die Mannigfaltigkeit des Putzes, der Trachten und Moden sind mehr eine Folge der gesteigerten Ueppigkeit und überhandnehmenden Hoffart, auch des Verkehrs mit heidnischen Nationen, als des natürlichen Bedürfnisses. Namentlich scheint in der spätern Königszeit Kleiderluxus und Modesucht überhandgenommen zu haben, Jes. 3, 16 ff. Jer. 4, 30. Klagl. 4, 5. Ezech. 16, 10 ff. Zeph. 1, 8. wird Nachahmung ausländischer Moden gerügt. Auch sonst rügt die h. Schrift Kleidereitelkeit und Ueppigkeit und mahnt an die sprüchwörtlich gewordene Vergänglichkeit derselben, Hiob 13, 28; 27, 16 f. Jes. 50, 9; 51, 6. 8. Sir. 11, 4; 14, 18; 42, 13. Zu Christi und der Apostel Zeiten war ohnehin Kleiderluxus wie unter allen Völkern, so auch bei den unter den Heiden zerstreuten Juden verbreitet, 1 Tim. 2, 9. 1 Petr. 3, 3. Jac. 5, 2.

III. Was nun die einzelnen Kleidungsstücke betrifft, so gehört zur vollständigen Kleidung (עֵרֶךְ בְּגָדִים Richt. 17, 10. Maximum nach dem Talmud 18 Kleidungsstücke, vgl. Talm. Hieros. Sabb. f. 15. Bab. Sabb. f. 120. Gem. zu M. Schabb. 16, 4.) 1) eines Mannes (כְּלִי גֶבֶר, ein Ausdruck, der wohl auch Waffen, Stock u. s. w. mit einschließt) bei den Hebräern, wie noch jetzt bei den Morgenländern a) das Unterkleid, Luth. Rock, כֻּתֹּנֶת, auch כְּתֹנֶת LXX *χιτων,* im Latein. durch Versetzung in tunica umgewandelt, im Deutschen noch in Kutte, Kittel erkennbar (nach Meier Wurzelw. von einer mit dem arab. كتم celavit verwandten hebr. Wurzel, während Gesen. das äthiop. cadana, bedecken und das arab. كَتَّان, lein. Zeug, und قُطْن, Baumwolle vergleicht, weil dieses Kleid gewöhnlich aus Linnen oder Baumwolle bestand, und es unentschieden läßt, ob das Kleid vom Stoff oder der Stoff vom Kleid den Namen hatte. *Jos.* Ant. III, 72: *χεθονη μεν καλειται, λινεον τουτο σημαινει*). Es war dies eine Art Hemd von Wolle, Leinwand oder Baumwolle, weiß, blau oder bunt gestreift, nicht genäht, sondern im Ganzen gewoben, auf dem bloßen Leib getragen, dem es auch genauer angepaßt war, als die oberen Kleidungsstücke, anfangs wohl ohne, später mit bald engeren bald weiteren Aermeln, gewöhnlich bis an die Kniee (2 Sam. 6, 20., auch auf den persepol. Ruinen und heutzutage bei den gemeinen Arabern, Niebuhr, Reis. I, 282. 336. T. 56. 64.), bei Vornehmeren in späterer Zeit (wie in Babylon nach Herod. I, 195.) bis an

die Knöchel reichend. Wie an die Stelle der Feigenblätterschürzen der ersten Menschen die vollständigeren Thierfellröcke, so trat diese vollständigere Schamverhüllung an die Stelle desjenigen allereinfachsten Kleidungsstücks, welches die Araber jetzt إحرام, Ihram nennen, das als gewöhnliche Tracht der Araber in Hedjas, auch der Weiber innerhalb der Zelte, noch vorkommt (Niebuhr, Beschr. v. Ar. 364. vgl. T. 15 f. R. I, 268. T. 54. II, 132.), ein um die Hüfte gebundenes, bis an die Kniee reichendes, wohl auch zwischen den Füßen zusammengeheftetes Stück Tuch, der erste Anfang zu Unterbeinkleidern, die wir in dieser ihrer einfachsten Gestalt in den מִכְנָסִים der Priester (s. d. f. Art.) finden. Eine persisch-medische Tracht (*Strabo* XV, 734. *Herod.* V, 49. *Xen.* Cyr. VIII, 3. 13.) und nicht mit den מִכְנָסִים der Priester zu verwechseln sind die סַרְבָּלִין Dan. 3, 21. 27. Pluderhosen, wie man sie an den Figuren auf den Ruinen von Persepolis sieht. סרבלין, wurzelverwandt mit dem engl. shawl durch das sanscrit. Çal Decken, çarava Decke; im Zend, Vendid. XIV, 418. sâravâro = große Hosen, in's Griechische *σαραβαρα*, neugriech. *σαρβαριδες*, neupers. شَلْوَار, kalmük. schalbar, poln. scharmvari übergegangen. — Ein Gürtel (s. Bd. V, S. 407) hielt das Unterkleid, um durch dasselbe im Gehen nicht gehindert zu seyn, um die Lenden zusammen. Wer nichts als das Unterkleid (nach Jahn, häusl. Alt. II, 73 f. die Schambinde, die übrigens sonst nirgends erwähnt wird) trug, hieß *γυμνος* Joh. 21, 7. (das *ἐπενδυτης* hier ist ein leinener Fischerkittel oder Ueberwurf über das kurze Unterkleid. *Theophyl. λινουν τι ὀθονιον, ὁ οἱ τε φοινικες και οἱ συροι ἁλιεις περιελιττουσιν ἑαυτοις*, daher auch LXX 2 Sam. 13, 18. *ἐπενδυτης* für מְעִיל setzen), עָרוֹם, 1 Sam. 19, 24. vgl. 2 Sam. 6, 20. Jes. 20, 2; 58, 7. Hiob 22, 6; 24, 7. 10., wie wir ja auch einen bloß mit einem Hemd bekleideten als einen Halbnackten ansehen. Tragen von feinen leinenen Hemden (סָדִין LXX *σινδων*) scheint bei den Philistern schon früher (Richt. 14, 12 f.), bei den Hebräern später als Luxus, Jes. 3, 23. Sprüchw. 31, 24. vorgekommen zu seyn. Saalschütz hält סָדִין nicht für den Namen eines Kleidungsstückes, sondern vielmehr eines feinen, leinenen oder baumwollenen Zeugs, wie das griech. *σινδων*, das nichts als ein leichter, linnener Umwurf war, in den man sich, wie in ein Oberkleid, bei Nacht einhüllte, Marc. 14, 51 f., auch Leichname wickelte Matth. 27, 59. Marc. 15, 4. 6. Luk. 13, 53. Jedenfalls scheint סָדִין nicht sowohl unserem Hemd (wie Schröder zu beweisen sucht a. a. O. 339—361: סדינים esse interulas), das im Talmud חָלוּק heißt „ob mollitiem interioris tunicae" (s. *Bartenora* ad tr. Schabb. 16, 4.) zu entsprechen, vielmehr ein über dem einfacheren כְּתֹנֶת getragenes, leichteres feines Kleidungsstück zu seyn. Entschieden ist ein solches oberes Unterkleid, beziehungsweise unteres Oberkleid der מְעִיל (nach Gesen. rad. מָעַל Decken, oder עִיל, woher arab. غُيَّلٌ ampla vestis, nach Meier Wurzelw. von מעל, das wie בגד von der Grundbedeutung trennen in die 2 abgeleiteten Bedeutungen abtrünnig werden und sich ausbreiten übergehe). Es war dies ein längerer (daher bildlich für vollständige Umhüllung Ps. 109, 29. Jes. 59, 17. Hiob 29, 14.) Talar ohne Aermel, mit einer Oeffnung für den Kopf, durch die er angezogen wurde. In früherer Zeit wohl nur von den Vornehmeren getragen (Hiob 1, 20; 2, 12.), ein Stück des königlichen (1 Sam. 15, 27; 18, 4; 24, 5. 12. 1 Chron. 15, 27. Ezech. 26, 16.) und priesterlichen (s. d. vor. Art.) Anzugs, scheint er zur Zeit Jesu zwar allgemeiner geworden, doch das Tragen desselben noch für Luxus gehalten worden zu seyn (Matth. 10, 10. Luk. 3, 11.). Bei Persern und Babyloniern (*Herod.* I, 195. *κιθων εἰρινεος* = d. chald. פַּטִּישׁ Dan. 3, 21. das Ausgedehnte, das syr. ܦܛܫܐ) gehörten diese Talare zur gewöhnlichen Tracht; später kamen sie auch bei den die asiatische Weichlichkeit nachahmenden Griechen und Römern in die Mode. Ueber das Ephod (אֵפוֹד), welches Saalschüz, Arch. I, 14 f. für das dem obern כְּתֹנֶת der Weiber entsprechende Stück der spätern Männertracht hält, mit Berufung auf 1 Sam. 2, 18. 2 Sam. 6, 14. s. d. Art. Ebenso wenig

kann mit dem אֵפֹד oder Schulterkleid des Hohepriesters verglichen werden die *ἐπωμις*, ein griech. Frauenkleid mit Aermeln (wie Hartmann will, weil LXX אֵפֹד mit *ἐπωμις-ιδιον* übersetzt; eher noch die ärmellose *ἐξωμις*). Zu dem, häufig an den Säumen und der Halsöffnung gestickten oder mit Purpurstreifen besetzten Luxusunterkleid gehörte natürlich auch ein kostbarer (oft golddurchwirkter Dan. 10, 5.) Prachtgürtel. 6) Das Oberkleid, ein weiter, faltiger Mantel, nach Stoff, Farbe (bei den Babyloniern weiß, bei den Persern im Sommer dunkelblau, im Winter bunt, bei den Beduinen-Arabern schwarz oder mit breiten Streifen, weiß und schwarz oder blau u. s. w. als Abzeichen des Stamms) und Form verschieden, ursprünglich bloß ein viereckiges Stück Tuch, wie das griech. *ἱματιον*, entsprechend dem حَيْك, Heik, und dem Abba (der jedoch auch mit dem ärmellosen מְעִיל verglichen werden kann) der heutigen Araber, etwa 6 Ellen lang und bis 3 Ellen breit (vgl. Shaw 196 f. Niebuhr B. 62. R. I, 126 ff. T. 29. *Chardin* II, p. 100. T. 64). Die hebr. Namen dafür, die sämmtlich ihrer Etymologie nach Bedeckung oder Umhüllung bezeichnen und von Luther bald durch Mantel, bald allgemein durch Kleid übersetzt werden, sind: בֶּגֶד (1 Mos. 37, 29; 39, 12 u. ö.), שִׂמְלָה (1 Mos. 9, 23; 37, 33; 44, 13. Jos. 7, 6; 9, 5 u. ö.) und שַׂלְמָה (2 Mos. 22, 8. Micha 2, 8.), גְּלוֹם (Ezech. 27, 24. etymol. verwandt mit *χλαμυς*?), כְּסוּת (bloß 5 Mos. 22, 12.), סוּת (poet. 1 Mos. 49, 11. LXX *περιβολη*, Vulg. pallium, nach Gesen. durch aphaeres. von כ = כְּסוּת, nach Meier von סאת = etwas Dichtes, Deckendes). Durch die Beiwörter מְחַכַּסָּה, 1 Kön. 11, 29 f., und עֹטֶה, Ps. 104, 2. ist das Oberkleid bezeichnet als lang herabwallend und dicht verhüllend, so daß man sich dasselbe wohl mehrmals um den Leib wickeln kann. Das Anziehen desselben heißt *περιβαλλειν*, Bar. 5, 2. Luk. 23, 11. Joh. 19, 2. Ap.-G. 12, 8. Off. 10, 1., das Anziehen des *χιτων* im Griechischen gewöhnlich *ἐνδυειν*. Man wirft dieses Kleid (ähnlich den Longshawls unserer Damen) um den Leib in der Weise, daß man zwei entgegengesetzte Zipfel (כְּנָפוֹת, *πτερυγες-υγια*, 4 Mos. 15, 38. 5 Mos. 22, 12. 1 Sam. 24, 5. 12. Ezech. 16, 8. Sach. 8, 23.) in beide Arme einwärts schlägt und das Kleid mit den beiden andern Zipfeln über den Rücken hinabhängen läßt. Oder man hängt es an die linke Schulter, zieht den hintern Zipfel über den Rücken, den vordern über die Brust und den Unterleib unter dem rechten Arm zusammen und bindet beide Zipfel da zusammen, oder befestigt sie durch Haken oder Spangen (s. bei Chardin die Abbild. auf persep. Ruinen, bei Niebuhr Tracht der heutigen Araber). Prachtmäntel wurden nicht zusammengebunden, sondern durch kostbare goldene Agraffen (*πορπη* 1 Makk. 10, 89; 11, 58.) angeheftet. Auch der Kopf kann (was bei besonderen Veranlassungen geschieht, 2 Sam. 15, 30. 1 Kön. 19, 13. Esth. 6, 12.) wie in einen Burnus darein eingehüllt werden. Selbst der Arme ging nicht ohne diesen Umwurf aus; er diente bei Nacht als Decke und durfte daher nicht als Pfand über Nacht behalten werden, 5 Mos. 22, 17. 25; 24, 12 f. 2 Mos. 22, 27. (daß hier בֶּגֶד die einzige Decke der Haut heißt, ist noch kein Beweis, wie Saalschüz, Arch. I, 9. meint, daß der Aermere kein כֻּתֹּנֶת getragen habe; nur war letzterer eine dürftige Schamverhüllung, keine genügende Bedeckung für die kühlen Nächte), vgl. Ruth 3, 9. Ezech. 16, 8; 18, 7. 16. Hiob 22, 6; 24, 7. 10. Am. 2, 8. Die bauschige Falte vorn an der Brust חֵיק diente als Tasche oder Sack, worin man Getreide, Brod, Fleisch und andere Nahrungsmittel barg, 2 Mos. 12, 34. Ruth 3, 15. 2 Kön. 4, 39. Hagg. 2, 12. Luk. 6, 38. (häufig bildlich Ps. 79, 12. Sprüchw. 16, 33; 21, 14.). Des abgelegten Mantels bediente man sich statt eines Gefäßes, Sacks (Sprüchw. 30, 4. Richt. 8, 25. 1 Sam. 21, 9.), Reitsattels (Matth. 21, 7.), Umhangs, Zeltteppichs, Segels, einer Hängmatte (die Weinberghüter Hiob 27, 18 f. Jes. 1, 8.?), man breitete ihn auch als Teppich auf den Weg beim Einzug von Fürsten (2 Kön. 9, 13. Matth. 21, 8.). Beim Arbeiten oder schnellen Gehen wurde er abgelegt (Matth. 24, 18. Marci 10, 50. Joh. 13, 4. 12. Ap.-G. 7, 58; 22, 23.), beim Reisen als Bündel getragen. Eine besondere Art von Mantel hieß אֶדֶר Mich. 2, 8., אַדֶּרֶת 1 Kön. 19, 13. 19. Sach. 13, 4. 1 Mos.

25, 25., ursprünglich nicht sowohl ein Prachtmantel (von אדר, in der ursprünglichen Bedeutung weit seyn, nicht in der abgeleiteten herrlich seyn; nach Saalschütz, Arch. I, 19. von einer verlornen Wurzel, die sich im Griech. δερω, δερῥις wiederfinde!), sondern ein kunstlos aus Thierfellen (daher אַדֶּרֶת שֵׂעָר) zusammengesetzter Mantel (bei den Propheten, die sich wohl nicht durch Prachtmäntel, sondern eher durch Rückkehr zu der frühesten, von Gott den Menschen angewiesenen Bekleidungsart auszeichneten); dann aber auch ein künstlich gefertigter Pelzmantel, wie ihn die Könige und Großen in Assyrien (Jon. 3, 6.) und Babylonien (Jos. 5, 21. אַדֶּרֶת שִׁנְעָר) trugen, und wie die heutigen Orientalen (Arvieux III, 240 ff. Russel, Nat.-G. von Aleppo I, 127. Niebuhr, R. I, 158. II, 235, 317. Rauhwolf, R. 299) selbst im Sommer tragen. Auf den persepol. Ruinen tragen die Figuren (bei *Chardin*, voy. II, 144. t. 58, vgl. III, 245) lange Schafpelze, mit der Wolle nach außen gekehrt. Dan. 3, 21. ist der chald. Name für Mantel כַּרְבְּלָא (= Umhüllung von כַּרְבֵּל rad. כבל umgeben, umbinden); ein medischer Königsmantel von feiner Leinwand und Purpur heißt Esth. 8, 15. תַּכְרִיךְ (rad. im Aram. כרך = umhüllen). In den Apokryphen und im neuen Test. kommen noch einige bei den Griechen und Römern übliche männliche Kleidungsstücke vor, nämlich der dem בֶּגֶד entsprechende *χλαμυς*, der griech. Soldatenmantel, 2 Makk. 12, 35., an der Brust oder rechten Seite zusammengeheftet und bis an die Kniee reichend (der gewöhnliche Mantel im Griech. *χλαινα*). Die *χλαμυς κοκκινη* Matth. 27, 28. ist ein karmesinrother Mantel, wie ihn die römischen Imperatoren, Feldherrn und Offiziere trugen. Der *φαιλονης*, paenula talmud. פַּלְנָא, 2 Tim. 4, 13., ist ein Reise- und Regenmantel, hinten mit einer Kapuze, die man über den Kopf herziehen konnte, auch rings geschlossen und über den Kopf angezogen. Lamprid. Alex. Lev. 27. Sueton. in Cal. 52. Cic. p. Mil. C. 20. Juv. 5, 78. Senec. ep. 87. Hor. ep. 1, 11. 18. *Stosch* de pallio Pauli. Lugd. 1709. 2) Zur weiblichen Kleidung gehören a) als Unterkleider das etwas längere כְּתֹנֶת, Hohesl. 5, 3., über dem die Vornehmeren noch das כְּתֹנֶת פַּסִּים, 2 Sam. 13, 18. (LXX hier *καρπωτος*), ein langes Aermelkleid, oder den ärmellosen מְעִיל trugen. b) Als Oberkleider, außer dem gemeinen בֶּגֶד oder שִׂמְלָה, 5 Mos. 21, 13; 22, 5., noch verschiedene Arten von Mantillen, modische Umformungen des שִׂמְלָה, z. B. Jes. 3, 22. das מַטְפַּחַת = das Ausgebreitete, vielleicht besonders faltenreich und bauschig; nach Ruth 3, 15., wie es scheint, ein shawlartiger, viereckiger Umwurf, den man auch gebrauchte, etwas darein zu binden (verschiedene Ansichten s. bei *Schröder*, vest. mul. 247 sqq.). Das Jes. 3, 22. danebenstehende מַעֲטָפָה, arab. مُعْطَفٌ = die Umhüllung, nach Hartmann den Begriff eines in mehrfachen Umschlägen dem Körper bequem sich anschließenden Gewands ausdrückend, nach Saalschütz ein mantelartiger Umwurf, wie der צָעִיף. Andere, wie Schröder a. a. O. S. 226 ff., Gesen., de Wette, halten es nicht für ein Oberkleid, sondern für eine andere, modische Form der obern tunica, wie das מְעִיל oder כְּתֹנֶת פַּסִּים. Doch da in rednerischen Aufzählungen oft Synonymen gehäuft werden, könnte es wohl synonym mit מִטְפַּחַת seyn, vielleicht nur ein Modenname. Gibt ja auch jetzt die Mode denselben Stücken, namentlich des weiblichen Anzugs, nach kleinen Nuancen der Form verschiedene Namen. Das פְּתִיגִיל Jes. 3, 23. LXX *χιτων μεσοπορφυρος*, Vulg. fascia pectoralis, Busengürtel; Luth. Mantel. Nach Gesen. vox compos. aus פְּתִי Weite und גִּיל = גּוֹלָא Mantel oder aus dem chald. פְּתַג Linnen und פְּתִיל Band, also entweder weiter Mantel oder Byssusgürtel. Saalschütz bemerkt mit Recht, daß das Wort, wenn es diese Bedeutung hätte, außer dem Zusammenhang stünde, und sucht im Gegensatz gegen das folgende מַחֲגֹרֶת שָׂק den Begriff eines Zustands ungezügelter Lust darin (פְּתִי גִּיל frohlocken, weit, unbändig, thöricht oder schamlos von פתה?); aber eben dieser Gegensatz, so wie der ganze Parallelismus läßt doch eher an ein Kleid als an einen Zustand denken, allerdings ein solches, das für die Ueppigkeit jener Zeit am meisten karakteristisch war und dessen Name zugleich eine freche Lust oder schamlose Enthüllung andeutende Etymologie zuließ.

Leichtere, aus feinem Stoff gewobene Mäntel, Schleierkleider, Flormäntel waren die רְדִידִים Jes. 3, 23. (Luth. Kittel). Hohesl. 5, 7. (Luth. Schleier) LXX θέριστρα κατακλιτα, von רָדַד ausbreiten, nach Andern רָדַד = רָדָה herrschen, Zeichen der Herrschaft des Mannes, so daß ἐξουσια, nach 1 Kor. 11, 10. ein Name für Schleier, Uebersetzung von רָדִיד wäre. Jetzt noch werfen die Frauen im Orient solche leichten Mäntel (Schröder a. a. O. 368 ff. palliola) über ihren ganzen Anzug. Zur vollständigen Bekleidung einer Frau gehörten überhaupt mehrfache Schleier (Buckingham R. II, 383). Ohne einen Schleier wagen nur Sklavinnen, Jes. 47, 2., und gemeine Weiber öffentlich zu erscheinen; auch öffentliche Sängerinnen (Niebuhr R. I, 184. II, 162) und Buhlerinnen *). Auch zu Haus hält sich das Weib nach morgenländischer Sitte (Koran 33, 56) verschleiert, wenn Fremde da sind; es entschleiert sich nur vor denjenigen nächsten Verwandten, mit denen nach mosaischem Gesetz die Ehe verboten ist. Der רַעַל (arab. رَعْل = das beweglich Herabhängende von רעל beben, zittern) Jes. 3, 19. ist ein vom Kopf aus an den Schläfen herabwallender, den Augen das Durchsehen gestattender Schleier (Schröder a. a. O. S. 62—94). Eine Abart desselben ist der am Kopfputz befestigte über den Rücken herabwallende Hausschleier, den die heutigen Orientalinnen tragen. Der Brust, Hals und Kinn bedeckende Schleier, wie er in Syrien und Aegypten jetzt noch getragen wird und, wie aus den persepol. Figuren erhellt, auch von Perserinnen getragen wurde, ist wohl zu verstehen unter dem צַמָּה (= das Verhüllende), Hohesl. 4, 1. 3; 6, 6. Jes. 47, 2.; während das צָעִיף (1 Mos. 24, 65; 38, 14. 19.), das Gesen. und And. ebenfalls durch Schleier übersetzen, ein Schleierkleid, dem רָדִיד ähnlich, zu seyn scheint, das am Hinterhaupt befestigt über den Nacken herabfiel und um den ganzen Körper geschlagen werden konnte, wie denn auch der Targum. Jonathan es durch רדידא wiedergibt und die LXX durch θέριστρον, Sommerkleid. In Betreff der Schleiermoden ist überhaupt die heutige Sitte der Morgenländer weniger maßgebend für die ältere Zeit des hebr. Volkes, in welcher die Frauen mehr Freiheit hatten. Rebekka reist unverschleiert, Thamar verschleiert sich nicht der Ehrbarkeit halber, sondern im Gegentheil der sonstigen Sitte zuwider. Die jetzt bei den Frauen des Morgenlands gewöhnlichen Hosen (Niebuhr R. I, 304. 336. T. 59. 64) kamen im hebr. Alterthum nicht vor, sonst wären sie gewiß Jes. 3, 16 ff. mitgenannt. Die גִלְיוֹנִים Jes. 3, 23. sind nach LXX, denen Schröder S. 302 ff., das arab. جَلْوَةٌ vergleichend, folgt, vestes pellucidae, feine Gewänder, die den Körper gleichsam enthüllen, nach Chald. Vulg., Gesen. u. A. Spiegel.

IV. Zur vollständigen Kleidung im weitern Sinn gehört ferner 1) die Kopfbedeckung beider Geschlechter. Diese war schon bei den alten Hebräern, wie bei den heutigen Orientalen, bei Männern und Frauen der Kopfbund (Turban, Tulband), mannigfaltig in Stoff und Form, vom einfachsten Umwinden des Kopfs mit einem Tuch oder auch nur mit einem Band oder einer Schnur (Niebuhr B. 64. R. I, 292) an bis zu den künstlichsten und kostbarsten Turbanen, bald mehr in hoher, spitziger (so besonders bei den Persern die tiara recta, Herod. VII, 61. Xen. Cyr. VIII, 3. 7. Jos. Arch. XX, 3.), bald in mehr abgerundeter Form. Für jene hält Jahn, häusl. Alt. II, 118 f., den תַּכְרִיךְ Esth. 8, 15., für diese, indem er das griech. κυρβασις vergleicht, das כַּרְבְּלָא Dan. 3, 21., s. dagegen oben. Babylonische Turbane heißen Ezech. 23, 15. טְבוּלִים (die Farbigen oder die Gewundenen, nach der doppelten Bedeutung von טבל eintauchen und umwinden, welch letztere im Aethiop. erhalten ist), näher karakterisirt durch das epith. סְרוּחֵי, hervorragend an Turbanen; denn nach vorhandenen Denkmälern waren sie sehr hoch. Von der Pracht, die vorzüglich sich an diesem Kleidungsstück zeigte, erhielt es κατ᾽ ἐξοχην den Namen פְּאֵר (Jes. 3, 20; 61, 3. 10. Ezech. 24, 17. 23.), der zunächst (nach Einigen, wogegen freilich die פַּאֲרֵי פִשְׁתִּים Ezech. 44, 18. spricht) einen metall-

*) Anders in der Patriarchenzeit, 1 Mos. 38, 15.

nen Kranz von durchbrochener Arbeit, nach Saalschütz, Arch. I, 28 die Mütze bezeichnen soll, welche mit dem Bund umwunden wird (verschiedene Ansichten s. Schröder a. a. O. S. 94—115). Der Kopfbund selbst heißt צָנִיף, Hiob 29, 14. Jes. 3, 23; 62, 3. (מִצְנֶפֶת vom königlichen Turban Ezech. 21, 31.; sonst vom hohepriesterlichen, s. d. f. Art.), von צנף nach Jes. 22, 18. knäuelförmig zusammenwickeln (Schröder S. 362 ff. vittae). Eine vollständige Kopfbedeckung, als Schutz gegen den Sonnenstich, war von jeher im Orient gebräuchlich; doch konnte zu diesem Zweck auch das Bedecken des Haupts mit dem בֶּגֶד genügen (Niebuhr R. II, 130. T. 22. 2. 4. Figuren auf den persepol. Ruinen). Die haubenartigen Kopfbedeckungen wurden mit einer am Hinterkopf zusammengeknüpften Schnur oder Band rings um den Kopf gebunden (חָבַשׁ 2 Mos. 29, 9. 3 Mos. 8, 13. Jon. 2, 6. Ezech. 16, 10.). Die jetzigen Orientalen umwinden sie mit einem feinen, langen Nesseltuch in mancherlei Gestalten; Niebuhr R. I, T. 14—23 hat deren 44 abgebildet. Der die Könige auszeichnende Kopfschmuck war das Diadem (נֵזֶר, עֲטָרָה, כֶּתֶר, die pers. *κιδαρις*) und die Kopfbedeckung der Krieger war der כּוֹבַע, קוֹבַע. Den Kopf in Gegenwart Anderer zu entblößen hält der Orientale für ebenso unschicklich, als der Abendländer ihn im Zimmer bedeckt zu lassen (s. Bd. V, 401). Nur zu Hause machen sie sich's bequem durch Ablegen des Turbans. 2) Auch Handschuhe, als Luxustracht, welche Einige gar in den מִטְפָּחוֹת Jes. 3, 22. finden wollten, kommen im hebr. Alterthum nicht vor. Der Talmud (Mischn. Chel. 16, 6; 24, 15; 26, 3.) nennt einen כף קסיה zum Schutz gegen Verletzung oder Beschmutzung der Hand, von Arbeitern getragen; der Targ. zu Ruth 4, 7. einen Mannshandschuh נַרְתֵּק, den der seine Schwagerrechte Cedirende (s. d. Art. Leviratsehe) ausgezogen habe. 3) Die Fußbekleidung. Die נְעָלִים Am. 2, 6; 8, 6.; נְעָלוֹת bloß Jos. 9, 5. (der Etymol. nach die Verschließenden, Schirmenden, نَعْلٌ omne munimentum pedis, ne offendatur solo, solea, calceus etc.) sind, wie die griech. *ὑποδηματα, σανδαλια* (Targ. übers. נַעַל durch סנדלא) bloß Sohlen von Leder, durch zwei Riemen שְׂרוֹךְ, *ἱμας* (1 Mos. 14, 23. Jes. 5, 27. Marci 1, 7. Luk. 3, 16.) am Fuß festgebunden, wie man es auch an den persepolit. Figuren (Niebuhr R. II, 132. T. 23, 6. B. 63. T. 2. Harmar, Beob. III, 304 f.) und noch heut zu Tage im Morgenland findet. Vornehme ließen sich durch ihre Sklaven diese Sandalen festbinden, anlegen (הֵשִׂים Ezech. 24, 17. נָעַל denom. 16, 10.) und losbinden (חָלַץ 5 Mos. 25, 9 f. Jes. 20, 2. שָׁלַף Ruth 4, 7 f. נָשַׁל 2 Mos. 3, 5. Jos. 5, 15.) und nachtragen Matth. 3, 11. Marci 1, 7. Joh. 1, 27. Ap.-G. 13, 25. Die Schüler schätzten sich's zur Ehre, ihren Lehrern die Sandalen an- und loszubinden (vgl. Talm. kiddusch. 22, 2. *Ch. W. Volland,* de sandaligerulis Hebr. Viteb. 1712). Man zog nämlich die Sandalen immer vor dem Betreten des Zimmers aus, beim Ausgehen dagegen wieder an, 2 Mos. 12, 11. Ap.-G. 12, 8. Auch beim Betreten heiliger Orte mußten sie abgelegt werden, 2 Mos. 3, 5. Jos. 5, 15. Ueber die *ἀνυποδησια* der Priester s. d. vor. Art. Barfuß (חָלוּץ הַנַּעַל יָחֵף) gehen gehörte auch zu den Zeichen der Trauer, 2 Sam. 15, 30. Ezech. 24, 17. 23. Jes. 20, 2. — Auch an diesem sonst verachteten (Am. 2, 6; 8, 6. Sir. 46, 21.) Theil der Bekleidung zeigte sich besonders beim weiblichen Geschlecht die Prachtliebe, Hohesl. 7, 1. Judith 10, 4; 16, 9. Die Schuhe von תַּחַשׁ sind nach Gesen. u. And. von Seehundsleder (im arab. دخس und تخس für Delphin, überhaupt das Phokengeschlecht), das nach Burkhardt heut zu Tag von den Arabern zu Schuhsohlen gebraucht wird; nach Andern Bezeichnung einer Farbe, LXX dunkelblau, Aquila, Symm. violett, Chald. Syr. Karmesin. Vers. arab. Bochart, E. Meier, Wurzelw. dunkelfarbig. Die Phönizier (Virg. Aen. I, 336 sq.), Babylonier und Perser (Xen. Cyr. 8, 1. 41. Strabo XV, 734. XVI, 746), später auch Griechen und Römer trugen eigentliche Schuhe, mit Oberleder (auch Halbstiefel nach persischen Denkmälern, Niebuhr R. II, 130. T. 22. Ker Porter trav. I, T. 39) farbig, gelb u. s. w. Moden, welche in späterer Zeit ohne Zweifel auch von den Hebräern nachgeahmt wurden. Schuhmacher erwähnt der Talmud (s. Bd. V, 514). Vgl. *Bynaei,* de

calceis vet. Hebr. in Ugolini thes. XXIX. *Rottböll,* de vest. et calceis Isr. Hafn. 1755.
4) Das Geschmeide, Schmuck עֲדִי, Jer. 4, 30., besonders dem weiblichen Geschlechte eigenthümlich. Armbänder, brachialia, צָמִיד (1 Mos. 24, 22. Ezech. 16, 11; 23, 42. Jud. 10, 4.), trugen nicht nur Frauen, sondern auch Männer (אֶצְעָדָה 2 Sam. 1, 10. 4 Mos. 31, 50.) als Auszeichnung, wahrscheinlich bloß am rechten Arm, Sir. 21, 23. So sieht man sie auf ägypt. Denkmälern an Königen. Man hatte sie in verschiedener Form, Größe (oft von der Handwurzel bis zum Ellbogen), Kostbarkeit und Zusammensetzung (den goldenen, silbernen, elfenbeinernen Ring durch eine Spange zusammengehalten oder Schnüre von Perlen und Edelsteinen oder goldne Kettchen שֵׁרוֹת, Jes. 3, 19. Schröder a. a. O. S. 56 ff.), vielleicht auch, wie jetzt die Beduinenstämme es haben, nur Ringe von edlem Metall aus einem Stück, ohne Schloß, so daß die Enden gegeneinander gebogen sich berühren und geöffnet werden, indem man sie mit Gewalt auseinanderreißt. In Aegypten findet man noch Armspangen verschiedener Form aus Josephs und Mosis Zeit, zum Theil in Gestalt von Schlangen oder mit eingegrabenen Hieroglyphen; denn sie dienten zugleich als Amulete (vgl. *Bartholin,* de armillis vet. Amst. 1626. Niebuhr R. I, 164). Ebenso die Ohrenringe, wie Jonathan zu 1 Mos. 35, 4. *Maimonides,* idol. 7, 10. *Augustin,* ep. 73 bezeugen. Die Ohrenringe נֶזֶם (1 Mos. 35, 4. 2 Mos. 32, 2. Richt. 8, 24 f.? Hiob 42, 11.? sonst Nasenring), auch עָגִיל (Ezech. 16, 12. 4 Mos. 31, 50. *ἐνωτια* Jud. 10, 4.) aus Horn oder Metall, größer oder kleiner, bald einer, bald mehrere (neuere Reisende zählen 15—20. Arvieux, Nachr. III, 250. Wellsted R. I, 224. Rußegger II, 2. 180. Niebuhr R. 164 f. B. 65) in einem Ohr sind im Morgenland in alter und neuer Zeit bei Frauen und Kindern allgemein. Doch wurden sie bei den Israeliten schwerlich wie bei den Midianiten und andern morgenländischen Völkern (Richt. 8, 24. Plin. XI, 50. Juven. I, 104. Xen. Anab, III, 1. 31. Petron. Satyr. 102., s. d. Ruinenbilder von Ninive in journ. asiat. 1843. 8. T. 17) auch von Männern getragen. Gehänge von Perlen, *σταλαγματα — μια —* נְטִיפוֹת pflegte man daran zu hängen, Richt. 8, 26. Jes. 3, 19. (Schröder a. a. O. S. 45 ff.). Der Nasenring נֶזֶם הָאַף 1 Mos. 24, 22. 47. Jes. 3, 21. Ezech. 16, 12. Sprüchw. 11, 22. (חָח 2 Mos. 35, 22.?), ebenfalls von edlem Metall oder Elfenbein, 2—3″ im Durchmesser wurde (vielleicht auch vom männlichen Geschlecht Hiob 42, 11.? 2 Mos. 35, 22.? vgl. Rußegger II, 2. 180), so daß er den Mund einschloß, in der am untern Knorpel durchbohrten linken oder rechten Nasenwand oder im mittleren Knorpel getragen. Der Talmud erlaubt den Frauen am Sabbath nur die Ohrenringe, nicht die Nasenringe (Arvieux, Nachr. III, 252. Harmar III, 310 f. Marili R. 216. Niebuhr B. 65. Hartmann, Hebr. II, 166 ff. 292. Schröder dagegen 187 ff.). Fingerringe trug man bei Aegyptern und Persern (1 Mos. 41, 42. Esth. 3, 10; 8, 2.) als Siegelringe (חוֹתָם, טַבַּעַת, beide Namen das Eindrücken bezeichnend). Durch Uebergabe des mit seinem Namenszug versehenen Siegelrings erhob der König einen zum Vezir (vgl. 1 Makk. 6, 15. Curtius 10, 5. 4.) oder bestimmte seinen Nachfolger (*Joseph.,* Ant. 20, 2. 3.). Auch bei den Hebräern waren Siegelringe als Ehrenzeichen üblich, Jer. 22, 24. Hagg. 2, 24., vgl. Luk. 15, 23. Daß sie auch von Frauen getragen wurden, sehen wir aus Jes. 3, 21. M. Schabb. 6, 1. 3. Sola 1, 6. Schon in der Patriarchenfamilie kommt der Siegelring vor, aber an einer Schnur פָּתִיל auf der Brust zwischen Oberkleid und Unterkleid getragen (Chardin IV, 23. V, 454 ff. Robinson I, 58. *G. Longus,* de annul. signat. Mail. 1615). Halsbänder, כּוּמָז genannt (wahrscheinlich einfach an einander gereihte Goldkügelchen, wie sie in Arabien gediegen gefunden werden), trugen die Israeliten 2 Mos. 35, 22. und Midianiten 4 Mos. 31, 50. Andere Namen und Formen רָבִיד 1 Mos. 41, 42. (in Aegypten Abzeichen hoher Würde; der Oberrichter mit dem Bild der Wahrheit an einer goldenen Halskette) Ezech. 16, 11. עֲנָק (arab. عُنُق collum, cervix) Sprüchw. 1, 9. Hohesl. 4, 9. auch von Kameelen getragen Richt. 8, 26. חֲלִי Sprüchw. 25, 12. Hohesl. 7, 2. חֶלְיָה Hos. 2. 15. (arab.

حلى decoravit). Ueber Form und Material sagen diese verschiedenen Namen Nichts aus. חֲלִי כֶתֶם Sprüchw. 25, 12. ist eine Halskette vom feinsten Gold. Die חֲרוּזִים (arab. خَرَزٌ) sind Schnüre von Edelsteinen, Perlen, Korallen in gefälliger Abwechslung Hohesl. 1, 10. An diesen meist mehrfachen Halsschnüren hängen allerlei Zierrathen herab שַׂהֲרֹנִים Jes. 3, 18. LXX *μηνισκοι*, lunulae Tertull. cult. fem. 2, 10. Schröder a. a. O. S. 33 ff. Halbmonde aus Goldblech (auch an den Hälsen der Kameele Richt. 8, 21. 26.); ferner Riechbüchschen בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ, olfactoriola Jes. 3, 20. (die der heutigen Orientalinnen nach Chardin III, 72. durchbrochene Goldbüchschen gegen eine Hand breit, mit einer schwarzen Mischung von Muskus und Ambra gefüllt, vgl. *le Brayn*, voy. I, 217. Bei Schröder a. a. O. 142 ff. verschiedene andere Uebersetzungen); Amulete in Form kleiner Schlangen לְחָשִׁים (Schröder S. 164 ff. Saalschütz, Arch. I, 30 vermuthet Schleppkleider, wie sie allerdings schon damals Jes. 47, 2. auch von Israelitinnen Jer. 13, 22. 26. Klagl. 1, 9. Nah. 3, 5., vgl. Jes. 6, 1. getragen worden sind; aber Schleppe heißt שׁוּל), wie denn in jener Zeit die Verehrung der Schlange, die auch sonst im Alterthum als Symbol der Heilkraft vorkommt, nach 2 Kön. 18, 4. im Schwange ging. שְׁבִיסִים kleine Sonnen Jes. 3, 18. als Medaillons, entsprechend den שַׂהֲרֹנִים s. Schröder S. 18 ff. (nach Andern: Netzhauben, reticula, LXX *ἐμπλοκια*). Bei Persern und Medern (Xen. Cyrop. 1, 3. 2. 2, 4. 6. Anab. 1, 5. 8. Curt. 3, 3. 13. Strabo 4, 197) trugen auch vornehme Männer und Krieger Halsketten. Die persischen Könige pflegten solche (הַמְנִיכָא Dan. 5, 7; 16, 29. der chald. Name für Halskette überhaupt, daher im Targ. für עֲנָק und רביד) als besonderes Ehrenzeichen zu verleihen, vgl. Xen. Anab. 1, 2. 27. Cyr. 8, 5. 18. Endlich sind die Fußfesseln עֲכָסִים *περισφυρια, περιπεζιδες, περισκελιδες* eine dem alten (Tert. cult. fem. 7. Clem. Al. paed. II, 89. Koran 24, 32. Gem. zu Schabb. 6, 4) und neuen (Arvieux VI, 251 f. Niebuhr R. I, 164. Russel, N.G. von Aleppo II, 130. Harmar II, 400. III, 468. Rüppell, Abyss. I, 201. II, 53. 179. Rosenm., Morgenl. IV, 212) Morgenland eigenthümliche Zierde der Frauen, Jes. 3, 18. Jud. 10, 4. Sie sind verbunden durch צְעָדוֹת, Talm. כבלים, Schrittkettchen (Jes. 3, 20.), durch welches sie beim Gehen ein taktmäßiges Geklingel hervorbringen (1 Kön. 14, 6.?), wie man meint, um damit ihre Nähe anzukündigen und das männliche Geschlecht zu verscheuchen oder anzuziehen, nach Andern um die Füße an einen zierlichen, trippelnden Gang zu gewöhnen. Einen andern Zweck, den Hymen zu schützen, s. Talm. tr. Sabb. f. 63, 2. Michael., mos. R. II, 156. S. *C. G. Blumberg*, de עכסים Lips. 1683 in Ugol. thes. XXIX. *Schröder*, de vest. mul. p. 1—17. 116—130. — In größter Schönheit und Vollkommenheit trägt die Braut diese mannigfaltigen Stücke des weiblichen Putzes (כְּלֵי כַלָּה Jes. 61, 10. Ps. 45, 10. Esth. 2, 12.), aber auch die Buhlerin (Jud. 10, 4. Bar. 6, 8. vgl. Off. 17, 4.). Dagegen wird in der Trauer aller Schmuck abgelegt, 2 Mos. 33, 4 ff. 2 Sam. 1, 24. Jes. 3, 17. 24. Ezech. 24, 17. Weiteres s. in Hartmann's Hebräerin am Putztisch.

V. Die Verfertigung (Weben, Wirken, Nähen) der Kleider war Geschäft der Frauen, 1 Sam. 2, 19. Sprüchw. 31, 22 f. Ap.-G. 9, 39. Schneider sind erst im Talmud erwähnt (Bd. V, 516). Die Reinigung (Waschen, Walken) geschah mit Anwendung von Lauge aus Saifenpflanzen בֹּרִית oder Mineralkali נֶתֶר, und wurde durch besondere Wäscher, Walker (Bd. V, 515) besorgt. Ueber den Kleideraussatz und dessen Reinigung s. Bd. I, 630.

VI. Eigenthümliche Sitten und Gebräuche in Beziehung auf Kleider. Wie dem Orientalen überhaupt eine eben so mannigfaltige als ausdrucksvolle und lebhafte Symbolik im Ausdruck seiner Gefühle, der Freude, des Schmerzes, der Trauer eigen ist, so prägt sich diese Eigenthümlichkeit besonders auch in verschiedenen, auf die Kleider sich beziehenden Sitten und Gebräuchen aus. 1) Im Gefühl leidenschaftlichen Schmerzes, der Entrüstung, des Schreckens u. s. w. zerreißt (קָרַע 1 Mos. 37, 29. u. ö. פָּרַם

3 Mos. 10, 6; 13, 45; 21, 10.) er sein Oberkleid (בֶּגֶד 1 Mos. 37, 29. Richt. 11, 35. 2 Sam. 1, 2. 11; 3, 31; 13, 31. 1 Kön. 21, 27. 2 Kön. 5, 8; 6, 30; 11, 14; 19, 1; 22, 11. 19. Esr. 9, 3. Esth. 4, 1. Jer. 41, 5. שִׂמְלָה 1 Mos. 44, 13. מַד 1 Sam. 4, 12.; nie das כֻּתֹּנֶת). Im neuen Test. Matth. 26, 65. Ap.=G. 14, 14. Dieses Zerreißen der Kleider wurde stehendes Zeichen der Trauer, daher bei allgemeiner Landestrauer vom König förmlich befohlen 2 Sam. 3, 31. Nur der Hohepriester durfte seine Kleider nicht zerreißen 3 Mos. 21, 10. Die rabb. Satzung (Mischna moed katon 3, 7. Schabb. 13, 3) hat sehr minutiöse Bestimmungen darüber, s. *Othon.*, Lex. rabb. p. 360: laceratio vestium fieri potest excepto pallio extero et interula in omnibus reliquis vestis partibus, etiamsi decem essent, sed vix ultra palmae longitudinem lacerant. Laceratio, quae propter parentes fit, nunquam resuitur, quae autem propter alios, post trigesimum diem. Auch Aussätzige mußten die Kleider zerreißen 3 Mos. 13, 45., nicht bloß um desto eher kenntlich zu seyn, sondern um ihren traurigen Zustand auch hiedurch zu versinnbildlichen (Bd. I, 628). S. *J. G. Heidenus*, de scissione vestium Ebr. ac gentib. usit. Jen. 1663. *Wichmannshausen*, de lacer. vest. ap. Hebr. Viteb. 1716. 2) Das Gefühl tiefer Trauer stellt sich ferner äußerlich dar durch Anziehen des שַׂק, *σακκος, σακκιον* (1 Mos. 37, 34. 2 Sam. 3, 31. 1 Kön. 20, 31; 21, 27. 2 Kön. 6, 30; 19, 1 f. Esth. 4, 2. Jes. 3, 24. Ezech. 7, 18. Jon. 3, 6. Hiob 16, 15. 2 Makk. 3, 19. Matth. 11, 21. Off. 6, 12.), eines sackähnlichen, ärmellosen Trauerkleids (Niebuhr B. 340) aus grobem Zeug, wahrscheinlich verfertigt von schwarzen (Jes. 50, 3.) Ziegenhaaren, mit einem Strick um die Lenden gegürtet (Jes. 3, 24. Ezech. 7, 18. 2 Sam. 3, 31.), von beiden Geschlechtern getragen Joel 1, 8. 2 Makk. 3, 15. Auch während der Nacht wurde es nicht abgelegt 1 Kön. 21, 27. Die Wittwen trugen schon in der Patriarchenzeit 1 Mos. 38, 14. 19. ein sie als solche auszeichnendes Obergewand, vgl. Jud. 8, 6. Propheten trugen solche Sackkleider Jes. 20, 2., auch rauhe, härene Mäntel 1 Kön. 19, 13. 19. 2 Kön. 1, 8; 2, 8. Sach. 13, 4. Matth. 3, 4; 7, 15. Hebr. 11, 37. als Zeichen ihrer Trauer über die Sünden des Volks und in die Augen fallendes Zeugniß wieder dieselben. In schmutzigen Kleidern erschienen Angeklagte vor Gericht Sach. 3, 3., vgl. Jes. 64, 6. Auch bei Griechen (Eurip. Alcest. 440. Orest. 458. Helen. 1088) und Römern (Ovid Met. 6, 568. Tac. ann. III, 2) waren schwarze Trauerkleider, atrae vestes, gebräuchlich. 3) Bei fröhlichen Gelegenheiten dagegen stellt auch das Kleid (vorzugsweise das Oberkleid, Kaftan) die Freude äußerlich dar. Weiße Kleider waren Fest= und Freudenkleider Pred. 9, 8. (*J. Schmid*, de usu vest. alb. in Ugol. thes. XXIX). Putzkleider, מַכְלֻלִים Ezech. 27, 24. Feierkleider מַחֲלָצוֹת, arab. خِلْعَة, Jes. 3, 22. Sach. 3, 4. (von חָלַץ, خلع ausziehen genannt, weil man sie daheim auszieht; Schröder S. 206 ff. dagegen chlamys auro variisque signis plumata; Hartmann feine Prachtgewänder von חלץ = hell glänzen?); Wechselkleider חֲלִיפוֹת בגדים 2 Kön. 5, 5. 22 f. Richt. 14, 12 f. 19. ח׳ שְׂמָלוֹת 1 Mos. 45, 22. (*ειματα ἐξημοιβα* Odyss. VIII, 249. XIV, 514) wurden bei feierlichen Gelegenheiten, Hochzeiten (*ενδυμα γαμου* Matth. 22, 11.), Gastmahlen u. s. w. angezogen, wie noch im heutigen Morgenland (Olearius, pers. R.=B. IV, 280. Tavernier I, 207. 272). Könige und Vornehme haben eine reiche, unter einem Garderobeverwalter, שֹׁמֵר הַבְּגָדִים 2 Chron. 34, 22. stehende Garderobe, מֶלְתָּחָה 2 Kön. 10, 22. (rad. לתח, لَتَّ, umhüllen), von solchen Prachtkleidern, die häufig zu Ehrengeschenken dienten (1 Mos. 45, 22. Richt. 14, 12. 19. 1 Sam. 18, 4. 1 Kön. 10, 25. 2 Kön. 5, 5. 26. Esth. 5, 7 f. Matth. 22, 11. Luk. 15, 22.), und einen namhaften Theil des Reichthums bildeten, Sprüchw. 31, 21. Hiob 27, 16. Auch waren Kleider ein vorzüglicher Theil der Kriegsbeute, Richt. 5, 30. 2 Kön. 7, 8. 2 Chron. 20, 25; 28, 15. und pflegten als Geschenke von den Siegern vertheilt zu werden, 2 Sam. 1, 24. Solche Kleidervorräthe sind die Schätze, die von Motten gefressen werden, Matth. 6, 19 f. Jak. 5, 2. Diese Sitte erhielt sich im Morgenland.

Bokhteri, ein berühmter arab. Dichter, erhielt in seinem Leben so viel Geschenke an Kleidern, daß er bei seinem Tod 100 ganze Kleider, 200 Hemden und 500 Turbane hinterließ. Häufiges Wechseln und Waschen der Kleider ist überhaupt dem Morgenländer eigenthümlich (Niebuhr R. I, 182. Burkhardt, Arab. 272. Harmar II, 112. III, 447. Rosenm., Morgenl. III, 49). Auch levitische Verunreinigung machte bei den Israeliten öfteres Waschen und Wechseln der Kleider nothwendig, 1 Mos. 35, 2. 2 Mos. 19, 10. 14. 3 Mos. 6, 11. 27; 11, 25; 14, 8; 15, 13. 17; 16, 28; 17, 15 f. 4 Mos. 19, 7 ff.; 31, 24. 2 Sam. 12, 20. Sach. 3, 4. wird der Hohepriester Josua, nachdem er von der Anklage Satans durch die Gnade Gottes losgesprochen ist und ihm die unreinen Kleider ausgezogen sind, mit Feierkleidern angethan, d. h. mit dem hohepriesterlichen Prachtgewand, zum Zeichen der vollständigen Entsündigung des Priesteramts und der Wiedereinsetzung in sein heiliges Amt. 4) Wie die Morgenländer überhaupt die Wohlgerüche lieben, so suchen sie auch ihre Kleider mit denselben zu durchbringen, indem sie dieselben mit wohlriechenden Oelen besprengen, mit köstlichem Räuchwerk und wohlriechendem Holz durchräuchern, auch Aloeholz in die Kleider nähen, vgl. 1 Mos. 27, 15. 27. Ps. 45, 9. Hohesl. 4, 11., vgl. Plato Symp. I, 6. 1. Odyss. V, 264. XXI, 52. 5) Der Huldigungsjubel äußerte sich, wie auch bei den Griechen (Aeschyl. Agam. 909) und Römern (Plut. cat. min. 12), durch Breiten der Oberkleider auf den Weg (2 Kön. 9, 13. Matth. 21, 8., vgl. Talm. Chtub. f. 66, 2), was nach Robinson II, 383 noch heut zu Tage vorkommt. 6) Die Frömmigkeit trägt ihre Abzeichen an den Kleidern, das צִיצִית (κρασπεδον Matth. 9, 20; 14, 36; 23, 5.), die purpurblauen Quasten oder Troddeln (Luth. Säume, Saalschütz: Schaufäden) an den 4 כְּנָפוֹת des Oberkleids, die nach 4 Mos. 15, 37. 5 Mos. 6, 8. ein mahnendes Erinnerungszeichen an die göttlichen Gebote seyn sollten. Die Pharisäer symbolisirten die Größe ihrer Frömmigkeit durch die Größe ihrer κρασπεδα. Durch gläubiges Anrühren dieser Troddeln wurde jenes blutflüssige Weib gesund, Matth. 9, 20., vgl. 14, 36. Luk. 8, 44. (s. *Hiller*, de Hebr. vestib. fimbriatis. Tub. 1701) *). Auch bei den Persern kommen Quasten als heilige Abzeichen vor (Niebuhr R. II, 130. 150. T. 22. 30). 7) Ausschütteln der Kleider vor einem ist sinnbildliche Geberde des Abscheus vor ihm, Ap.-G. 18, 6. 8) Zeichen besonderer Freundschaft ist das Wechseln der Kleider mit einem, 1 Sam. 18, 4. 9) Zu einem Ehrenamt erhobene Personen werden feierlichst in die Amtstracht investirt, 1 Mos. 41, 42. 4 Mos. 20, 28. Esth. 8, 15. Jes. 22, 21. Dan. 5, 29. 10) Eine große Beschimpfung war halbes Abschneiden der Kleider, 1 Chron. 20, 4. Bei den Römern wurden die zum Tod Verurtheilten ganz entkleidet. Die Kleider derselben (spolia sontium) fielen den Soldaten zu, die das Todesurtheil vollzogen, Matth. 27, 35., was jedoch (Ulpian VI, 12) Hadrian verbot.

Monographieen: *Schröder*, comm. philos. crit. de vest. mulier. hebr. ad Jes. III, 16—24. Lugd. Batav. 1745. A. T. Hartmann, Hebräerin am Putztische. Amsterd. 1809. 3 Bde. *Ugolino*, thesaur. t. XXIX. Die Archäologie von Jahn, häusl. Alterth. II, S. 61—166. de Wette S. 157—164. Saalschüz I, 3—32. Gesenius, Comm. zu Jesaj. III, 16 ff. und thesaurus. Winer, Realwörterbuch unter Kleidung, Mantel, Schleier, Schuhe, Turban u. s. w. Leyrer.

Kleider und Insignien, geistliche. Dem Gebote Gottes gemäß erhielten Aaron und seine Söhne priesterliche Kleidung (2 Mos. 40, 13. 14. 3 Mos. 8, 7 folg.),

*) Anm. Die heutigen Juden tragen diese „Schaufäden" an ihren breiten Gebetsmäntelchen, dem großen und kleinen Tallith, einem verkleinerten שִׂמְלָה. S. Jahn, häusl. Alterth. II, 90. Bodenschaz, kirchl. Verf. der heutigen Juden IV, 9—14: das Gebot von dem Zizith ist so groß, daß derjenige, welcher dieses Gebot fleißig in Acht nimmt, eben so anzusehen ist, als hätte er das ganze Gesetz gehalten, dahingegen von dem, der dieses Gebot unterläßt oder hochmüthig verachtet, gilt Hiob 38, 13: daß die Ecken der Erde geschüttelt und die Gottlosen herausgeschüttelt werden, vgl. Orach chajim 25. §. 6.

welche in der Synagoge stets beibehalten wurde und von den Judenchristen auch in die Kirche überging, wenn gleich Abänderungen natürlich waren. Im gemeinen Verkehr unterschieden sich aber in den ersten Jahrhunderten die Beamten, dann der Klerus von dem Volke in der Kleidung nicht, wogegen dies ohne Zweifel bei Amtsverrichtungen geschah: denn wenn schon zeitig der Gemeinde zur Pflicht gemacht wurde, dem Gottesdienste in Festgewanden beizuwohnen (Clemens Alexandrin. [† 220] Paedagogus lib. III. cap. XI.), so verstand sich dies um so mehr bei den Klerikern von selbst. Seit der Reception der Kirche durch Constantin fand Pracht und Kunst Eingang in dieselbe und den glänzenden Kirchengebäuden mußte auch die Kleidung der Priester entsprechen (Zeugnisse bei *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. II. cap. XLIV.). Außerdem verbreitete sich aber schon zeitig der Gebrauch des heidnischen Philosophenmantels (*τρίβων*, pallium), welchen von den christlichen Asceten die Kleriker annahmen. Dagegen einzuschreiten fand sich im Jahre 428 Cölestin von Rom veranlaßt. Er rügt es, daß Priester „amicti pallio et lumbis praecincti" das Gebot der Schrift (Luk. 12, 35.) nach dem Buchstaben und nicht nach dem Geiste zu erfüllen suchten: denn der Klerus müsse sich vom Volke unterscheiden „doctrina, non veste; conversatione, non habitu; mentis puritate, non cultu (Epistolae Pontificum Romanorum und Constant-Schoenemann pag. 762, verb. *Thomassin* a. a. O. cap. XLIII. Nr. 1.). Cölestin verlangt demnach, daß die Priester im gemeinen Leben sich des allgemein üblichen kürzeren Untergewandes, der Tunika, und des längeren Obergewandes, der Toga, bedienen sollten. Das Tragen der abweichenden Mönchskleidung wurde beim Klerus eben so gemißbilligt, als das eines ungewöhnlichen Schmuckes (c. ult. Conc. Gangrens. a. 355 in c. 5. dist. XLI. c. 45. Conc. Carth. IV. a. 398, in c. 8. eod.). Seit dem Eindringen der Germanen änderte sich jedoch die Volkstracht, indem das engere zu Reisen und im Kriege passendere kurze Sagum allgemeiner üblich wurde. Dieses anzunehmen schien für Geistliche aber so unpassend, als das Tragen der Waffen, und es ergingen nun bald besondere kirchliche Satzungen, welche dem Klerus einschärften, die bisher gebrauchten Tuniken und Togen beizubehalten, zugleich mit Berücksichtigung der im Alten Testamente gegebenen Vorschrift. So bestimmte das Conc. Agathense 506 c. 20. (c. 22. dist. XXIII.): „vestimenta vel calceamenta eis (clericis), nisi quae religionem deceant, uti aut habere non liceat", das Conc. Bracarense I. a. 561 (c. 32. dist. XXIII.): „... oportet clericos ... secundum Aaron talarem vestem (d. h. ein bis auf die Knöchel gehendes Gewand) induere, ut sint in habitu ornato", das Concil. Matiscon. I. a. 581, c. 5.: „Ut nullus clericus sagum, aut vestimenta vel calceamenta saecularia, nisi quae religioni deceant, induere praesumat" bei Strafe von dreißigtägigem Gefängniß bei Wasser und Brod. Deßgleichen die Verordnung Karlmanns 742 c. 7. (*Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. III. Fol. 17.): „... non sagis, laicorum more, sed casulis utantur, ritu servorum Dei." Casula erklärt schon Orydorus durch vestis cucullata, quasi minor casa, eo quod totum hominem tegat, unde cuculla quasi minor ulla (origines lib. XIX. cap. 24.). Es ist dasselbe Kleid, das auch nach dem Griechischen planeta genannt wird (s. *Du Fresne*, s. v. casula und planeta). Auf einer römischen Synode verordnete in ähnlicher Weise Zacharias 743 (c. 3. Cau. XXI. qu. IV.) den Gebrauch der tunica sacerdotalis und nicht der indumenta saecularia. — Das Verbot der Prachtgewande mußte aber nach der andern Seite hin eben so später wiederholt werden, wie schon die Synode zu Narbonne von 589 in c. 1. (*Bruns*, canones II, 59): „Ut nullus clericorum vestimenta purpurea induat, quae ad jactantiam pertinent mundialem, non ad religiosorum dignitatem .... quia purpura maxime laicorum potestate praeditis debetur, non religiosis." Hierbei blieb man auch stehen und fand oft genug Anlaß, diese Gebote auf's Neue einzuschärfen. Das Lateranconcil unter Innocenz III. von 1216 in c. 16. (c. 15. X. de vita et honestate clericorum III. 1.) bestimmte insbesondere: „Clausa deferant desuper indumenta, nimia brevitate vel longitudine non notanda. Pannis rubeis aut viridibus, nec non manicis aut sotularibus consutitiis seu rostratis, frenis, sellis, pectoralibus et calca-

ribus deauratis, aut aliam superfluitatem gerentibus non utantur. Cappas manicatas ad divinum officium intra ecclesiam non gerant, sed nec alibi .... nisi justa causa timoris exegerit habitum transformari. Fibulas omnino non ferant, neque corrigias auri vel argenti ornatum habentes, sed nec annulos, nisi quibus competit ex officio dignitatis. Pontifices autem in publico et in ecclesia superindumentis lineis omnes utantur, nisi monachi fuerint, quos oportet ferre habitum monachalem. Palliis diffibulatis non utantur in publico, sed vel post collum, vel ante pectus hinc inde connexis" (m. s. zur Erklärung des Einzelnen Gonzalez Tellez im Commentar zu dieser Stelle). Hierzu fügte, unter Erneuerung des Verbots weltliche Kleider zu tragen, das Concil zu Vienne 1311 genaue Strafbestimmungen (Clem. 2. de vita et honest. clericorum III. 1.). Daran schließt sich eine bis in die neueste Zeit reichende Menge allgemeiner und besonderer Kanones; namentlich stützen sich dieselben auch auf das Tridentinische Concil, welches sess. XIV. cap. 6. de ref. die zu Vienne verhängten Strafen erneuert und ergänzt, als Prinzip aussprechend: „oportet clericos vestes proprio congruentes ordini semper deferre, ut per decentiam habitus extrinseci morum honestatem intrinsecam ostendant." Das Strafrecht der Bischöfe gegen die Uebertreter dieser Vorschrift ist auch ausdrücklich im österreichischen Concordate vom 18. August 1855 Art. XI. anerkannt. Gerade für Oesterreich scheint dies besonders nothwendig geworden zu seyn, wie aus den groben Mißbräuchen erhellt, welche die dortigen Bischöfe rücksichtlich der Kleidung des Klerus zu rügen haben (m. s. Berliner allgemeine Kirchenzeitung 1850 S. 358, 1851 S. 37). Das Tridentinum sess. 23. cap. 6. de ref. macht auch insbesondere von dem Tragen der geistlichen Kleidung das Privilegium des geistlichen Gerichtsstandes abhängig. Daß die Weltgeistlichen nicht Mönchskleidung tragen, die Mönche aber ihre Ordenstracht beibehalten, selbst wenn sie zum Besitze eines Bisthums gelangt seyn sollten, ist ebenfalls wiederholentlich vorgeschrieben, namentlich durch die Constitution Benedikts XIII.: Custodes super muros von 1725 (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. habitus nr. 26.).

Von der im gewöhnlichen Leben zu brauchenden, dem geistlichen Stande und der Sitte des Landes angemessenen Kleidung der Kleriker unterscheiden sich die Gewande und Insignien, deren sich die Geistlichen im Amte zu bedienen haben, wobei wieder gewisse Amtshandlungen und bestimmte Zeiten des Kirchenjahres die Anwendung eigenthümlicher Kleider erfordern. Das Allgemeinere erhellt aus dem Abschnitte des Pontificale Romanum de ordinibus conferendis rücksichtlich der einzelnen Ordines selbst, für welche sich nach und nach eine feste Einrichtung gebildet hat. Noch im 7. Jahrhunderte war dieselbe einfach, wie namentlich aus dem Concil. Toletan. IV. a. 633 c. 28. (in c. 65. Cau. XI. qu. III. erhellt), bald darauf wurde sie sehr vermehrt. Dasjenige Gewand, welches jeder Kleriker als solcher erhält, ist das *superpelliceum* (cotta, Kutte), ein bis zu den Knieen reichendes nicht offenes Obergewand, mit langen weiten Aermeln, von weißer Leinwand. Nach ertheilter Tonsur übergibt es der Ordinirende dem Kleriker mit den Worten: Induat te Dominus novum hominem, qui secundum Deum creatus est, in justitia et sanctitate veritatis. Dieses ist das ordentliche Amtskleid der niederen Kleriker (m. s. über dasselbe *Du Fresne*, s. v. superpelliceum und cot.). Dem Subdiakonus werden bei der Ordination amictus, manipulus und tunica gegeben. *Amictus*, anabolagium, humerale, das alttestamentliche Ephod, ist das Gewand, welches den Hals und die Schultern, eigentlich auch das Haupt bedeckt und aus Leinen bestehen soll; eine Abbildung seiner alten Form s. in Geffken, der Bilderkatechismus des 15. Jahrh. Tabula 11. u. 12. Nach dem Pontificale wird durch dasselbe: castigatio vocis designatur (Du Fresne unter den angegebenen Wörtern, Gonzalez Tellez zum c. 1. X. de sacra auctione [I. 15.] nr. 28. geben vollständig die älteren Zeugnisse daüber). *Manipulus*, sudarium, fano, das Schweißtuch, welches am linken Arme befestigt wird, „per quem designantur fructus bonorum operum" (Gonzalez Tellez a. a. O. Nr. 31.). *Tunica*, alba, camisia, das linnene Gewand, welches bis zu den

Füßen hinabreicht, daher *ποδήρης*, talaris, im Pontificale tunica jucunditatis, indumentum laetitiae genannt (*Du Fresne* s. h. v. **Gonzalez Tellez** a. a. O. Nr. 29.). Zur Befestigung der Tunika dient das *Cingulum*, baltheus, zona, ein Gürtel (die cit. a. a. O.). Dazu kommt beim Diakonus die Stola und Dalmatika. *Stola*, das alte orarium, welches schon die Synode von Laodicea (nach 347) den Subdiakonen und niederem Klerus zu tragen verbietet (c. 27. 28. dist. XXIII.), ist ursprünglich ein langes Gewand, welches mystisch das Joch Christi bezeichnet (s. **Gonzalez Tellez** zum cap. 9. X. de aetate et qualit. I. 14. nr. 7.). Seit der Einführung der Tunika wurde das orarium überflüssig, man behielt aber die Einfassung bei und diese trägt als eine breite Binde der Diakonus über der linken Schulter und befestigt beide Enden unter dem rechten Arm (Pontificale). Wie die Stola, ist auch die *Dalmatica* von kostbarem Stoffe, ein Obergewand, dessen Ursprung nach Dalmatien verlegt wird und welches Sylvester I. (seit 314) zuerst den römischen Diakonen verlieh (*Du Fresne* s. h. v.). Im Pontificale heißt es: indumentum salutis, vestimentum laetitiae, dalmatica justitiae. Dem Presbyter wird bei der Ordination die Stola zugleich über die rechte Schulter gelegt und an der Brust in Kreuzesform befestigt, mit den Worten: Accipe jugum Domini u. s. w. Außerdem erhält er noch die *Casula* „vestis sacerdotalis, per quam caritas intelligitur.“ Die *Casula*, planeta (s. oben) ist das weite den ganzen Körper bedeckende Obergewand, ohne Aermel. Ihre Form änderte sich im Laufe der Zeit. Im 10. Jahrhundert war sie bereits an beiden Seiten unter den Armen aufgeschlitzt (utrinque sub brachiis erat aperta et ex antica posticaque parte in angulum desinebat, ita ut brachiis adhibendis nulla plicatura opus esset, nach einer Beschreibung eines Bildes Johannes XII., bei Benedikt XIV. de sacrificio missae cap. 50.), noch später erhielt sie einen runden Zuschnitt und wurde verkürzt. Auf der Brust, wie auf dem Rücken erhielt sie das Kreuz eingestickt.

Bereits die älteren Ritualbücher enthalten genaue Bestimmungen über den Gebrauch dieser Kleider bei der Messe. Das römische Missale gibt in den Rubriken (d. h. in den gewöhnlich mit rother Farbe gedruckten Vorschriften) über die Anlegung der Meßgewande folgende Ordnung: P. II. rubr. 3.: „Ac primum sacerdos celebraturus missam accipiens *Amictum* circa extremitates et cordulas, osculatur illum in medio, ubi est Crux, et ponit super caput, et mox declinat ad collum, et eo vestium collaria circumtegens, ducit cordulas sub brachiis, et circumducens per dorsum ante pectus reducit et ligat. Tum *Alba* inducitur, caput submittens; deinde manicam dextram brachio dextro, et sinistram sinistro imponens Albam ipsam corpori adaptat, elevat ante et a lateribus, hinc inde, et *Cingulo* per ministrum a tergo sibi porrecto se cingit. Minister elevat Albam supra singulum circumcirca, ut honeste dependeat, et tegat vestes; ac ejus fimbrias diligenter aptat, ut ad latitudinem digiti, vel circiter supra terram aequaliter fluat. Sacerdos accipit *Manipulum*, osculatur crucem in medio, et imponit brachio sinistro: deinde ambabus manibus accipiens *Stolam* simili modo deosculatur, et imponit medium ejus collo: ac transversando eam ante pectus in modum crucis, ducit partem se sinistro humero pendentem ad dextram; et partem a dextro humero pendentem ad sinistram; sicque ad sinistram partem stolae extremitatibus cinguli hinc inde ipsi cingulo conjungit. rubr. 5. Postremo sacerdos accipit *Planetam* (vergl. dazu *Gavanti*, thesaurus sacrorum rituum ed. Merati T. I. pag. 135 seq. **Probst**, Verwaltung der hochheiligen Eucharistie. Tübingen 1853).

Mit einigen Modifikationen geschieht dies beim Bischofe. Zur Consekration desselben gehören als Pontificalkleidung (paramenta pontificalia): sandalia, amictus, alba, cingulum, crux pectoralis, stola, tunicella, dalmatica, chirothecae, planeta, mitra auri phrigiata, annulus pontificalis, baculus pastoralis, manipulus, gremiale. Außer den schon oben berührten Gewanden kommen hier also noch in Betracht: *Sandalia*, finden sich als bischöflicher Fußornat seit dem 8. Jahrhundert (s. **Gonzalez Tellez** zum c. 7. de authoritate et usu pallii [I. 8.] nr. 2. **Binterim**, die vorzüglichsten Denk-

würdigkeiten der christkatholischen Kirche I. 2, 359—361). Bei der Consekration haben die Akoluthen sie dem Bischofe anzulegen. *Crux pectoralis*, das Brustkreuz, scheint aus dem Tragen von Reliquien entstanden zu seyn, doch läßt sich die Zeit, seit welcher dasselbe allgemein zum bischöflichen Ornate gehöre, nicht genau bestimmen (s. Thomassin a. a. O. P. I. lib. II. cap. LVIII. §. IV. V.). *Chirothecae*, manicae, Handschuhe, deren Ursprung römische Schriftsteller auf die Apostel zurückführen (Gonzalez Tellez zum c. 1. X. I. 15. nr. 34. verb. *Du Fresne* s. h. v.). *Mitra*, cidaris (*κίδαρις* — Turban), bicornis, infula, birretum, die Bischofsmütze, ursprünglich einfach, seit dem 11. Jahrhunderte mit zwei Hörnern; nach der mystischen Deutung „utriusque testamenti scientiam significat: nam duo cornua duo sunt testamenta" (Gonzalez Tellez a. a. O. Nr. 37. Thomassin a. a. O. §. XI. XII. *A. M. Calcagni* de mitra episcoporum. Venetiis 1829). Einfache Mitren haben auch andere Geistliche, doppelte kraft besonderer päbstlicher Verleihung höhere Dignitarien. *Annulus*, der Ring als Zeichen der Herrschaft, dann als Symbol der Befestigung oder auch als besonderes Zeichen der geistlichen Ehe des Bischofs mit der Kirche (s. Gonzalez Tellez a. a. O. Nr. 35. Thomassin a. a. O. §. I. III. *Du Fresne* s. h. v.). Beide Auffassungen waren statthaft, bis seit dem Investiturstreite die letztere durchdrang. Beim *baculus pastoralis*, dem Hirtenstabe, ist die Bezugnahme auf das geistliche Hirtenamt offenbar die näher liegende und auch die ursprüngliche. Nachdem diese auf Anlaß der Bischöfe selbst, welche lieber den Scepter führen wollten, zurückgetreten war und die Kirche ihre Freiheit verloren hatte, erfolgte beim Investiturstreite ebenfalls die Herstellung der älteren Auffassung (s. Gonzalez Tellez a. a. O. Nr. 39. Thomassin a. a. O. §. II. *J. A. Schmid*, de annulo pastorali. Helmstad. 1705. 4. Desselben de baculo pastorali. Helmstad. 1726. 4.). Der Stab des Bischofs ist oben gekrümmt (incurvatura), daher heißt er Krummstab und unterscheidet sich von dem pedum rectum des Pabstes (vgl. *J. H. Boehmer*, jus eccl. Protest. lib. III. tit. XX. §. XXIV.). Das im Pontificale Rom. erwähnte *Gremiale* ist ein dem Bischofe, sobald er während der Funktion sitzt, über den Schooß gebreitetes seidenes Tuch, das ihm, sobald er sich erhebt, der Subdiakonus abnimmt und, sobald er sich setzt, der Diakonus wieder hinbreitet (s. *Du Fresne* s. h. v.). Statt des gewöhnlichen superpelliceum hat der Bischof das *rochettum*, mit engeren Aermeln (m. s. über den Unterschied beider Melanges theologiques ... par des ecclésiastiques Belges. V Série. Liége 1852. pag. 152 seq.). Von anderen Insignien s. m. die betr. Artikel, wie Erzbischof Bd. IV. S. 153, Pallium u. s. w. Ueber den Gebrauch der verschiedenen Kleider bei den besonderen Akten enthalten die Ritualbücher das Nähere, wie auch insbesondere bei Prozessionen, auf Synoden (Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. III. cap. XI.) u. s. w. Darnach, so wie nach den heiligen Zeiten, richten sich auch die Farben der Gewänder. Ursprünglich war die weiße Farbe die allgemeine, von der nur ausnahmsweise abgewichen wurde, später finden sich genauere Bestimmungen über die anzuwendenden Farben. Innocenz III. (de sacrificio Missae lib. I. cap. 65) unterscheidet fünf Farben, die weiße zu dem Gedächtnisse der Confessoren und Jungfrauen, die rothe für die Apostel und Märtyrer, die grüne an Sonn- und Festtagen, die schwarze für die Zeit der Fasten, Todtenfeier, violette am Sonntage Laetare und dem Fest der unschuldigen Kinder. Später sind zum Theil davon abweichende Bestimmungen getroffen. Vgl. *Gavanti*, thesaurus P. I. tit. 18. de coloribus paramentorum, nebst *Merati*, observationes P. I. pag. 162 seq.; s. auch *Portal*, des coleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen age et les temps modernes. Paris 1837. Ueber die Weihe der Gewänder s. m. den Art. Benediktionen Bd. II. S. 47.

Die Kleidung der griechischen Geistlichen, über deren Entstehung Thomassin a. a. O. spezielle Mittheilungen macht, sind in der Hauptsache der der römischen ähnlich, wie der Alba die *ποδήρις* (talaris), das *στοιχάριον* (*στιχάριον*) entspricht, das *ὡράριον* (orarium), nach Anderen *ὠράριον* (s. Balsamon zum c. 22. Conc. Laodic. *ἀπὸ τοῦ ὁρῶ*) der Stola und das *ἐπιτραχήλιον* (collarium), das Doppelorar des Prie-

sters, das φε(αι)λώνιον der Casula, die ζώνη dem Cingulum u. a. Suicer im thesaurus gibt bei den einzelnen Wörtern die darüber sprechenden Zeugnisse.

In der evangelischen Kirche mußte mit der veränderten Einrichtung des Cultus, insbesondere der Abschaffung der römischen Messe, so wie mit der Beseitigung der Hierarchie der Weihen von selbst die Mannigfaltigkeit der bisherigen Kleider und Insignien fortfallen. Dies geschah aber weder überall gleichzeitig, noch in völliger Uebereinstimmung. In der Formula Missae von 1523 sagt Luther: „Vestes praeterivimus. Sed de his ut de aliis ritibus sentimus. Permittamus illis uti libere, modo pompa et luxus absit. Neque enim magis places, si in vestibus benedixeris. Nec minus places, si sine vestibus benedixeris. Neque enim vestes etiam nos Deo commendant. Sed nec eas consecrari velim aut benedici, velut sacrum aliquod futurae sint prae aliis vestibus, nisi generali illa benedictione, qua per verbum et orationem omnis bona Creatura dei sanctificari docetur, alioqui mera superstitio et impietas est, per abominationis pontifices introducta, sicut et alia“ (Richter, Kirchenordnungen I. 5.). In der deudschen Messe und ordnung Gottis diensts von 1526 erklärt dann Luther in Bezug auf den Gottesdienst des Sonntags: „Da lassen wyr die Messegewand, altar, liechter noch blyben, bis sie alle werden, odder was gefellet zu endern, wer aber sie anders wil farn, lassen wyr geschehen“ (a. a. O. 38). Nach diesem Prinzip der Freiheit wurde seitdem verfahren. Während die Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533 es noch beim Alten lassen will; „Darum, diewyl sie (Meßgewandt etc.) sie vorhyn vorhanden vnd gezeuget sein, soll man sie behalten vnd brauchen, sunderlich die klayder, darumb, das die diener der Kyrchen, nicht allweg inn jren eygen klaidern also gestalt sein, das sie darinnen dapffer vnd eerlich der gemein möchten dienen“ (a. a. O. 201), schafft die Württemberger Kirchenordnung von 1536 sie ab. „Dieweil wir den schwachen zu wilfarn, yetzund ein gute zeit den Chorrock ... gedult, haben wir doch yetzund, damit auch inn diesem eine gleichförmigkeit sey, für besser angesehn, vnd wöllen, das sie nun fürohin in solchen kirchenübungen den Chorrock fallen lassen, daneben aber sonst allweg, wie jene gezimpt ansenlich vnd züchtig bekleidt seyn, denn wie wir gar lange Phariseische röck nit achten, also mißfallt vns dagegen die kurtz vnd zuuil beschniten vnd belgische kleidung, vnd wöllen hierinn mittelmassen gehalten werden“ (a. a. O. 267). Auch in der Schweiz ließ man es, um Aergerniß zu vermeiden, zuvörderst beim Alten (s. Berner Reformation von 1528; vgl. Basler Kirchenordnung von 1529, a. a. O. 106, 127). Die durch das Interim 1548 versuchte Wiedervereinigung der evangelischen mit der römischen Kirche führte zu der Forderung, den Chorrock überall wieder anzunehmen. Hie und da fügte man sich, eben so häufig aber erklärte man sich dagegen. Johannes a Lasco, welcher des Interims wegen die Superintendentur in Ostfriesland aufgegeben hatte, bestimmte deßhalb in der Kirchenordnung für die Niederländer in London 1550 cap. XIV.: Altar .... Kleider, denen etwas geheimnuß zugeschrieben wird, sind abgeschafft (a. a. O. II. 106), und man entschied sich im Allgemeinen in Betreff dieses Punkts, wie bei den adiaphoristischen Händeln überhaupt. So dekretirte die reformirte Bergische Synode von 1595 auf die Frage: Ob ein Prediger in einem weißen Röcklein predigen möge? Als nothgedrungene Ceremonie kann es nicht geduldet werden, als ein Mitteldіng kann es aber geschehen (Jacobson, Geschichte des Kirchenrechts von Rheinland-Westphalen. Urkundenbuch S. 90). In Württemberg erfolgte aber eine Modifikation der Bestimmung von 1536 (s. vorhin) in der Kirchenordnung von 1553, indem bis auf ferneren Bescheid gelitten werden sollte, „das die kirchendiener in allen ämptern, so sie in der kirchen verrichten sollen, den gewonlichen Chorrock ... gebrauchen, vnd sonst auch in allweg sich einer ehrlichen, gebürlichen kleidung fleissigen“ (Richter a. a. O. II. 138, 139), wie sich auch andere Kirchenordnungen aussprechen (m. s. z. B. die von Waldeck 1556, die sächsischen Generalartikel von 1557 u. a. bei Richter a. a. O. S. 173, 183 u. a.). Hierbei ist es auch späterhin als Regel in der lutherischen Kirche geblieben, wogegen in der reformirten Kirche sehr oft jede Amtstracht abgeschafft wurde, obgleich

dies dem Sinne Calvin's und anderer geachteter reformirter Geistlichen keineswegs entsprach (vgl. *Binghami* opera ed. Grischovius. Tom. XI. pag. 495 seq., welcher Auszüge aus deren Schriften mittheilt). Außer dem Chorrock, für welchen man gleich Anfangs die schwarze Farbe annahm, wurbe aber öfter auch die Casula in weißer Farbe, als Chorhemd, beibehalten oder wieder eingeführt. Namentlich geschah dies auch in Preußen, wo unterm 12. September und 23. Dezember 1737 König Friedrich Wilhelm I. das Chorhemd verbot, Friedrich II. aber unterm 4. Juli 1740 dasselbe wieder erlaubte, so daß es sich in vielen Gemeinden bis jetzt erhalten hat. Außerdem wurden auch weiße Kragen (Halskrausen, collaria depressa) oder Bäffchen (zweitheilige weiße Läppchen, Hälschen) üblich (vgl. *Caspar Calvoes,* rituale ecclesiasticum P. II. pag. 515 sq.: de vestibus sacerdotum ecclesiae evangelicae; s. auch *J. H. Boehmer,* jus eccl. Prot. lib. III. tit. XLI. §. XLI.). Uebrigens hat die evangelische Geistlichkeit während des 17. und 18. Jahrhunderts bei dem Mangel bindender Gesetze sich nicht selten auch dem Wechsel der Mode gefügt, wie die Auszüge aus kirchlichen Erlassen in Spörl's vollständiger Pastoral-Theologie (Nürnberg 1714) S. 17 folg. ergeben. So verbietet die Coburger Kirchenordnung von 1626 S. 351 den Gebrauch von „allen leichtfertigen kurzen, zerhackten, zerschnittenen Kleidungen und Verbremungen, so mit Sammet und dergleichen geschieht", und andere Gesetze schärfen das decorum clericale ein. Auch die Kopfbedeckung hat sich oft geändert als Calotte, dreieckiger Hut, Barett u. s. w. M. s. die Abbildungen vor dem zweiten Bande von (Nicolai's) Sebaldus Nothanker Leben und Meinungen (Berlin u. Stettin 1775), wo sich auch zugleich die allmählige Veränderung des Genfer Mantels dargestellt findet, der zuletzt nur zu einem einfachen Streifen verkürzt auf dem Rücken befestigt wurde und bisweilen noch von niederen Kirchendienern gebraucht wird.

Für die einzelnen Landeskirchen besteht noch immer große Verschiedenheit, ja dieselbe findet sich nicht selten inmitten der Landeskirche selbst. Man hat daher in neuerer Zeit darauf Bedacht genommen, es zu einer gewissen Gleichförmigkeit zu bringen, und das Beispiel Preußens ist von vielen befolgt worden. Durch die Erlasse vom 20. März 1811, 14. Oktober 1816 u. a. ist allgemein der Talar (Chorrock), Bäffchen und Barett vorgeschrieben, und für die Bischöfe und Generalsuperintendenten bestimmt, daß sie sich von der übrigen Geistlichkeit nur dadurch unterscheiden, daß der Talar von schwarzem Seidenzeuge sey, und die Bischöfe über demselben ein glattes goldenes Kreuz an einem schwarzseidenen gewässerten Bande um den Hals bis auf die Mitte der Brust herabhängend tragen sollen. Aehnlich ist's in Kurhessen, Nassau (Otto, Handbuch des Kirchenrechts S. 198 folg.), im Großherzogthum Sachsen-Weimar (Erlaß vom 3. Juli 1854, in v. Moser, allg. Kirchenblatt 1854 S. 413) u. a. Das Gesetz für die lutherische Kirche in Rußland von 1832, §. 220. folgt auch der preußischen Einrichtung. In Schweden wird außer den Bäffchen (Präſtkragen) und dem langen Mantel (Präſtkappa) bei feierlichen Gelegenheiten statt des letzteren ein weißes Meßhemd (Mäßſkjorta) mit weiten Aermeln, von feiner Leinwand, und darüber das Meßgewand (Mäßhake) von schwarzem Sammet, ohne Aermel, getragen; vorn ist in Silber gestickt eine Sonne, in deren Mitte mit hebräischen Buchstaben Jehovah, hinten in Silber gestickt das Bild des Erlösers oder ein Kreuz; bei der Verwaltung des Abendmahls pflegt ein nicht sammtenes Meßgewand mit gleicher Stickerei gebraucht zu werden. Unter dem Mantel oder Hemde tragen die Geistlichen den Kaftan, den Chorrock, welchen sie bei allen Amtsverrichtungen anlegen, auch wohl sonst benutzen. Bei den Bischöfen und Erzbischöfen kommt noch dazu ein goldenes Kreuz und bei feierlichen Gelegenheiten ein Bischofsmantel (Chorkåpa), hinten mit einem bis zu den Hüften herabhängenden Kragen von hellrothem Seidenzeug, dicht mit Gold durchwebt (F. W. v. Schubert, Schwedens Kirchenverfassung Bd. I. [Greifswald 1820] S. 373 folg.). In der niederländischen reformirten Kirche ist erst durch die Synode von 1854 die Einführung der Toga bei Abhaltung des öffentlichen Gottesdienstes beschlossen, jedoch nicht befohlen, sondern nur dringend empfohlen. Sonst

erscheint als Amtstracht Mantel und Kragen, von welchem aber nach dem Staatsgesetz über die kirchlichen Gesellschaften von 1853 außerhalb der Kirchengebäude kein Gebrauch gemacht werden darf.

Ueber die allmählige Umwandelung der geistlichen Kleider und Insignien verspricht ein Werk, dessen Anfang eben erschienen ist, sehr befriedigende Aufschlüsse: Fr. Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters oder Entstehung und Entwickelung der kirchlichen Ornamente und Paramente in Rücksicht auf Stoff, Gewebe, Farbe, Zeichnung, Schnitt und rituelle Bedeutung nachgewiesen und durch 110 Abbildungen in Farbendruck erläutert, mit einem Vorwort von Bischof Dr. Ger. Müller. Bonn. 2 Bde. (erste Lieferung 1856). H. F. Jacobson.

Kleophas. *Κλεόπας* Luk. 24, 18. Der Eine von den beiden sogenannten Emmaus-Jüngern. Nach dem Onomastikon des Eusebius unter Emmaus war er von dort zu Hause. Es knüpfen sich an diesen Namen verschiedene Fragen: 1) Wie verhält sich der Name *Κλεόπας* Luk. 24, 18. zu dem Namen *Κλωπᾶς* Joh. 12, 25.? 2) Wie verhält sich die eine Persönlichkeit zu der andern? 3) Wer war der Begleiter des Kleophas? Nach Winer u. A. sind beide Namen verschieden, „*Κλεόπας* ist nicht mit *Κλωπᾶς* zu identifiziren, wie viele thun, auch *Rus*, harmon. evangel. III. II. 1272 und Wieseler, chronol. Synopse S. 431, indem jener Name griechisch und aus Kleopatros zusammengezogen scheint, wie Antipas aus Antipatros, dieser aber wohl das aramäische חלפי ausdrückt." Für diese Unterscheidung scheint zu sprechen, daß auch noch Eusebius III, 11. den Namen des Alphäus, welcher Josephs Bruder war, Klopas schreibt, nicht Kleophas. Dagegen werden von den späteren Vätern und kirchlichen Geschichtschreibern die beiden Namen identifizirt (s. den Euseb. von Heinichen die Note I. zu III, 11. und Vaihinger unter dem Artikel Alphäus). Wäre nun eine Identität der Personen Klopas bei Johannes und Kleophas bei Lukas gewiß, oder nur wahrscheinlich, so wäre man berechtigt anzunehmen, Kleophas sey in Klopas contrahirt, oder umgekehrt Klopas in Kleopas gräcisirt, d. h. einem andern griechischen Namen conformirt worden. Dazu ist jedoch kein Grund vorhanden. Der Bruder des Joseph Alphäus war wahrscheinlich zur Zeit der Emmaus-Wanderung nach der Auferstehung längst gestorben, da wir seine Frau und seine Söhne (s. d. Art. Jakobus) stets im Gefolge der Familie des Joseph finden. Man kann also den verschiedenen Formen ihr volles Recht lassen: Klopas = Alphäus (s. d. Art.) ist ein aramäischer Name, Kleophas ein griechischer Name, der höchst wahrscheinlich einen Hellenisten bezeichnet (s. Leben Jesu II, 3. S. 1685). Nach Epiphanius war der Begleiter des Kleophas Nathanael, nach Origenes (contra Cels.) Simon, nach vielen Alten Lukas (s. Grotius zu Luk. 24.) und nach dem Theophylakt wurden beide zu den 70 Jüngern gerechnet. Jedenfalls widerspricht der Anfang des Lukas-Ev. nicht der Annahme, daß Lukas mit unter den hellenistischen Gläubigen gewesen, welche den Herrn persönlich kennen gelernt, und daraus erklärt sich vollständig der Umstand, daß er allein die Erzählung von den beiden Emmaus-Jüngern hat, und nur den Namen des Einen Jüngers nennt, während er den andern verschweigt, gerade so wie Johannes von den beiden Jüngern, die zu Jesu kamen, nur den Andreas nennt, nicht aber sich selber. Lange.

Klerus, Kleriker. (Vgl. den Art. Geistliche, Geistliches Amt.) — Während der Name Priester, den Luther noch in den liturgischen Schriften v. J. 1524 und 1526, Melanchthon noch in der Apologie d. a. C. stehen läßt, auch in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh. vielfach beibehalten ist (z. B. in der preußischen 1525, in der Braunschweiger 1528, in der Brandenburger und Nürnberger 1533, in der Hannoverschen 1536, der Schleswig-Holsteinischen 1542, der Pommerschen 1542, in den drei kursächsischen 1533, 1539, 1557), und selbst die Basler von 1529 wenigstens noch vom Leutpriester spricht: so ist dagegen der Name Klerus, Kleriker von der evangelischen Kirche nie acceptirt worden. In neueren wissenschaftlichen Construktionen der praktischen Theologie wird er zwar von namhaften Theologen gebraucht, aber mehr nur der Kürze hal-

ber, da das deutsche Wort „Geistlichkeit" für diesen Zweck noch weniger sich eignet; hie und da wird auch in Zeitungen von einem „protestantischen Klerus" gelesen; Klerisei dient als Schimpfwort. Diese Ablehnung hat darin ihren Grund, daß, noch mehr als am Priesternamen, am Namen des Klerus der Begriff eines gespannten Gegensatzes zwischen den Geistlichen und der Gemeinde haftet; dem Klerus steht der Laie gegenüber, der immer mit dem Attribut des Ungeweihten, des Unfähigen, des Idioten zusammengedacht wird, wie dem ordo gegenüber die plebs eben plebs ist. Der Name Priester hat so lange etwas Unverfängliches, so lange er nur auf den funktionirenden Geistlichen, auf seine Würde während der Vollziehung der gottesdienstlichen Handlung bezogen wird (man könnte hier eine Parallele finden in der lutherischen Abendmahlslehre, sofern sie die Einheit des Leibes Christi mit dem Brode auf den Moment der Handlung beschränkt); in dieser Fassung widerspricht jene Bezeichnung dem Grundsatze des allgemeinen Priesterthums so wenig, daß dieses vielmehr gerade in jenen Amtshandlungen, weil sie prinzipiell im Namen der Gemeinde geschehen, sich manifestirt; man hat gerade in der Zeit auch das allgemeine Priesterthum nach seinen positiven Rechten und Pflichten am allerwenigsten verstanden und geübt, als man im Lichte der Aufklärung den Priesternamen an den Geistlichen am unversöhnlichsten haßte. Anders wird die Sache selbst dadurch noch nicht, daß dem Geistlichen auch außer der Amtshandlung eine, somit seiner Person anhaftende, priesterliche Würde zuerkannt wird, wie dieß instinktmäßig vom christlichen Volke geschieht und gerade bei solchen Geistlichen um so gewisser zutrifft, die bei strengster Amtstreue und musterhaftem Wandel am wenigsten Standesprätensionen machen. Es erklärt sich dies aus dem symbolischen Karakter, den (s. den Art. Geistliche, Bd. IV. S. 751 f. 760) die Person des Geistlichen an sich hat. Nur kann dies protestantischer Seits nicht so weit ausgedehnt werden, daß auch clerici vagantes — wie sie die römische Kirche (vergl. des heiligen Bernhard tractatus contra simoniacos, womit er vornehmlich diese clericos sine titulo meinte, und die Lateran-Synode von 1179 unter Alexander III.) zwar immer bekämpfte, aber lange vergeblich bekämpfte, — bei uns möglich wären oder auf irgend welchen Respekt rechnen dürften. Nur dem emeritus, der ein wirkliches meritum als rechtschaffener Pastor aufzuweisen hat, wird derselbe noch zu Theil. Ein noch weiterer Schritt aber ist es, wenn die diesen Amtskarakter tragenden Personen nicht bloß zu ihrer Gemeinde in dem hiedurch bestimmten Verhältnisse stehen, sondern die Geistlichen der verschiedenen Gemeinden unter sich eine Korporation, einen Stand bilden, wodurch das Bewußtseyn des Einzelnen eigenthümlich bestimmt und gehoben wird, sofern er nun nicht mehr ausschließlich mit seiner Gemeinde, sondern weit über dieselbe hinaus mit seinen Standesgenossen sich in organischem Zusammenhange weiß, und das Letztere sogar lähmend, entfremdend auf das erstere und primitive Verhältniß zurückwirken kann. Und dieser Punkt ist es, der sich im Namen Klerus fixirt hat; der Klerus ist Korporation, und als solche weiß er sich nicht mehr aus der Gemeinde hervorgewachsen, sondern als höherer Stand ihr gegenübergestellt. Dies liegt nun allerdings in der Nothwendigkeit mit eingeschlossen, daß aus den Gemeinden eine Kirche als höhere Einheit sich bildet; die Geistlichen werden ein Klerus, sobald sie nicht mehr geistliche Gemeindebeamten, sondern Kirchenbeamte werden. Aber ob nun das Eine oder das Andere vorzugsweise betont wird, das macht den Unterschied aus. Und zu dieser Unterscheidung paßt denn auch der Name Klerus seiner richtigen Bedeutung nach ganz genau. Die älteren Erklärungen, daß entweder nach 5 Mos. 10, 9; 18, 2. die Geistlichen als christliche Leviten gleich diesen kein Erbtheil haben sollen, weil der Herr selbst ihr Erbe sey (was aber die Nachfolger Petri nicht abgehalten hat, die sogenannte Schenkung Constantins anzunehmen), was denn zugleich so umgedeutet wäre, daß sie selber auch das Erbe des Herrn seyen (so Hieronymus ep. 52.), oder daß das Loos, durch welches Matthias zum Apostel erlesen wurde, auch für die Geistlichen diesen Namen zur Folge gehabt habe (so Augustin, expos. in ps. 67., und ihm nach Isidor de off. eccl. II. c. 1.) sind jetzt als antiquirt zu betrach-

ten, nachdem von Baur („über den Ursprung des Episkopats“ S. 93 f. und „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrh.“ S. 245) und von Ritschl (Entstehung der altkath. Kirche, S. 372—402 bes. S. 398) zur vollen Evidenz gebracht ist, daß *κλῆρος*, synonym mit *τάξις*, soviel ist als Rang, Rangstufe. Somit war zunächst jeder Stand, jede Klasse innerhalb der Gemeinde ein *κλῆρος*, ein ordo; dies stimmt nicht nur mit den neutestamentlichen Stellen überein, in welchen das Wort gebraucht ist — Apg. 1, 17. 25., wo es mit einer nähern Bestimmung vorkommt, um das Apostelamt zu bezeichnen, und 1 Petr. 5, 3., wo es mit *ποίμνιον* synonym steht, und wo nur mit Zwang die katholische Exegese das Wort auf die Hierarchie deuten kann, — sondern auch (s. Ritschl S. 402) in viel späteren Stellen werden noch die fideles und die catechumeni ebenso als ordines, also als *κλῆροι*, in der Kirche aufgezählt, wie Bischöfe, Presbyter und Diakonen. Da somit ein bestimmter historischer Punkt nicht nachgewiesen werden kann, von wo die ausschließliche Uebertragung des Namens „Klerus“ auf die Geistlichen sich datirt, von wo an sie *κατ᾽ ἐξοχήν* als „der Rang“ betrachtet wurden, so ist anzunehmen, daß diese Uebertragung ebenso allmählig ging, wie immer, wenn gewisse Namen von allgemeiner Bedeutung auf ein engeres Gebiet beschränkt werden (oder auch, wenn das Umgekehrte statt findet.) Je mehr der Sache nach die Spannung zwischen Geistlichen und Volk sich steigerte, um so näher lag auch die Bezeichnung Jener als der Männer „von Rang;“ je mehr faktisch der Mann aus dem Volke als Laie, mit dem Nebenbegriff der Unwissenheit und Unselbstständigkeit (den 1 Kor. 12, 16. selbst der *ἰδιώτης* nicht hat, da er nur Idiot in Bezug auf das ist, was der Andere „mit der Zunge“ redet), dem Priester gegenübergestellt wird, und je mehr dieser mit seinen Collegen sich faktisch auf Synoden, bei Wahlen rc. als eigentlichen Repräsentanten der Kirche benimmt, um so mehr zieht sich auch die Bedeutung des Namens „Klerus“ auf die Geistlichkeit zurück. Wenn daher auch (s. Baur, a. a. O. S. 245 Note) schon bei Clemens von Alexandrien diese engere Bedeutung vorkommt, so ist dieselbe darum noch lange nicht die allgemein herrschende. Wenn man dagegen (z. B. Bingham) aus einzelnen Stellen (namentlich dem 3. Kanon der Nicenischen Synode) schließen wollte, daß unter dem Namen Klerus zunächst nur die niedern Grade verstanden worden seyen, so ist dies ein Mißverstand jener Stellen, da dort nach Bischof, Presbyter und Diakonus der Klerus überhaupt (*μήτε ὅλως τινὶ τῶν ἐν τῷ κλήρῳ* etc.) alle Grade, mit Einschluß jener, als Collectivname bezeichnet; die Stelle zeigt, daß dieselbe Sittenstrenge, wie von jenen, auch vom Lector, Exorcisten rc. gefordert wurde. Palmer.

Kleuker, Johann Friedrich, einer der bedeutenderen protestantischen Theologen der neueren Zeit, welche sich um die theologischen Wissenschaften als Lehrer und Schriftsteller sehr verdient gemacht haben, wurde am 24. Oktober 1749 zu Osterode am Harze geboren*). Ungeachtet sein Vater, ein rechtschaffener, aber unbemittelter Schuhmachermeister, mit Frau und Kindern in äußerst beschränkten Umständen lebte, suchte er doch durch rastlose Thätigkeit so viel von dem täglichen Lebensunterhalte zu erübrigen, daß er den lernbegierigen Sohn auf dessen dringendes Bitten frühzeitig in die lateinische Schule seiner Vaterstadt schicken konnte, in welcher sich derselbe bald durch anhaltenden Fleiß und sittsames Betragen die Achtung seiner Mitschüler, wie die Liebe und das Wohlwollen seiner Lehrer Münter, Wentzel, Schwabe und Thospan erwarb. Mit gründlichen Sprachkenntnissen ausgestattet, bezog er hierauf, noch nicht zwanzig Jahre alt, die Universität Göttingen, wo er sich den theologischen, philosophischen und historischen Studien mit solchem Eifer widmete, daß er während seines dortigen Aufenthaltes im Ganzen dreiundvierzig Vorlesungen bei J. D. Michaelis, Heyne, Walch, Zachariä, Miller, Leß, Gatterer, Schlözer und Kästner hörte und die übrige Zeit größtentheils zurück-

*) In den meisten gedruckten Nachrichten über Kleuker wird fälschlich der 29. Oktober als sein Geburtstag angegeben. Sein Vater schrieb sich Kleucker, und lange Zeit behielt auch der Sohn diese Schreibart bei, bis die einfachere Form Kleuker gewöhnlich wurde.

gezogen unter den Büchern zubrachte. Nach seinem eigenen Geständnisse war sein ganzes Streben darauf gerichtet, sich als vielseitig gebildeter Gelehrter auszuzeichnen und in reiferen Jahren zu einem akademischen Lehramte zu gelangen. Da ihm indessen nach beendigten Studien seine Bemühungen um die Stelle eines theologischen Repetenten in Göttingen fehlschlugen, so entschloß er sich im Jahre 1773 vorläufig eine ihm angetragene Hauslehrerstelle in Bückeburg anzunehmen, wo ihm bald das Glück zu Theil ward, mit Herder in ein enges Freundschaftsverhältniß zu treten, welcher daselbst seit dem Jahre 1771 als Hofprediger, Consistorialrath und Superintendent in einer einflußreichen Stellung wirkte und gerade damals seinen Ruf auch als theologischer Schriftsteller begründete (s. d. Art. Herder). Herder, nur fünf Jahre älter als Kleuker, schätzte an ihm das mit warmer Liebe für alles Gute, Wahre und Schöne verbundene, beharrliche Streben nach gründlicher Gelehrsamkeit und bewirkte durch seine nachdrückliche Empfehlung, daß er zum Prorektor des Gymnasiums in Lemgo gewählt wurde. So lange Herder in Bückeburg blieb, nahm er stets den innigsten Antheil an des Freundes Wohlergehen und munterte ihn zu einer großen Anzahl von Schriften auf, welche von ihm theils in Lemgo, theils in Osnabrück, wohin er im Jahre 1778 als Rektor des Raths-Gymnasiums an Wagner's Stelle berufen wurde, ausgearbeitet sind, und die seinen Namen in der gelehrten Welt bald allgemein bekannt machten. Nachdem er die lange Reihe derselben 1775 mit einem lateinischen Programme: „Genius e scriptis antiquitatis monumentis hauriendus" begonnen hatte, folgte demselben schnell nach einander die Herausgabe des Zend-Avesta nach Anquetil du Perron in 3 Theilen, 1776 und 1777; des Anhanges zum Zend-Avesta in 2 Bänden, 1781 u. 1783; des Zend-Avesta im Kleinen, 1789; ferner: Menschlicher Versuch über den Sohn Gottes und der Menschen, in der Zeit wie außer der Zeit, 1776; Gedanken Pascals, 1777; die Uebersetzung und Erklärung der Schriften Salomo's, die Salomonischen Denkwürdigkeiten; die Uebersetzung der Werke Plato's in 6 Bdn., 1778—1797; Johannes, Petrus und Paulus als Christologen betrachtet, 1785; die Preisschrift: Ueber die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten, 1785; Hollwells merkwürdige historische Nachrichten von Indostan und Bengalen, nebst einer Beschreibung der Religionslehren, der Mythologie, Kosmogonie, Fasten und Festtage der Gentoos und einer Abhandlung über die Metempsychose, aus dem Englischen, 1778; Abhandlungen über die Geschichte und Alterthümer, die Künste, Wissenschaften und Literatur Asiens von Sir William Jones in 4 Bdn., 1795—1797; nebst einigen weniger bedeutenden Schriften. Wie Kleuker keine Erscheinung auf dem Gebiete der Theologie und Philosophie seiner Zeit an sich vorübergehen ließ, ohne lebhaften Antheil an derselben zu nehmen; so mischte er sich auch in den von Lessing angeregten Fragmentenstreit und ließ 1778 einige Belehrungen über Toleranz, Vernunft, Offenbarung, Wanderung der Israeliten durchs rothe Meer und Auferstehung Christi von den Todten drucken, welche die verschiedensten Beurtheilungen hervorriefen und den Verfasser veranlaßten, sich eifriger als früher den apologetischen Studien zuzuwenden und als Ergebnisse derselben vom Jahre 1788 bis 1798 nicht nur die Neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums wie der Offenbarung überhaupt in 3 Theilen, sondern auch die Ausführliche Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums in 5 Bänden, und des Quintus Septimius Florens Tertullianus aus dem Lateinischen übersetzte Vertheidigung der christlichen Sache gegen die Heiden mit erläuternden Anmerkungen herausgab.

Zum Lohne für diese ausdauernde literarische Thätigkeit und als Anerkennung seiner vielseitigen Verdienste um die Wissenschaften verlieh ihm die Universität Helmstädt im

Jahre 1791 die theologische Doktorwürde*), worauf er im Jahre 1798 den Ruf zur vierten ordentlichen Professur der Theologie in Kiel unter sehr vortheilhaften Bedingungen erhielt und um so bereitwilliger annahm, als sich ihm daselbst ein seinen Wünschen angemessenes Feld der Thätigkeit eröffnete. Seine Vorlesungen umfaßten hauptsächlich die Exegese des alten und neuen Testaments, die christliche Apologetik, die christlichen Alterthümer, die ältere Kirchengeschichte, die Lehre Jesu und seiner Apostel, die alte und neue Symbolik und die Encyklopädie der Theologie oder der christlichen Wissenschaft, zu welcher er 1800 einen gehaltreichen Grundriß in 2 Bänden für seine Zuhörer drucken ließ. Außerdem erschienen von ihm während seiner akademischen Wirksamkeit: Briefe an eine christliche Freundin über die Herder'sche Schrift von Gottes Sohn, 1802; die Schrift über das Ja und Nein der biblisch-christlichen und der Vernunftheologie, 1819; Biblische Sympathien oder erläuternde Bemerkungen und Betrachtungen über die Berichte der Evangelisten von Jesu Lehren und Thaten, 1820; und über den alten und neuen Protestantismus, 1823.

Kleuker war nicht nur ein gründlich gelehrter, sondern auch ein scharfdenkender und tiefsinniger Theologe, dessen geistige Richtung, schon frühzeitig den orientalischen Ansichten zugekehrt, dem reinen und unbefangenen Glauben des Evangeliums stets treu blieb. Dieser einfache evangelische Glaube, verbunden mit einem kindlich frommen Gemüthe und einem lebhaften Interesse für alles Gute, erwarb ihm die Zuneigung vieler edler Menschen und die innige Freundschaft mancher seiner älteren Zeitgenossen, wie Herder's, Hamann's, Fr. H. Jacobi's, der beiden Grafen von Stollberg und Justus Möser's**). Seine ausgezeichnete Gelehrsamkeit, vorzüglich im Fache der Sprachen des Morgenlandes und des klassischen Alterthums, sichert ihm für alle Zeiten eine ehrenvolle Stelle in der Geschichte der theologischen Wissenschaften. Er verdankte dieselbe nicht allein seinen natürlichen Anlagen, sondern zugleich seiner bewunderungswürdigen Arbeitskraft und seinem unermüdlichen Fleiße, die auch dann nicht nachließen, als seine von den äußeren Gaben des Vortrags nur wenig begünstigte Wirksamkeit als Lehrer fast gänzlich aufhörte, und er selbst in seinem nächsten Kreise gegen den herrschenden Geist des schulgelehrten Rationalismus vergebens ankämpfte. Unter diesen Umständen verfloßen ihm die letzten Jahre in stiller Zurückgezogenheit, die überdies durch den Tod seiner treuen Lebensgefährtin Katharina, geborne von Lengerke aus Melle im Osnabrückschen, getrübt wurde. Er starb am Abend des 31. Mai 1827 in einem Alter von 78 Jahren, nachdem er 23 Jahre in Lemgo und Osnabrück das Schulamt und beinahe 28 Jahre die theologische Professur in Kiel würdig und ehrenvoll bekleidet hatte. Da er keine Kinder hinterließ, so bestimmte er einen Theil seines durch Fleiß und Sparsamkeit erworbenen Vermögens zu einem Vermächtnisse von 3000 Thaler, durch welches er ein Stipendium für studirende Jünglinge gründete, indem er dabei von der durch seine eigene Erfahrung gewonnenen Ueberzeugung ausging, „daß nicht Geburt und Reichthum es sind, wodurch ausgezeichnete Männer, als solche, gebildet werden, sondern Naturgaben, die zu rechter Zeit erkannt und durch milde Unterstützung nothdürftig gepflegt und zur Entwickelung gebracht, öfter wo nicht in ihrer Art einzige, so doch merkwürdige Erfolge gewähren." Demgemäß sollten aus der von ihm gegründeten Stiftung jedes Mal drei dürftige, von der Natur mit vorzüglichen Geistes- und Gemüthskräften begabte und danach einer hö-

*) Hassencamp sagt in den theologischen Annalen v. Jahr 1791 S. 479 bei der Anzeige dieser Promotion: „Wenn bei einem Manne, wie Herr Kleuker ist, dergleichen geschieht, so bleibt's zweifelhaft, ob die Universität, welche ihm damit ihre Achtung beweist, oder der, welcher davon das Zeichen empfängt, dadurch am meisten geehrt wird."

**) Sein freundschaftliches Verhältniß zu Möser veranlaßte ihn zu den Aufsätzen: „Mösers 50jährige Amtsjubelfeier den 17. Jan. 1792." und „Noch etwas über Mösers Tod" in der Berliner Monatsschrift Bd. 19. St. 3. 1792. S. 300–310 u. Bd. 23. 1794. S. 486—491.

heren Bildung fähige Jünlinge seines Namens und Geschlechtes zu dem Zwecke unterstützt werden, daß sie sich vermittelst wissenschaftlicher Schul- und akademischer Studien dem gelehrten Stande mit Ehre und anscheinendem Erfolge widmen könnten.

Vgl. unter den gedruckten Quellen: *H. P. Sextro,* expositio sermonis *Jesu* Joh. V. v. 39 et super ejus sententia de nexu inter scriptorum Mosaicorum argumentum et doctrinam suam nonnulla. (Helmst. 1792. 8.) pag. 79–86. Notiz und Karakteristik der iztlebenden theologischen Schriftsteller Deutschlands, 1797. S. 108 ff. Neue Kielische gelehrte Zeitung, 2. Jahrg. 1798. S. 282–286. J. O. Thieß, Gelehrtengesch. der Universität zu Kiel, Bd. I. S. 375–447. Ratjen, Joh. Fr. Kleuker und Briefe seiner Freunde. Göttingen 1842; neben welchen einige handschriftliche Nachrichten vom Verfasser benutzt sind. G. H. Klippel.

Klopstock, Friedrich Gottlieb, nach seinem Geniusleben ein christlicher Geist von vieler Tiefe und noch größerer Universalität, und darum auch den höchsten Zielen zugewandt mit außerordentlicher Wirkung; nach seiner geschichtlichen Entwickelung aber bedeutend hinter seiner Aufgabe zurück geblieben, und vielmehr ein Prophet zukünftiger Leistungen, als der wirkliche Poet, der ausführende Schöpfer seiner ideellen Ahnungen, vielfach sogar der Idealisterei und leeren Ueberschwänglichkeit verfallen; und doch bei allen Fehlern der größte unter den kirchlichen deutschen Dichtern, ein Mann des Segens für alle Folgezeit, und von der jetzigen Theologie lange nicht genug beachtet. Er wurde geboren zu Quedlinburg am 2. Juli 1724; das älteste Kind des Commissionsrathes und Advokaten Gottlieb Heinrich Klopstock, reich an Geschwistern, wie sein Ergänzer und Zeitgenosse Gellert. Von den 14 Kindern des Hauses erreichten 10 ein höheres Alter. Der Vater war ein höchst origineller Mann, ein Verehrer Friedrichs und wahrhaft fromm zugleich; später ein begeisterter Vertheidiger des Messias seines Sohnes, die Mutter, weniger hervortretend, doch eine treffliche, würdige Hausfrau. Die erste Erziehung Klopstocks fällt mit der Uebersiedelung der Familie nach dem Amte Friedeburg in der Grafschaft Mansfeld zusammen, welches sein Vater gepachtet hatte. Da derselbe vor Allem auch auf die körperliche Ausbildung des Sohnes Bedacht nahm, so wurde der junge Dichter im Reiten, Jagen und Schlittschuhlaufen — wofür er bekanntlich auch später noch schwärmte, der Gewandteste unter den Jünglingen seiner Gegend. Also gekräftigt, und durch einen tüchtigen Hauslehrer vorbereitet, bezog Klopstock das Gymnasium zu Quedlinburg, gleichzeitig mit der Rückkehr seiner Eltern nach der heimathlichen Stadt. Von 1739 bis 45 besuchte er dann das berühmte Gymnasium Schulpforta. Hier erlangte sein Fleiß für alle Folgezeit die klassische Schulweihe; allein er faßte auch schon den großen Gedanken, ein Homer der Deutschen zu werden, und es war sehr natürlich daß dem jungen Quedlinburger zuerst Kaiser Heinrich der Städteerbauer einfiel, dessen Stiftungen, dessen Vogelheerd man in Quedlinburg dem Knaben gezeigt, dessen sagenhaftes Siegesfeld bei Friedeburg er besucht hatte. Allein wie vor ihm Milton an die Stelle des Königs Arthur das verlorne Paradies setzte, so Klopstock an die Stelle des deutschen Befreiers den Messias. Und nicht ohne Einfluß des Miltonschen Epos; obschon sein veränderter Entschluß schon früher da war, und auch ein religiöser Traum an demselben Antheil gehabt haben soll. Mit einem so ungeheuren Projekt in der jugendlichen Brust besuchte er Jena, um Theologie zu studiren. Kein Wunder, wenn der Poet dem Theologen zu stark wurde; so daß er beschloß, fortan nur der Poesie zu leben. Zwar hatte er sich zuerst vorgesetzt, erst mit 30 Jahren seine Dichtung zu beginnen; allein sein poetischer Drang durchbrach die kanonische Satzung. Schon in Schulpforta entstanden die drei ersten Gesänge, zunächst in Prosa, weil ihm anfangs kein Versmaaß für den unendlichen Gegenstand zu genügen schien. Der Aufenthalt in Jena sagte ihm nicht zu; nach dem ersten Semester ging er nach Leipzig, um mit seinem Verwandten und Freunde Schmidt aus Langensalza (gestorben als Geheimrath und Kanzler zu Weimar 1784) zusammen zu leben. In Leipzig war eben damals Gottscheds Macht durch die Angriffe von Bodmer und Breitinger in Zürich erschüttert worden. Dort fand er, was er zu-

nächst suchte, Freunde; demnächst auch die Form für seine epische Prosa, den Hexameter. Später schloß er sich dem Kreise der dortigen jungen Dichter an, welche Anfangs mit Gottsched gegangen waren, dann aber mit der Gründung der sogenannten „Bremer Beiträge“ sich emancipirt hatten, namentlich Gärtner, Joh. Andr. Cramer, Adolph Schlegel u. A. Die Veranlassung des Anschlusses lag in dem Umstand, daß sein Freund Schmidt in ihrem Kreise die fertigen Gesänge aus dem Wäschkoffer herausriß, und trotz Klopstocks Widerstreben vorlas. Nun erschienen 1748 seine ersten lyrischen Gedichte, und die ersten Gesänge des Messias in den Bremer Beiträgen. In demselben Jahre verließ er Leipzig, um in dem Hause eines Verwandten Weiß in Langensalza eine Hauslehrerstelle anzunehmen. In Leipzig hatte die Freundschaft ihn glücklich gemacht, in Langensalza machte die Liebe ihn unglücklich. Schmidts Schwester Sophie, unter dem Namen Fanny besungen und unsterblich geworden, erwiederte seine Neigung nicht, obschon sie dieselbe einigermaßen hingehalten zu haben scheint. Das deutsche Volk verhielt sich einstweilen gegen den Aufgang der Messiade ziemlich gleichgültig; die hervorragenden Geister aber wurden auf's Tiefste erregt; die Gottschedianer verwarfen und verschrieen das Werk, ihre Gegner begrüßten mit schwärmerischem Enthusiasmus ein neues Gestirn, vor allem die Bremer und die Züricher Dichterschule. Auch die Theologen theilten sich, soweit sie in das Interesse hineingezogen wurden, in zwei Parteien; die Einen fürchteten für die Orthodoxie, die andern hofften für den Glauben, die Belebung der Religion; und unter dem Präsidium von A. F. W. Sack entstand sogar in Magdeburg eine theologische Verwendung zu Gunsten des Abbadona. Pfarrer Heß in Altstetten bei Zürich begrüßte 1749 die Messiade in einer eigenen Schrift, Bodmer lud den Dichter ein nach Zürich, und so wurde Klopstock im Jahre 1750 eine Zeit lang ein Schweizer; zuvörderst als Gast jenes Bodmerschen Hauses, welches auf der nordöstlichen Seite von Zürich nahe bei der Blindenanstalt auf der ersten Anhöhe liegt, welches später auch Wieland beherbergt, Göthe als Gast aufgenommen hat; eine gefeierte Pilgerhütte der deutschen klassischen Literatur wie Pempelfort. Ueber den Aufenthalt Klopstocks in Zürich, wo er erst recht aus der Schule in's Leben trat, und seine Heiterkeit wiederfand, ist die interessante Schrift von Mörikofer: Klopstock in Zürich im Jahre 1750—51 (Zürich 1851) zu vergleichen. In Zürich wurde der Dichter der Messiade überschwänglich gefeiert, und namentlich von Freunden und Verehrerinnen hoch gehalten; doch blieb das Verhältniß zu Bodmer nicht ungetrübt. Bodmer fand bei seinem jungen Freunde nicht strenge Haltung und gelehrten Fleiß genug; Klopstock dagegen vermißte bei seinem Gönner die volle Hingebung und Freiheit. Indessen retteten beide das Band des Wohlvernehmens aus dem Schiffbruch der überschwänglichen Freundschaft. Unterdeß ist Klopstocks Ruf auch in der entgegengesetzten Richtung über Deutschland hinausgeflogen. Auf Veranlassung der Grafen Bernstorff und Moltke erhielt er von König Friedrich V. von Dänemark die Einladung, sich mit einem Gehalt von 400 Thalern in Kopenhagen niederzulassen, um die Messiade zu vollenden. Auf der Reise dorthin im Jahr 1751 lernte er in Hamburg seine Verehrerin Margaretha (Meta) Moller kennen, welche er später, da Fanny unbewegt blieb, unter dem Namen Cidli besang. Die glückliche Ehe, im Jahre 1754 geschlossen, endigte der Tod seiner Cidli schon nach vier Jahren. Langsam rückte indessen in seiner dänischen Mußezeit die Messiade vorwärts, indem das Werk von anderen Arbeiten vielfach unterbrochen wurde. Im Jahr 1763 erhielt Klopstock den Titel eines dänischen Legationsraths; 1771 aber verließ er mit Bernstorff, der aus dem Ministerium schied, Kopenhagen, lebte erst auf dessen Gütern, und ließ sich dann in Hamburg nieder, wo er den Messias vollendete 1773. Ein Jahr darauf berief ihn der Markgraf Karl Friedrich von Baden nach Karlsruhe, wo er zum Hofrath ernannt wurde mit einem lebenslänglichen Gehalt. Doch erhielt er ein Jahr nachher die Erlaubniß, seinem Heimweh nach Hamburg zu folgen, wo er auf der Höhe seines Ruhms von Vielen besucht wurde, und am 14. März 1803 starb, nachdem er seit dem Jahre 1791 in zweiter Ehe mit der verwittweten Frau von Winthem gelebt hatte. Unter außerordent-

lichen Feierlichkeiten wurde er auf dem Friedhofe zu Ottensen unter der Linde, neben seiner Meta, begraben.

Klopstock arbeitete an seiner Messiade mit großer Unterbrechung über 25 Jahre. Die ersten drei Gesänge erschienen zu Bremen 1748; die ersten fünf Halle 1751; zehn Kopenhagen 1755; der eilfte bis fünfzehnte Kopenhagen 1768 (Halle 1769); der sechszehnte bis zwanzigste Gesang Halle 1773. Das ganze Gedicht erschien zu Altona mit veränderter Rechtschreibung 1780. Es wurde übersetzt in's Lateinische, Englische, Französische, Italienische, Holländische und Schwedische. Zunächst gehen der Messiade die geistlichen Lieder zur Seite, 2 Thle. Kopenh. 1758 u. 69. Seine Oden und Lieder erschienen zuerst in den Bremer Beiträgen, in Cramers nordischem Auffeher, darauf gesammelt als Oden und Elegieen, Hamburg 1771. Die dramatischen Werke des Dichters theilen sich in biblische und patriotische, Bardiete genannt. Die ersteren sind: der Tod Adams, Kopenh. u. Lpz. 1757—58. Salomo, Magdeb. 1764. David, Hamburg 1772; die letzteren: die Hermannsschlacht 1769; Hermann und die Fürsten 1784; Hermanns Tod 1787. Klopstock hat außerdem als Reformator auf dem Gebiete der Literatur, der Poesie und Sprache seine Grundsätze in prosaischen Schriften bekannt gemacht. Hieher gehören: die deutsche Gelehrten-Republik, Hamb. 1774 (nur der erste Band erschienen); Fragmente über Sprache und Dichtkunst 1779; Grammatische Gespräche 1794. Eine der neuesten Gesammtausgaben seiner Werke erschien Leipzig 1844. 10 Bände nebst 3 Supplementbänden.

Das Uebergewicht des idealistischen Zugs über den Sinn für die volle Wirklichkeit, oder auch über den vollkommen geistig realen Sinn, welcher das Göttliche in der Wirklichkeit mit Hingebung erkennt, gibt sich zuerst zu erkennen in seinem Vorsatz, ein Homer der Deutschen zu werden, ohne daß er das Maß seiner Kräfte genau geprüft, oder das Wesen des Epos gründlich studirt hat. Dies ist der erste Ausdruck seiner unverkennbaren Selbstüberschätzung, welche bei verschiedenen Gelegenheiten hervortritt und selbst in der Messiade, mehr als einmal, zum Worte kommt. Freilich ist diese Selbstüberschätzung weit entfernt von gemeiner Eitelkeit, selbst von unfrommem Stolz, sondern mehr eine idealistische Verrechnung im Bewußtseyn seiner Würde. Daher seine Werke vielfach hinter ihrer Idee zurückgeblieben. Klopstock, der klassisch gebildete, der gelehrte Geist hat es sich doch mit den Vorbedingungen des glücklichen Erfolgs, den Vorstudien zu leicht gemacht. Er will das größte Epos dichten, und hat sich nicht hinlänglich vertraut gemacht mit den Gesetzen dieser Dichtungsart, nicht einmal überall mit dem Terrain, dem Stoff, den Karakteren. Daher kann z. B. in der Messiade der Satan von Jerusalem über das todte Meer nach dem Karmel fliegen, hat der Oelberg zwei Gipfel, heißt die Mutter der Zebedäiden Maria, und erscheint Christus nach der Auferstehung speziell dem Zebedäiden Jakobus. Eben so wenig hat er die Natur des Drama gründlich erfaßt, denn die Anlage des Dramatikers beurkundet er in der That hinlänglich, ebenso wie die des Epikers. Sogar mit der lyrischen Poesie ist er mehr vertraut nach dem Reichthum ihrer Formen und nach ihrem allgemeinen Geiste, als nach den scharfen Gesetzen ihrer Gliederung und individuellen Gestaltung; sonst würde sich nicht so oft das didaktische Gedicht oder auch die dithyrambische Ekstase in die Odenform verirren. Im Allgemeinen aber äußert sich jener idealistische Zug durchweg darin, daß der Dichter sein Vorgefühl von dem Gegenstande an die Stelle des Gegenstandes selbst treten läßt, daß er den Gegenstand aus seiner subjektiven Empfindung heraus construirt, statt ihn aus der objektiven Wirklichkeit hervortreten zu lassen, daß er den Gegenstand mit seiner Empfindung schmückt oder überströmt, aus seiner Empfindung heraus reden läßt, statt ihn als Individualität zu zeichnen, und seinem Karakter gemäß reden zu lassen. Dieses idealistische Vorurtheil hat er am meisten gebüßt, indem er die französische Revolution bei ihrem Beginn als die Morgenröthe einer neuen Zeit begrüßte, wofür ihm die französische Nation das Bürgerrecht ertheilte. In seinen späteren donnernden Strafgesängen über die Gräuel der Revolution ließ er dann ebenso unbedingt seine Empfindung walten,

und verlor die historische Vergeltung aus dem Auge, obschon sein Gericht über die bösen Könige und Verfolger der Evangelisten in der Messiade nicht undeutlich an die Bluthochzeit und an Ludwig XIV. erinnert. Weil aber sein Empfindungsleben wirklich ein reiches, tiefquellendes ist, so ist sein ganzes Dichten nach Schillers Unterscheidung wenigstens in einem gewissen Sinne ein vorwaltend musikalisches geworden, während ihr das plastische, gestaltende Element in dem gleichen Maße abgeht. Als der subjektive Dichter ist er ein ächt evangelischer, und er hat nicht nur die freie Herzensfreude des Glaubens, sondern auch den Patriotismus, die geweihte Freundschaft und Liebe verherrlicht, d. h. die Religion in's Leben, oder das Leben in die Religion eingeführt.

Das Grundgebrechen in Klopstocks Dichtungsweise ist also offenbar ein ächt deutsches: idealistischer Subjektivismus. Bei ihm aber hängt dieser Zug mit den größten Gaben deutscher Geistesart zusammen. Er ist offenbar ein poetischer Genius erster Größe, und seine dichterische Genialität hat der Geist des Christenthums, der lebendige Offenbarungsglaube dem Dienste der Kirche geweiht. Daher seine tiefe ahnungsvollen Geistesblicke und Geistesblitze, die ihm so vielfach die mysteriöse Gestalt eines prophetischen Karakters geben; das Gewicht seines Zeugnisses, dem Unglauben seiner Zeit gegenüber. Daher auch jene großartige Universalität, womit er mehr als ein deutscher Dichter den germanisch-deutschen Patriotismus mit der griechisch-römischen Formbildung und mit dem lebendigen Gehalt der biblischen Offenbarung zusammengefaßt hat in Eins.

Klopstock hat als der vorzugsweise deutsche Dichter die deutsche Poesie auf ihre klassische Höhe emporgehoben, die deutsche Sprache nach ihrer originalen Kraft und Fülle zum Sprechen gebracht, und das deutsche Bewußtseyn auf seine Ursprünge, die alte Heldengeschichte und die altnordische Mythologie zurückgeführt. Unter diesem Gesichtspunkte haben seine vaterländischen Schauspiele und Oden eine hohe Bedeutung, und ohne Zweifel haben sie auch in reichem Maße gewirkt zur Erweckung des deutschen nationalen Bewußtseyns. Die zweite große Sendung des Dichters bestand in der Vermählung des deutschen, christlichen Glaubensgehaltes mit der klassischen Formbildung der griechisch-römischen Welt. So unvollkommen sein Hexameter noch seyn mag, so schwerfällig vielfach seine Odenversmaße: das Verdienst bleibt ihm, die protestantische Versöhnung zwischen Humanismus und Christenthum, welche die Stellung Melanchthons zu Luther, Zwinglis zu Calvin eingeleitet hat, thatsächlich vollzogen zu haben. Auf dieser Bahn sind Lessing, Göthe und viele andere mit einseitig humanistischem Verhalten weiter gegangen. Die mystische Vermählung aber zwischen dem deutschen Faust und der griechischen Helena, welche Göthe im II. Thl. des Faust veranstaltet hat, ist schon durch Klopstock hinlänglich vorbereitet, sogar in der höheren Fassung, daß hier die deutsche Sionitin mit der hellenischen Muse (die er nur nach ihrem religiösen Inhalt und als Dekoration und Satzung verschmähte, nicht als Meisterin der Formen) verschwistert ist.

Für uns hier hat die christliche poetische Sendung Klopstocks die größte Bedeutung. Auch in dieser Beziehung allein wieder ist sein Geist sehr umfassend; er ist der Schöpfer eines christlichen Epos; Urheber einer höheren religiösen Odenform; Kirchenlieder-Dichter und Bearbeiter des vorgefundenen Kirchenlieds, und in alledem vertritt er einen bestimmten theologischen Standpunkt. Dieser Standpunkt will als theologisches Moment in der Dogmengeschichte des vorigen Jahrhunderts von unsrer Theologie erst noch gewürdigt werden. Weßhalb ist nicht ebenso von Klopstocks Theologie und Christologie die Rede, wie man verhandelt über die Dogmatik und Ethik des Dante? wenn auch zugegeben werden muß, daß Klopstock viel weniger spekulative Tiefe hat als Dante, viel weniger theologische Bildung als Milton, und weniger dogmatische Bestimmtheit als Beide. Bei einer näheren Betrachtung wird sich dann wohl ergeben, daß Klopstock den Glauben in ächt lutherischer Anschauung repräsentirte. Das tief christologische, aber an den Monophysitismus anstreifende Element der lutherischen Theologie ist in seinem Christusbilde, worin selbst Vilmar etwas Dyotheistisches findet, leicht nachzuweisen. In-

dessen fängt Klopstock an, die menschliche Natur Christi stärker hervorzuheben. Und dieses Element ist eben das Neue in ihm, womit er der Hervorhebung der humanen Seite des Christenthums bei Herder und den neuern Christologen entschieden vorgearbeitet hat. Es tritt jedoch noch weniger ein Centrum in der Persönlichkeit und Geschichte Christi selber hervor, als in der Peripherie: in der Karakteristik der Jünger, der Maria, in seiner Schilderung des Gerichtes Christi, besonders in der bekannten Begnadigung des gefallenen Engels Abbadona. Ueberhaupt treten auf der anthropologischen Seite der Theologie mehrfach die Zeichen der neuen Zeit hervor; namentlich auch in der Verbreitung der himmlischen Gebiete durch die Sternwelt, in der Darstellung der Seligkeit als eines Auffsteigens von Stern zu Stern, oder von Stufe zu Stufe (Origenes). Sogar ein treues Hündlein läßt der Dichter auf einem der unteren Sterne des Himmels unsterblich fortleben, den Materialisten zum Trotz, welche die Unsterblichkeit der menschlichen Seele selbst läugnen. Doch finden auch edlere Zweifler an der Unsterblichkeit noch Gnade im Gericht, während das härteste Gericht über die Gottesverächter, die Heuchler, die religiösen Verfolger der Bekenner des Evangeliums und die bösen Könige und Eroberer ergeht. Die Trinitätslehre und Satisfaktionstheorie des Dichters dagegen gehört noch der alten Schule an. In dieser Gestalt bildet seine Messiade die letzte Verklärung der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrh., wie sie im Uebergange in den christlichen Humanismus des 18. Jahrh. begriffen ist. Auch in dem Abstoß der pietistischen Ascetik, des Puritanismus, in seiner lebensfreudigen Würdigung des geweihten Bechers, der geweihten Liebe, Freundschaft und heiteren Geselligkeit ist Klopstock ein ächter, aber auch verjüngter und verklärter Lutheraner. Ein verklärter: daher ist denn auch bei ihm die Union der evangelischen Christen seine stillschweigende Voraussetzung. Er geht nach Zürich, und weiß sich unter den Züricher Zwinglianern geistig wohlgeborgen, wie später bei den Lutheranern in Dänemark. Bei allem Reichthum seines Ahnungsvermögens hat ihm von dem neuen lutherischen Separatismus nichts geahndet. So sehr aber auch der Lehrgehalt seiner Schriften durch die ewigen Stürme seiner Empfindung und seines Pathos: Donner, Blitze, Felsensturz und Thränenströme versprengt und verwaschen ist, er erschließt uns dennoch eine Fülle tiefer theologisch-religiöser, dogmatischer und ethischer Ideen. Am meisten tritt bei ihm zurück die Idee der Kirche und die Würdigung des Mittelalters, und das ist seine protestantische schwache Seite. Die alttestamentliche Theokratie steht nur wie ein Nebelbild hinter den alttestamentlichen Frommen; ebenso die Stiftung der Kirche hinter den Auferstehungs- und Gerichtsscenen, welche der Auferstehung folgen, überhaupt also das Reich Gottes hinter den Thatsachen der Erlösung. Für die Verkennung des Mittelalters soll nur Eins angeführt werden, die Anerkennung des Reims in seiner höheren Bedeutung; so fruchtbringend die Bekämpfung der herkömmlichen geistlosen Reimerei gewesen seyn mag. Es sind das aber protestantische Gebrechen, welche durch den ächt positiven Protestantismus der subjektiven Glaubenswahrheit, Fülle, Frische und Freiheit reichlich aufgewogen werden. Ja, gerade in seiner subjektiven Verklärung des christlichen Offenbarungsglaubens bildet Klopstock neben Hamann den Ausgangspunkt der neueren christlichen Apologetik. Er suchte die Apologie des Christenthums namentlich in der Darstellung seiner geistigen Schönheit, und er hat damit jedenfalls Großes gewirkt, wenn gleich seine Dichtung sich am Ende in der Darstellung der seraphinischen Seligkeiten und Hallelujahs überstürzt hat, weil seine Christlichkeit nicht gehörig mit der Wirklichkeit des Reiches Gottes gesättigt war. Als Dichter der Messiade bildet Klopstock mit Milton und Dante ein Trio: er hat das lutherische Epos der Offenbarungsgeschichte zu dem puritanisch-reformirten und zu dem ghibellinisch-katholischen hinzugefügt. Es ist eine Aufgabe der comparativen Dogmengeschichte, die drei großen epischen Dichtungen unter diesem Gesichtspunkt zu vergleichen. Man hat der Messiade den großen Mangel an Handlung vorgeworfen. So begründet dieser Vorwurf im Allgemeinen ist, so wird er doch in hohem Maße übertrieben, indem man den gewöhnlichen Begriff der heroischen Handlung zum absoluten

Maßstab macht, und dabei vergißt, daß gerade das Leiden Christi das höchste Thun ist, und so auch sein geistiges Wirken. Klopstock hat sich offenbar bei seiner Concentrirung der ganzen evangelischen Geschichte in wenige Tage die Ilias zum Muster genommen, welche ebenfalls den trojanischen Krieg in wenigen großen Tagen zur Erscheinung kommen läßt. Daß aber allerdings die abstrakt göttlichen Wirkungen über die menschlichen Thatsachen so sehr vorwalten, hat zum Theil seinen Grund darin, daß das Menschliche noch nicht zu seinem vollen Rechte gekommen ist in der Idee des Gottmenschen; zum Theil in dem Uebergewicht der lyrischen Stimmung des Dichters über das plastisch-epische Bilden. Die stärkste Seite der Messiade sind die durch das Werk verstreuten Einzelschönheiten.

Die vollendetsten Dichtungen Klopstocks sind seine Oden, unter denen also hier seine geistlichen Oden hervorzuheben sind: dem Allgegenwärtigen; die Frühlingsfeier; die Glückseligkeit Aller u. s. w. Bald sind allerdings die reinen Klänge durch Reflexion gestört, bald durch Deklamation getrübt, und Letzteres gilt auch von den geistlichen Liedern des Dichters. Gleichwohl sind unter ihnen kostbare Laute des Heiligthums, und wenn gleich Vilmar ihnen den kirchlichen Karakter absprechen will, so sind einzelne doch mit großer Erbauung in vielen Kirchen gesungen worden, an ihrer Spitze der reine Silberlaut: Auferstehn, ja auferstehn wirst Du. Die undankbarsten Arbeiten lieferte Klopstock mit seiner Umarbeitung älterer Kirchenlieder und hier trat seine Unterschätzung der objektiven und volksthümlichen Seite des kirchlichen Lebens, sein einseitig literarisch-subjektiver Standpunkt am stärksten hervor. Gleichwohl weiß man heut zu Tage das Motiv solcher Arbeiten kaum mehr zu würdigen. Die Gesangbuchsnoth jener Tage bestand eben in der Thatsache, daß die gebildete Gemeine an manchen veralteten Formen und Ausdrücken der alten liturgisch gewordenen Lieder Anstoß nahm, und daß es galt, die Zeitbildung auch in ihrer krankhaften Bildungslust durch neue Ausdrucksweisen bei der Kirche festzuhalten. Ueber die Einseitigkeit in jenen Reformen hat die Zeit gerichtet; die neuesten paläologischen Bestrebungen auf diesem Gebiet werden aber auch ihren Prüfungstag zu bestehen haben.

Wir übergehen billig hier die theoretischen Bestrebungen Klopstocks für die Fortbildung unsrer Sprache und Poesie. Ueber seine allgemeine literarische Bedeutung verweisen wir auf die bekannten literaturgeschichtlichen Werke. Wie sich Klopstock als Grundleger unserer klassischen Literatur mit Hamann, Lessing, Herder und Gellert zusammenschließt, wie er eine bedeutende Schule auf der nordöstlichen Grenze von Deutschland, in Dänemark, in der Schweiz und in Deutschland selbst zurückläßt, wie sich der von ihm ausgehende große Impuls in verschiedene Richtungen verzweigt, und wie auf der von ihm besonders gelegten Grundlage die Blüthezeit unsrer klassischen Literatur mit Schiller, Göthe u. A. hervortritt, ist hier nur anzudeuten. Mit gebührendem Ruhm dagegen ist hervorzuheben die nachhaltige Wirkung, welche er auf die Apologetik, die Christologie, die religiöse Poesie, die Homiletik und das christliche Leben ausgeübt hat. Die Theologie ist durch Klopstock entschieden gefördert worden in ihrer Regeneration, der apologetische Zeugenmuth hat sich an seiner großartigen Bekenntnißfreudigkeit heller entzündet, die Nachtheile des deklamatorischen Pathos, welche sich besonders von ihm aus über unsere geistliche Reden und Gesänge verbreiteten, sind mehr als aufgewogen worden durch die frische, feurige Begeisterung, welche er dem kirchlichen Wort in einer Zeit der absterbenden Orthodoxie, des frömmelnden ascetischen Ausdruckes uud der skeptischen Verstandesreflexion einhauchte, und wie er vielen christlichen Jünglingen zu einem gesegneten Anhalt geworden, so hat er auch der Abweichung der schönen Literatur von der Bahn des Glaubens unter uns zu einem ehrwürdigen Widerhalt gedient. Das deutsche christliche Geistesleben aber hat seine prophetischen Anregungen noch lange nicht erschöpft.

Ueber die Nachwirkung der Klopstockschen Poesie vgl. man Gervinus, besonders aber Löbell, die Entwickelung der deutschen Poesie von Klopstocks erstem Auftreten bis

zu Göthes Tode, 1 Bd. (Braunschw. 1856). Mit reicher Gelehrsamkeit und scharfem, gediegenem Urtheil hat Löbell Klopstocks Bild und Wirksamkeit gezeichnet, und besonders neu und interessant ist das zugleich gezeichnete Spiegelbild der Klopstockschen Poesie, wie es sich dargestellt hat in der späteren und neueren Literatur und Kritik. Zu den Quellen über Klopstock gehören namentlich: Klopstock, er und über ihn von K. F. Cramer, 3 Thle. Lpz. u. Altona, 1774; Klopstock und seine Freunde, herausg. von Klamer-Schmidt. Halberst. 1810. Auswahl aus Klopstocks nachgelassenem Briefwechsel, herausgegeben von Clodius, 2 Thle. Lpz. 1821. Klopstocks Leben von H. Döring, Weimar 1825. Dazu die früher angeführten Werke von Mörikofer u. Löbell. Lange.

Klöster als Wohnsitze und Anstalten für gemeinschaftliches und geregeltes Mönchsleben, mögen hier dergestalt betrachtet werden, daß die innere Karakteristik der mönchischen Lebensrichtung und ihrer Geschichte einem anderen Artikel überlassen bleibt. Es ist schwierig, muß aber doch versucht werden, die Erscheinungsform vom Geist und Zweck des Gegenstandes zu scheiden, namentlich wo dieser den Anspruch macht, über alles Aeußerliche seinem Wesen nach erhaben zu seyn. Klöster im weitesten Sinne und Klosterzellen entstanden sehr bald nach den ersten Anfängen des Mönchthums. Bekanntlich stiftete Pachomius auf der Nilinsel Tabenna um 340 die ersten Mönchswohnungen; andere wurden gleichzeitig durch den älteren Makarius in der Sketischen Wüste angelegt und bald von Tausenden bevölkert. Der Versuch gelang so vollständig, daß die cönobitische Richtung des Mönchthums die ältere anachoretische größtentheils verdrängte und nach zwei Jahrhunderten das Klosterwesen zu den wichtigsten, wirksamsten und unentbehrlichsten Bestandtheilen der Kirche und Christenheit gehörte. Ueber die Namen ist Folgendes zu bemerken. Die gewöhnlichsten griechischen Benennungen sind: *μοναστήριον* und *κοινόβιον*, jener von der Isolirung des Zustandes, dieser von der Gemeinsamkeit hergenommen. Nach Cassian. Collat. XVIII. cap. 18. bedeutete *μοναστήριον* eigentlich den Aufenthaltsort und die Wohnung, *κοινόβιον* aber zunächst die Mönchsgesellschaft selber, dann erst deren Behausungen. Auf die Beschäftigung und Tendenz der Bewohner deuten *φροντιστήριον, ἀσκητήριον, εὐκτήριον, ἡσυχαστήριον*. Der Name *μάνδρα* (*πνευματική, ἁγία, θεία, ἱερα*), eigentlich Stall, Hürde, erklärt sich aus dem einsamen Nomadenleben der orientalischen Einsiedler. Häufig findet sich auch der Name *λαῦρα* (daher *λαυρίτης*), eigentlich Platz oder Straße, dann Dorf mit zerstreuten Wohnungen. Nach Cyrill. Scytop. in Vita Euthym. n. 89. wurden *λαῦρα* und *κοινόβιον* so unterschieden, daß jenes eine Anzahl kleiner einzeln stehender Zellen (*σκηνή*), dieses dagegen eine größere Anstalt mit zusammenhängenden Gebäuden bezeichnete; das Cönobium konnte alsdann einen Theil der ganzen Laura oder deren Mittelpunkt ausmachen (conf. Evagr. hist. eccl. I. cp. 21. Socrat. IV, 23. Theophyl. in Marc. cp. 4. Justinian. Nov. V, 1. vide Suic. et du Cang. Lexica). Zuweilen findet sich auch *σεμνεῖον* (conf. Euseb. II, 17.) von den geweihten Orten und Wohnungen, wo Mönche *τὰ τοῦ σεμνοῦ βίου μυστήρια τελοῦνται* (s. die Stellen in Steph. Thes. edit. noviss.). Die Bedeutung dieser Namen wechselte mit der verschiedenen Gestalt des Benannten, nach und nach aber wurden sie gleichgeltend. Die lateinischen Schriftsteller gebrauchen: monasteria, coenobia, claustra, diversoria sanctorum, mansiones, conventus (vergl. Augusti, Denkwürdigkeiten Bd. XI. S. 456).

Die Vervielfältigung der Klöster ist, wie bemerkt, mit reißender Schnelligkeit erfolgt. Von dem Heimathlande Aegypten verbreiteten sie sich nach Palästina, Syrien, Kleinasien, mit weniger Glück nach Nordafrika. Im Abendlande ging Italien mit Mailand und Rom voran, dann folgten die Külsteninseln von Italien und Dalmatien, dann Südgallien, wo sich bei Turonum, Massilia, Pictarium und auf der Insel Lerina und den Stoechaden ausgezeichnete Mönchsitze erhoben. Im 6. Jahrhundert gab die Gründung von Monte Cassino einen neuen, den Verhältnissen des Abendlandes angepaßten und daher durchgreifenden Anstoß, welcher in allen westlichen Ländern die zahlreichste Nachahmung fand. Von nun an schlägt die Ausbreitung der Klosterstiftungen einen

doppelten Weg ein; sie folgt erstens den Fortschritten der christlichen Missionsthätigkeit und Cultur, und sie dient zweitens den unaufhörlich sich erneuernden Bestrebungen des Mönchsgeistes im Inneren der Christenheit. Klöster bezeichnen daher ebenso nach Außen hin die Grenzen und den Umfang der Kirche, indem sie z. B. in England, Irland, Deutschland und im Orient gleich Festungen das Eroberte beschützen und gleich Pflanzstätten den gewonnenen Boden anbauen und pflegen, wie sie andererseits im Inneren dem mönchischen Triebe Befriedigung geben und eine eigenthümliche religiöse und kirchliche Aufgabe übernehmen. Sie haben nach beiden Richtungen Großes geleistet.

Versuchen wir jetzt, die Entwicklung des Klosterwesens ohne Rücksicht auf die inneren Angelegenheiten und auf die Mönchsregeln selber im Allgemeinen zu verfolgen. Die Rückwirkung auf das Mönchthum war bedeutend. Das klösterliche Band und Gesetz verwandelte die selbstgewählten Tugenden der Mönche in Pflichten und diente dazu, daß individuelle Willkür und Ueberspannung der Einzelnen gemäßigt, die Masse der Rohen und Trägen in Zucht genommen und überhaupt ein gewisser sittlicher und religiöser Standeskarakter ausgeprägt wurde. Das Alles gelang aber nur zum Theil, so daß mit den Vorzügen dieser Lebensweise auch deren Gebrechen und Ausartungen durch die Gemeinschaft mehr in's Große getrieben wurden. Noch wichtiger wurde die durch die Klöster herbeigeführte kirchlich-bürgerliche Stellung des Mönchstandes. Die Wirksamkeit dieser Anstalten nach Außen war zu groß, sie wurden vom Volke zu sehr geschätzt und von den Klerikern zu stark hervorgehoben und benutzt, um auf die Länge in einem ungewissen Verhältniß zum öffentlichen Leben verharren zu können. Sie rückten in die Nähe der Städte und wurden Bestandtheile des kirchlichen wie des bürgerlichen und staatlichen Organismus; und da sie Keinem ganz angehörten, mit Beiden aber ihrer Natur nach Etwas gemein hatten: so fiel ihnen jene Mittelstellung zu, aus welcher ihre wechselvolle Geschichte erst verständlich wird. Sie in dieser Stellung, die freilich dem geistlichen Verbande ungleich mehr als dem weltlichen angehörte, zu schützen, aber auch zu bewachen und in Schranken zu halten, ist der Zweck zahlreicher kirchlicher Vorschriften, an welchen besonders die abendländischen Synoden reich sind. Schon das Concil zu Chalcedon stellt can. 4. jedes Kloster und dessen Vorstand unter die Aufsicht seines Parochialbischofs; dieser überwacht den Abt und zieht ihn zur Rechenschaft (Conc. Aurelian. I. can. 19.), verrichtet auch im Kloster die ihm allein zustehenden Handlungen der Confirmation, Ordination und der Weihe des Chrisma. Ohne seine Zustimmung dürfen keine Gebetshäuser oder Mönchswohnungen errichtet werden (Chalc. ibid. can. 4, 8. Cassian. Collat. XVIII. cp. 7. 8.), die vorhandenen aber verbleiben ihrer Bestimmung, es ist nicht erlaubt, sie weltlichen Zwecken einzuräumen (Chalc. can. 24. Conc. Nic. II. c. 13.). Schon der Abt soll sein Kloster nicht beliebig verlassen, viel weniger dürfen Mönche ohne dessen Willen und ohne Empfehlungsschreiben wandern, vagiren oder sich in einzelnen von der Gesellschaft entfernten Zellen niederlassen (Conc. Venet. can. 6. 7.). Die letzte häufig wiederholte Bestimmung war um so nöthiger, je mehr anfänglich die Ordnung unter dem Unfug der wild umherschweifenden Mönchshorden gelitten hatte. Daher werden solche Herumtreiber (gyrovagi s. d. Art.) als Flüchtige angesehen, und was sie etwa erworben, wird zum Besten des Klosters eingezogen. Der Abt, dessen Wahl den Mönchen selber in der Regel zusteht, ist nicht berechtigt, mehreren Klostergesellschaften zugleich vorzustehen (Conc. Agath. c. 39. Venet. c. 8.). Der Unterschied zwischen dem freien formlosen Anachoretenthum und dem geregelten Klosterthum soll auch im Einzelnen gewahrt bleiben. Eremiten also, die in schwarzen Kleidern und mit langen Haaren in den Städten umherziehend durch unstäten Verkehr mit Männern, Frauen und Laien ihren Stand in Verruf bringen, haben entweder förmliche Aufnahme im Kloster nachzusuchen, oder sie müssen in die Einöde zurückkehren, von der sie den Namen tragen (Conc. quinis. c. 42.). Wer dagegen in Städten oder auf dem Lande einsiedlerisch (*ἐν ἐγκλείστραις*) für sich leben will, muß zuvor zwei Jahre im Kloster zubringen, um durch Gehorsam auf seine schwierige Aufgabe vorbereitet zu werden (ibid.

can. 41.). Andere Satzungen haben ein durchaus militärisches Gepräge; es gleicht militärischer Ordnung, wenn zuweilen die ganze Mönchsschaar in Cohorten zu je zehn unter einem Decane (s. *Du Cange* s. v.) oder hundert, von denen Einer ein Aufsichtsrecht besaß, eingetheilt wurde (Hieron. ep. ad Eustoch.). Doch galt im Ganzen das Prinzip der Gleichstellung sämmtlicher Brüder oder Schwestern sowie der strengsten Unterordnung unter den Abt, die Aebtissin (*ἀββᾶς, μανδρίτης, ἀρχιμανδρίτης, -δρίτις, ἡγουμένος, -μένη, ἔξαρχων*, superior, prior, praepositus, abbas, pater, mater, abbatissa, domina). Doppelklöster, wo Religiöse beiderlei Geschlechts entweder in derselben oder in zwei dicht aneinander stoßenden Anstalten lebten, entstanden schon im 4. und 5. Jahrhundert und führten natürlich zum Aergerniß; daher verbietet Conc. Nic. II. can. 20. (cum not. Balsam. Conc. Arelat. VI. can. 8.) deren fernere Gründung, läßt jedoch die schon vorhandenen nach der Regel des heil. Basilius in der Weise fortbestehen, daß beide Geschlechter in verschiedenen Gebäuden wohnen und essen und nur für die nöthigen Besorgungen unter Aufsicht der Aebtissin oder einer älteren Nonne mit einander Verkehr haben. Aufenthalt der Frauen im Mannskloster oder weibliche Bedienung sind untersagt (Nic. II. can. 18.). In Bezug auf die Art des Zusammenwohnens ergaben sich übrigens in den beiden großen Abtheilungen der Kirche gewisse Unterschiede. In den älteren namentlich griechischen und orientalischen Klöstern wurde das Prinzip klösterlicher Einschließung und Verbindung nicht vollständig zur Darstellung gebracht. Häufig wohnten die Mönche hier in einzelnen Zellen (*ἐγκλείστρα, σκηνή*, cellula), die sich um den Mittelpunkt eines größeren Cönobiums, welches als Versammlungsort und Andachtsstätte für Alle diente, gruppirten, und diese oben schon bei dem Namen *λαῦρα* angedeutete Combination des anachoretischen mit dem cönobitischen Karakter hat sich an einigen Orten bis auf die neueren Zeiten erhalten. Anders im Abendlande, wo die Gebäude meist groß genug angelegt wurden, um alle Mitglieder aufnehmen zu können; dies erleichterte die Clausur, verhütete das Umherschweifen, nöthigte aber auch, den Abteien einen sehr bedeutenden Umfang zu geben. Doch gab es zur Zeit des Cassianus in Frankreich und Spanien auch einige nach jener älteren Form angelegte Klöster. Die Wahl des Ortes war nicht lediglich durch das Bedürfniß der Absonderung bedingt, auch Fruchtbarkeit, ja Schönheit der Gegend wirkten maßgebend, und Jedermann weiß, wie glücklich, mit welchem Natursinn und Andachtsgefühl oder auch mit welcher klugen Berechnung aller örtlichen Vortheile die Stätten nicht selten ausgesucht worden sind. Endlich mußte die Schwierigkeit der Verwaltung nach und nach Beamte und Geschäftsführer nothwendig machen, unter denen ein Oekonom schon Conc. Nic. II. can. 11. erwähnt wird. — Dies wären kürzlich die Grundzüge des älteren Klosterwesens, und sie wurden auch dann nicht umgestaltet, als durch Eintritt Vieler in den geistlichen Stand das Mönchthum mit dem Klerus zu verschmelzen anfing; auch der klerikalische Abt blieb dem Bischof untergeordnet, während er über die Laienmitglieder seines Klosters selbständig herrschte.

Zusammengesetzter werden alle Verhältnisse, indem wir uns dem Mittelalter nähern. Die Kirche wird abhängiger vom Staat; Bischöfe und Synoden unterliegen der Oberleitung desselben und werden nach anderer Seite hin zu willkürlichen Ueberschreitungen versucht. Zwar wachsen die Klöster an Zahl wie an Ehren, aber sie werden in den Wechsel unruhiger und gewaltsamer Zustände hineingezogen und in ihren Fortschritten durch zahlreiche Conflikte mit den zunächststehenden Mächten und Interessen ebenso sehr wie durch eigenen inneren Verfall gehemmt. Sie besaßen bald mehr als sie ihrer Bestimmung nach bedurften. Zu dem eigenen mühsam errungenen Bodenertrag kamen zahlreiche Schenkungen, die einen großen, ja unermeßlichen Reichthum begründen sollten. Der irdische Besitz wurde die Quelle zunehmender weltlicher Verwicklungen, das Reizmittel kirchlicher Eifersucht und Habsucht. Die Bischöfe, fortdauernd im Besitz ihrer Aufsichts- und Ordinationsrechte, fingen an, sich im 6. und 7. Jahrhunderte die ärgsten Mißbräuche zu erlauben, indem sie Aebte eigenmächtig wählten, Chrisma und Conse-

kration mit unerhörten Forderungen belegten. Es war daher nur gerechte Wiederherstellung der Ordnung, wenn die Klöster z. B. Concil. Tolet. X. can. 3. von diesen ungebührlichen Lasten (commoda inhonesta) befreit und mit der Befugniß der freien Abtswahl auf's Neue begabt wurden (Planck, Geschichte der kirchl. Gesellschafts-Verfassg. Bd. II. S. 487 ff.). Allerdings wurde das Verhältniß des Episkopats zu den Klöstern in den einzelnen Ländern durch historische Verhältnisse verschieden modifizirt. Auf dem britischen uud germanischen Boden war alle christliche Bekehrung und Bildung von den Klöstern selber ausgegangen; das Volk verehrte dieselben als Heiligthümer und natürliche Inhaber aller geistlichen Mittel und Rechte, welche daher nicht ohne Schwierigkeit an das erst später erstarkende Episkopat übergehen konnten, wie die Geschichte der deutschen und englischen Missionen beweist. Umgekehrt hatte in Frankreich und Spanien die Hierarchie den Vorzug der Priorität, der sie das in ihren Verband eingetretene Mönchthum leichter beherrschen oder doch überwachen ließ (Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands, Bd. I. S. 303—307). Indeß der festgewurzelte Zusammenhang des bischöflichen Regiments überwand diese Ungleichheiten, und wenn ausgezeichnete Klöster wie St. Gallen, Reichenau, St. Emmeran lange mit ihren Bischöfen rivalisirt haben: so glückte es doch nicht, sie ihrer Oberhoheit wirklich zu entziehen. Statt kirchlicher Unabhängigkeit erlangten die Klöster zunächst manche einzelne Vortheile auf dem Wege jener bekannten weitschichtigen Exemtionen und Privilegien. Könige und Fürsten waren zum Theil ihre Stifter oder Beförderer, stellten sie daher unter ihren besonderen Schutz, leisteten Gewähr für die Sicherheit der Besitzungen, verliehen Freiheit von der nächststehenden weltlichen Gerichtsbehörde, steuerten den bischöflichen Uebergriffen, erlaubten sich aber auch als Patrone die Abtswahlen zu leiten. Man unterschied daher nach Maßgabe der Stiftung oder der übernommenen Schutzherrlichkeit oder der verliehenen Freiheiten gewisse Arten: monasteria regia sive regalia, episcopalia, patriarchalia, libera i. e. a jurisdictione. Wie früh die römischen Bischöfe ihrerseits sich der Klöster durch besondere Vergünstigungen angenommen haben, ist lange streitig gewesen, da die Kritik zuvor über eine ganze Anzahl verdächtiger oder erdichteter Urkunden, dergleichen in den Mönchsvereinen selbst gemacht wurden, zu entscheiden hatte. Gregor I. war ihr ausgesprochener Freund, der ihren Vortheil und die Unantastbarkeit ihres Eigenthums durch mehrere Verordnungen zu wahren suchte. Dagegen ist das ihm beigelegte Privilegium S. Medardi von 594 wie manche ähnliche Urkunde entschieden untergeschoben (*Launoji* Opp. III. part. II. p. 90. Planck a. a. O. S. 529). Selbst das verdient keinen Glauben, daß Pabst Zacharias auf Antrag des heil. Bonifacius das Kloster Fulda seiner eigenen geistlichen Aufsicht unterworfen und von jeder andern losgesprochen habe, wie ein vorhandenes Schreiben besagt (*Schannat*, Dioeces. et hierarch. Fuld. p. 233, vgl. Rettberg a. a. O. S. 613); denn obgleich in diesem Falle, da Bonifacius Bischof von Fulda war, keine fremden Rechte gekränkt worden wären: so war doch die Bitte des Bonifacius viel zu allgemein gehalten und gar nicht von der Art, um dieses damals noch unerhörte Privilegium zur Folge zu haben. Erst später finden sich sichere Beispiele dieser Art; um 989 gab Johann XV. den Abteien Herford und Corvey ungewöhnliche Schutzrechte, es ward ausgesprochen, daß, sobald ein Kloster sich dem Pabst unmittelbar unterwerfe, die Ordinariatsrechte seines Bischofs aufhören müssen, und nach einem früheren vergeblichen Versuch gelang es endlich 1063, das berühmte Clugny der regelrechten Metropolitangewalt zu entrücken (vergl. Gieseler, Kirchengesch. II. 1. Abth. S. 305, 6). Diesen Fortschritten standen jedoch auf der andern Seite ebenso große und größere Gefahren und Verluste gegenüber. Wie Karl Martell schon eigenmächtig Klöster antastete, um die seiner Partei ergebenen Krieger an sich zu fesseln: so sind sie im 9. Jahrhundert und unter dem schwachen Ludwig häufig von weltlichen Machthabern ohne Weiteres geraubt worden. Wenn vornehme Laien ein solches Gelüste äußerten oder für Dienste belohnt werden sollten, kam es vor, daß ihnen der König ein Kloster zur Verfügung stellte oder sie einem solchen als Abba-comites vorordnete, wodurch sie zu-

gleich zum Genuß und Besitz der Güter gelangten. Namentlich wurden die monasteria regalia in dieser Weise geopfert, und wenn nicht die Kirche mehr Schonung gezeigt, wenn nicht die Klöster aus ihrer Entartung sich zu neuem Ansehen emporgehoben hätten, so hätte dieses mehrseitige gewaltsame Andringen auf das gleichsam neutrale Gebiet des Mönchthums damals leicht zu einer Säcularisation im großen Umfange hinführen können. Von der Verfassung sey nur bemerkt, daß sie im Ganzen dieselbe blieb, obgleich zuweilen der Fall eintrat, daß mehrere Stifter von demselben Abt verwaltet wurden.

Wir gehen zu der folgenden Hauptepoche über, welche, wenn wir erschöpfend verfahren dürften, uns eine unendliche Menge historischer Einzelheiten darbieten würde, so mannigfaltig entwickelte sich das Klosterwesen in einer Zeit, welche zugleich die Blüthezeit des Mittelalters und des Pabstthums war. Staunen erregt zunächst die ungeheure Vermehrung der klösterlichen Stiftungen. Jedes Land war allmählich mit ihnen besäet, jede große Stadt mußte diese Anstalten in ihre Mitte oder Nähe aufnehmen, in England allein entstanden in der Zeit von Wilhelm I. bis Johann ohne Land 156 Klöster (Raumer, Hohenst. Bd. VI. S. 328). Der großartige Aufschwung war wesentlich durch die Ordensstiftungen hervorgebracht. Nachdem bisher jedes einzelne Kloster nur sich selbst, seiner Regel und seiner Parochie angehört hatte, gründeten sich die Cluniacenser als ein viele gleichartige Sitze umfassender und darum beliebiger Ausdehnung fähiger Mönchsverein. Dieselbe Einrichtung ging auf die Cistercienser und nächstfolgenden Orden, die Bettelmönche und zum Theil die Ritterorden über, und gewissermaßen war damit der erste Anfang des Cönobitenlebens wieder aufgenommen, wo unter desselben Pachomius Leitung zahlreiche Mönchswohnungen mit einander in Verbindung gestanden hatten. Jetzt erwuchsen also bedeutende in sich gegliederte Körperschaften, die sich kolonieenartig in alle Länder verpflanzten, ohne den Zusammenhang mit sich selbst und ihrem Ausgangspunkt oder Stammkloster zu verlieren. Die Gleichheit der Regel und Verwaltung erzeugte eine gewisse Richtung des Geistes und der Bestrebungen. Welche Wirksamkeit konnten sich diese Korporationen geben, welche Kräfte des kirchlichen Geistes in sich hineinziehen, welcher Wettstreit, aber auch welche Eifersucht mußte unter ihnen erwachen (vgl. Planck, Bd. IV. Abth. 2. S. 516)! Die Verfassung gestaltete sich in den verschiedenen Orden nicht auf dieselbe Weise. Die älteren wie die Cistercienser vereinigten mit der nöthigen Einheit eine gewisse aristokratische Gleichstellung aller Theile. Das Stammkloster genoß den Vorzug des Alters, von ihm wurden die Visitationen verfügt, in ihm versammelten sich die regelmäßigen Generalcapitel, während jedoch die allgemeinen Beschlüsse aus dem gleichen Stimmrecht aller Aebte und Deputirten hervorgingen. Weit monarchischer erscheint die Regierung der Bettelorden, da sich diese nicht um den Mittelpunkt ihres lokalen Ursprungs gruppirten, sondern im Ordensgeneral ihre Spitze hatten, der gewöhnlich zu Rom umgeben von einem Collegium von Beisitzern residirte. Unter diesem standen dann die Provinzialen der Länder und die Prioren der einzelnen Abteien, welche wieder durch Deputationen, Generalversammlungen und einen gewissen Antheil an den Wahlen zu einander in's Gleichgewicht gebracht und in lebendiger Gemeinschaft erhalten wurden. Es erhellt leicht, welchen höheren Grad von Zusammenwirkung diese aristokratisch abgestufte Monarchie erlaubte. Wie ein so verwalteter Mönchsstaat die damalige Verfassung der Kirche selber in sich abbildete: so konnte er sich auch deren Richtung enger anschließen, zumal da zwischen dem Pabst und dem Ordensgeneral der leichteste Verkehr entstehen mußte. Davon gibt die Geschichte der Bettelmönche Zeugniß, und dasselbe Verfassungsprinzip ist in seiner einseitigsten Folgerichtigkeit auf die Jesuiten übergegangen, so bestimmt diese auch von den überlieferten Formen des Klosterlebens sich ablösten. Indem übrigens jede Congregation ein Ganzes für sich bildete, wollte sie von allen Vermischungen mit anderen frei bleiben. Die Quellen des wachsenden Reichthums, welchen nur die Mendikanten zurückwiesen, waren die schon angegebenen, nur daß sie jetzt noch reichlicher floßen, also Schenkung im ausgedehntesten Maß, Ankauf und Tausch, sogar Erbschaften, denn unter Beschränkungen

wurde es den Klöstern verstattet, gleich weltlichen Personen zu erben, dazu Zehnten und sonstige Privilegien. Manche Vermächtnisse bezogen sich auf ganz spezielle Vortheile oder Genüsse, z. B. des Weines. Fügen wir die Verleihung von Kirchen hinzu, so führt dies auf das nunmehrige Verhältniß zum Klerus. Die Bischöfe behaupteten fortdauernd den Standpunkt ihrer höheren Regierungsgewalt, mußten sich aber, wiewohl sie im Einzelnen zur Schadloshaltung viele Gelegenheit hatten, doch immer mehr Ausnahmen und Abzüge gefallen lassen. Nachdem noch Calixt II. 1122 den Mönchen die Befugniß zum Beichtehören, Krankenbesuch und zur öffentlichen Abhaltung der Messe abgesprochen hatte, wurden doch bald Pfarreien mit Mönchen besetzt und Kirchen den Klöstern zugewiesen, mit oder ohne Schonung der bischöflichen Rechte. Dies geschah theils durch päbstliche Schutzbriefe, theils durch weltliche Patrone, zumal bei Klosterdörfern. Die Bischöfe duldeten diesen Raub, verschmähten aber auch nicht, den Klöstern gewisse Altäre ihrer Kirchen gegen Entschädigung abzutreten (Planck a. a. O. S. 537 ff.). Die unerhörten klerikalischen Freiheiten der Bettelmönche veranlaßten neue Angriffe auf die bestehende Ordnung. Auf diesem Wege drohte die Kirche von den Klöstern absorbirt zu werden, wenigstens doch der gesammte Klerus in zwei selbständige und gleichberechtigte Hälften auseinander zu gehen. Man vergesse jedoch, um diese Mißverhältnisse nicht zu überschätzen, Zweierlei nicht, erstens daß einzelne Orden sich den kirchlichen Gehorsam ausdrücklich zur Pflicht machten, wie denn der heil. Bernhard (De considerat. III. cap. 4. De officio episc. cap. 9.) ein Gegner der Emancipation war, dann aber auch, daß die großen Päbste den hierarchischen Verband zu schonen und die beiderseitigen Interessen mit kluger Vorsicht abzumessen wußten. Im Allgemeinen wurden, seitdem die Cluniacenser sich dem römischen Stuhle unmittelbar angeschlossen hatten, allerdings die Päbste die natürlichen Schutzherrn der Orden; wie hätten sie ihr Vorrecht der Ordensbestätigung unterschätzen und karg seyn sollen gegen ihre treuesten Bundesgenossen? Einen großen Theil dessen, was diese an Vortheilen und Auszeichnungen erlangt haben, verdankten sie jener mächtigen Hand. Von den Privilegien, welche die Päbste ertheilten, betreffen einige wieder das Verhältniß zum Episkopat; der Bischof soll sich nicht in die Abtswahl mischen, die ihm obliegenden Funktionen unentgeltlich verrichten u. s. w. Dazu kam ferner Unverletzlichkeit der Güter, Baubefugniß, Erbfähigkeit, Freiheit von Zehnten und selbst von weltlicher Jurisdiktion und Abläße (Raumer a. a. O. S. 374). Wenn einzelne Klöster im 12. und 13. Jahrhundert von den Folgen des ihrer Gegend auferlegten Interdikts losgesprochen wurden, so bezeichnet dies schon einen hohen Grad kirchlicher Bevorzugung. Indessen vergaßen dabei die Päbste den eigenen Vortheil keineswegs, sie erlaubten sich dafür Eingriffe aller Art, verlangten Gehorsam im weitesten Sinn, nahmen Opfer und Beisteuern an. Als die Energie des Klosterlebens abnahm und sich in späteren Stiftungen nur der Karakter der früheren in schwächlicher Nachbildung wiederholte, empfand auch das Pabstthum diesen Verlust, und es blieb ihm dann nichts übrig, als sich selbst und immer nur sich selbst zu privilegiren. Mit der Welt und dem Adel blieben die Klöster durch gegenseitige Gunst und Unterstützung so wie als Zufluchtsstätten für vornehme Söhne und Töchter in Verbindung. Zum Schutz gegen räuberische Anfälle und zur Ausführung der Kriegs- und Lehnpflichten diente das Institut der Kast- oder Klostervögte; diese Stellen sollten durch freie Wahl und nie erblich besetzt werden, aber sie waren zu reichlich dotirt, um nicht zu habsüchtiger Zudringlichkeit zu verlocken. Zuweilen wurden Schutz und Obhut vom Landesherrn übernommen, so daß in demselben Kloster kaiserliche und päbstliche Privilegien sich vereinigen konnten. Von der allgemeingültigen Lehnsverbindlichkeit und von Steuern sind jedoch die Klöster niemals entbunden gewesen und die ihnen bewilligte eigene Gerichtsbarkeit erstreckte sich selten auf die schweren Verbrechen. Auch wurden sie durch verwickelte Geldprozesse stets wieder in die weltliche Rechtspflege hineingezogen. Endlich ist leicht einzusehen, daß bei der Weitläuftigkeit der Geschäftsführung und der zunehmenden Ueppigkeit eine immer größere Anzahl von Aemtern üblich werden mußte. Neben dem Abt und Prior werden der

Oekonom, der Kämmerer, Cantor, Schatzmeister, Kellermeister, Küster genannt, geringere Dienste wurden von Laien geübt, und schon darum hörten die Laienbrüder niemals auf, in gewisser Anzahl jedem Kloster beigeordnet zu seyn.

Kürzer dürfen wir uns in Bezug auf die griechische Kirche fassen. Bei gleicher wenn nicht größerer Wichtigkeit und Wirksamkeit der Klöster konnten dieselben darum nicht die bestimmt umschriebene Stellung einnehmen wie im Abendland, weil der ganze Organismus der Kirche und Hierarchie weit lockerer war und von keinem Centrum des Pabstthums zusammengehalten wurde. Auch das Kaiserthum hatte zu wenig Kraft, um eine einseitige Richtung des kirchlichen Lebens in Schranken zu halten. Anzahl, Macht und volksthümlicher Einfluß der Klöster waren schon zu den Zeiten des Bilderstreits ungemein groß, und vergeblich widerstanden ihnen die bilderfeindlichen Kaiser. Mönchische Wohnungen, Cellen und Lauren und Besitzungen aller Art überdeckten das Land. Zwar verbot am Ende des 10. Jahrhunderts der Kaiser Nicephorus Phokas die Vermehrung der Klostergüter durch neue Schenkungen (Nicet. Choniat. VII, 3.), aber schon der jüngere Constantinus Porphyrogenetus mußte, unfähig diesem kirchlich-volksthümlichen Hange Halt zu gebieten, die Verordnung wieder aufheben. Es kam dahin, daß die Zahl der Klöster die der Dörfer und Städte überwog, daß sie Alles in ihrer Nähe sich zinsbar machten, den Ackerbau beherrschten, dem Kriegsdienst und Bürgerthum die nöthigen Kräfte entzogen. Die Kaiser selbst waren Urheber dieses wuchernden Uebermaßes, bald durch verschwenderische Spenden, bald durch regelmäßigen Unterhalt aus dem eigenen Schatz. Eine Klosterherrschaft, wie sie schon im Zeitalter der Komnenen bestand, ist in der westlichen Kirche nicht erreicht worden. Zwar kam es auf Seiten der Griechen, wie im Orient überhaupt, nicht zu eigentlichen Ordensbildungen; die einzelnen Lauren und Cönobien standen für sich oder wurden nur durch örtliche Zusammengehörigkeit zu einem größeren Ganzen verbunden, aber desto willkürlicher konnten sie sich bewegen. Die bischöfliche Aufsicht, welcher sie unterlagen, war gesetzlich ungefähr dieselbe wie anderwärts, hinderte sie jedoch nicht, gegen den Erzbischof, wie des Eustathius Beispiel beweist, zu conspiriren (vgl. Tafels Vorrede zu Eust. Betrachtungen über den Mönchsstand). In späteren Jahrhunderten finden wir sie bei jeder kirchlich-politischen Parteiung betheiligt, zuweilen im Interesse der Hierarchie, wie während der arsenianischen Spaltung, öfter aber mit den Kaisern verbunden und von ihnen zu politischen Geschäften benutzt. Im Allgemeinen haben die Klöster den Standpunkt der griechischen Orthodoxie gegen alle Unionsversuche hartnäckig festgehalten, so daß auch nach der türkischen Eroberung sich in ihnen das engherzigste Bewußtseyn der einzig wahren Kirchlichkeit und des rechten Glaubens fortpflanzte.

Mit der Reformation entstand ein gewaltiger Riß auch in dieser Richtung des kirchlichen Lebens. Es beginnt das Zeitalter der Säcularisationen, durch welche die lang bewahrten klösterlichen Güter den gemeinnützigen Zwecken des Unterrichts und der Wissenschaft zugewiesen, vielfach aber auch der Welt und den Fürsten zu beliebigem Gebrauche überlassen und von diesen sogar zur Ausgleichung politischer Schwierigkeiten verwendet wurden. Die Gebäude mußten andere Bewohner in sich aufnehmen oder sie zerfielen in Ruinen, die noch heute an eine vergangene Herrlichkeit erinnern. Aber auch innerhalb der katholischen Kirche verliert von nun an die Geschichte der Klöster an selbständigem Interesse. Die römischen Dekrete erneuerten das Aufsichtsrecht der Bischöfe über die Klöster, stellten dieselben aber sämmtlich unter päbstliche Oberhoheit, und das Tridentinum bestimmte, daß alle unabhängigen Klöster zu gegenseitiger Oberaufsicht in Congregationen zusammentreten sollten (cf. Libri symb. eccl. cath. ed. Klener et Streitw. II. p. 178 sqq.). Aus solcher Vereinigung erwuchsen in Frankreich die neueren Benediktiner und Mauriner und Väter des Oratoriums mit ihren außerordentlichen literarischen Verdiensten. Abgesehen von ihnen und von den Jesuiten, die an eigentliche Klöster nicht gebunden waren, haben die jüngeren Orden nur hier und da im größeren Umfange gewirkt. Indem die römische Kirche sich hierarchisch wieder herstellte und in den Jesuiten

ein gewaltiges Werkzeug der Vertheidigung und des Angriffs empfing, traten übrigens die Klöster in eine bescheidene Stellung zurück, obgleich sie fortfuhren in ihrem Geschäft und sich den Pflichten des Unterrichts, der Volkserbauung und Predigt wie der Krankenpflege zuweilen mit Glück widmeten. Die ideale Größe und der romantische Reiz waren von ihnen gewichen; die Welt, besonders der höheren Stände, erwartete nichts Großes von ihnen, daher hörte sie auf, zu spenden und zu opfern und das Liebste ihnen anzuvertrauen. Moderne Begriffe von Bildung, Thätigkeit und Wohlstand schwächten selbst in der katholischen Christenheit die ihnen zugewendeten Neigungen. Je nach dem Geiste der Regierungen und Volksinteressen ist ihr Schicksal in den einzelnen Ländern ein verschiedenes gewesen, überall aber haben sie sich erst nach schweren Gefahren und Verlusten mit Hülfe der Kirche, die sie niemals aufgab, wieder zu einiger Existenz und Festigkeit emporgearbeitet. In Frankreich folgte auf die glänzendste Thätigkeit der Congregationen die zunehmende öffentliche Geringschätzung aller derartigen Institute. Die Revolution dekretirte 1789 die Aufhebung der Klöster und Orden, und dieses Beispiel mußte in mehreren nachher dem französischen Reich einverleibten Ländern nachgeahmt werden. Allein Napoleon restituirte 1807 die barmherzigen Schwestern, und Pius VII. setzte nach seiner Rückkehr (1814) Alles daran, um mit den Jesuiten auch die entweder aufgelösten oder beträchtlich verminderten Stifter in ihre Rechte zurückzuführen. Dies geschah durch Concordate mit Frankreich, Bayern, Neapel, obgleich nicht in dem Grade, wie es verheißen war, da die Wiedererstattung der Güter große Schwierigkeiten bot. Liebesdienst und Krankenpflege haben am meisten dazu gedient, von ihrer Unentbehrlichkeit zu überzeugen. In Frankreich wurde ihnen an einigen Orten ein Theil ihres alten Glanzes zurückgegeben, ebenso in Bayern. In Oesterreich haben sie sich von dem empfindlichen durch die Reformen Joseph II. erlittenen Abbruch an Zahl und Mitteln einigermaßen erholt. Im Kirchenstaate befinden sich noch ungefähr 1800 Mönchs- und 600 Nonnenklöster der verschiedenen Orden. Rom selbst, der Sitz der meisten Generalate und Congregationen, hat deren 30, Neapel mehr als 100, ihre Einkünfte sind gemindert, ihr Ansehen steht fest im Volk. In Spanien hatten die Klöster schon unter der französischen Herrschaft zahlreiche Gebäude und Einkünfte eingebüßt. Später verhängte ein Dekret Dom Pedro's 1835 die Säcularisation aller Mönchsklöster, deren Convente weniger als zwölf Mitglieder umfassen, womit 900 geistliche Häuser eingezogen wurden. Dieselbe Maßregel wurde bald nachher noch auf viele andere Convente, Collegien und Congregationen dergestalt ausgedehnt, daß das Edikt von 1836 nur einer beschränkten Zahl von Anstalten für Mission und geistlichen Unterricht Schonung gewährte. Ein gleiches Verfahren sprach in Portugal, wo 1821 noch 360 Mönchs- und 126 Nonnenklöster vorhanden waren, im Jahre 1834 über sämmtliche Häuser und Güter die Einziehung aus. Allein auch diesen in jenen Ländern höchst unvermittelten Gewaltschritt hat die kirchliche Reaktion zum Theil wieder rückgängig gemacht. Pabst Gregor XVI. annullirte 1841 den begangenen Kirchenraub, und obgleich er anfangs keinen Gehorsam fand, so gelang es doch dem gegenwärtigen Pabst nach langen Kämpfen durch das spanische Concordat von 1847, die Wiedererstattung des noch vorhandenen Klosterguts auszuwirken, und in Portugal war schon früher ein Abkommen getroffen worden. Selbst neue Klöster wurden in einigen katholischen und protestantischen Ländern errichtet.

Was die griechische Kirche betrifft, so sind in Rußland die Klöster der höheren Klassen eng mit der Geistlichkeit verbunden und werden seit der Einziehung des Kirchenguts vom Staate unterhalten; zu ihnen, deren Zahl beschränkt ist, kommen noch viele klösterliche Privatanstalten. Dem Volke sind sie heilig als Inhaber kostbarer Reliquien und Wunderbilder. In Griechenland hat die permanente Synode von 1835 nur wenige dieser Anstalten übrig gelassen. Wer Klöster im antiken Stile sucht, der wende sich nach dem Orient, Aegypten, Armenien, Syrien, der Levante und dem gelobten Lande. Hier bestehen sie noch, zwar arm an Geist und Gesinnung, meist entleert von ihrem früheren Besitz an Handschriften und Kostbarkeiten, oft nur todte Hüllen und schwache

Träger beschränkter Mönchstradition, aber in unveränderten Formen festhaltend an der Gewohnheit des Daseyns und wohlthätig durch Gastfreundschaft und Pflege heiliger Stätten. Die Athosklöster (s. d. Art.) sind die merkwürdigste Reliquie dieser Art. Außerdem erinnern wir an die koptischen Klöster nahe der Gegend, aus welcher das Klosterleben stammt, und von wo neuerlich die werthvollen syrischen Manuskripte nach England gebracht wurden, das lateinische und die griechischen Klöster in Jerusalem, das Sinaikloster, die abyssinischen, jakobitischen, die albanesischen (wie Meterra und Barlaam) und das berühmte Etschmiazin in Armenien (vgl. *Curzon*, Visits to monasteries in the Levant. Lond. 1850, deutsch von Meißner. Lpz. 1851. Ueber die älteren syrischen und nestorianischen Klöster siehe *Assemanni*, Bibl. orient. III. p. II. pag. 847 sqq., außerdem in statistischer Beziehung Binterim, kathol. Denkwürd. Bd. III. Th. 2. S. 447—482).

Der Klosterbau läßt die allgemeinen Unterschiede der byzantinischen, römischen und deutschen Kirchenbaukunst erkennen, ist aber durchaus von den Lebensbedingungen der Bewohner abhängig gewesen. Das Bedürfniß des Schutzes und der Abschließung machte eine Umfriedigung aller Gebäude sowie des Hofraumes und Gartens durch Mauern nöthig. Im unteren Stockwerk pflegte das Sprachzimmer und das Refectorium und der Versammlungssaal angebracht zu seyn, im oberen die Zellen, welche durch einen Gang unmittelbar mit dem Chor der Kirche in Verbindung standen. In vielen älteren Klöstern waren keine Zellen, sondern ein allgemeiner Schlafsaal, in dessen Mitte das Bett des Abtes stand. Dieser Saal hieß *dormitorium* (dortoir). Vgl. *Du Cange* s. v. Andere Räume, wie Schatzkammer, Bibliothek, Unterrichtszimmer, Fremdenzimmer, Wirthschaftshäuser und Keller waren in ihrer Ausdehnung von den Mitteln und dem Karakter des Klosters abhängig. Einiges in der äußeren Einrichtung, wie der in der Mitte angebrachte Brunnen oder die Fontäne, ist den griechischen Klöstern eigenthümlich. Schmuck und feine künstlerische Ausführung so wie reiner Baustil konnte hauptsächlich an der Klosterkirche, den unteren Gängen, dem Kreuzgang, welcher allein schon manche Ruine noch heute besuchenswerth macht, und dem Eingangsthor hervortreten. Da die Baukunst sich auch in den Händen der klösterlichen Laienbrüder befunden, da kirchlicher und klösterlicher Kunstsinn lange verbunden waren, dürfen wir uns nicht wundern, wenn neben den Kirchen des Mittelalters auch manche herrliche Benediktinerabtei Studium und Bewunderung der Nachwelt auf sich gezogen hat. Uebrigens vgl. Mönchthum, wo sich auch die hier nicht erwähnte allgemeine Literatur besser zusammenstellen läßt. Gaß.

Klostergelübde, s. Gelübde.

Klosterschulen. Die Verbindung pädagogischer Zwecke mit der ascetischen Tendenz des Klosterlebens ist so alt wie das letztere selbst; der Zusammenhang beider aber ist ein doppelter. Schon die Regel des Pachomius stellt §. 80. den Grundsatz auf: Omnino nullus erit in monasterio, qui non discat literas et de scripturis aliquid teneat; deßhalb soll nach §. 26. jeder Novize zuerst außerhalb des Klosters das Vater Unser und etliche Psalmen lernen, dann aber nach §. 80.: si literas ignoraverit, hora 1. 3. et 6. vadat ad eum, qui docere potest... postea scribentur ei elementa, syllabae, verba ac nomina, et etiam nolens, legere compellatur. Also hier schon tritt der Grundsatz hervor, daß im Kloster Bildung seyn und daher jeder, der als rudis eingetreten, unterrichtet werden müsse. Ist hiebei noch nicht speziell auf Knaben Rücksicht genommen (wiewohl die Regel des Pachomius §. 90. 96. das Daseyn derselben bereits annimmt, auch §. 97. Schläge für dieselben als Disciplinarmittel anordnet, wogegen in §. 82. die puellae nicht Mädchen, sondern Nonnen sind): so hat dagegen Chrysostomus in seiner Schrift *πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς ἐπὶ τὸ μονάζειν ἐνάγουσιν* vom Standpunkte des christlichen Erziehungszweckes aus das Kloster als bestes Asyl, als Rettungsanstalt gegenüber den Verderbnissen der Welt und namentlich des Stadtlebens (dieses Aegyptens, dieses Heerlagers des Satan, lib. 3) empfohlen. Spezielle Anweisungen für den Unterricht und die Erziehung der dem Kloster übergebenen jungen Leute, überhaupt eine Organi=

sation dieses Zweiges der mönchischen Thätigkeit finden wir bei Basilius d. Gr., regula fusior cap. 15. Der erste große Ordensstifter hat diesen Punkt ebenfalls nicht übersehen; und wenn auch er selbst dabei nicht gerade der Wissenschaft einen Dienst zu leisten gedachte, so war doch durch die auf Kinder bezüglichen Paragraphen der Regel der Raum gegeben, auf dem hernach der Benediktinerorden seine große wissenschaftlich-pädagogische Thätigkeit entwickeln konnte. Ob diese pädagogische Seite des Mönchthums blühend und fruchtbar war oder nicht, hing begreiflich von der Fähigkeit und dem Eifer ab, der in den einzelnen Klöstern, zumal bei den Aebten sich fand; desto gleichmäßiger herrscht bis auf Karl d. Gr. die Vorstellung, daß wer im Kloster beschult wird, selbst wieder in den Mönchsstand oder in den Klerus eintritt; daher diese Schulen vorzugsweise als Priesterseminarien betrachtet werden können. (Vgl. Theiner, Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten S. 21 ff.) Um ihre Bedeutung für die Kirche, wie für die christliche Cultur überhaupt erkennen zu lassen, darf nur an Namen wie Beda und Bonifacius errinnert werden. Karl d. Gr. wollte, im Zusammenhange mit seinen umfassenden Volksbildungsplanen, den Laien den Genuß solcher Anstalten ermöglichen (vgl. die Mainzer Verordnung vom J. 813; auch s. Cramer, Geschichte des Unterrichts und der Erziehung in den Niederlanden während des Mittelalters S. 63); allein man fand es bald unthunlich, Laien, die es bleiben wollten, und künftige Mönche oder Kleriker im Kloster beisammen zu haben; man schied die scholas exteriores von den scholis interioribus (claustralibus). Auch jene übrigens öffneten sich vornehmlich nur Junkern und Herren. Weniger exclusiv verfuhren die Nonnen, die ebenfalls in vielen Klöstern sich mit dem Unterricht von Mädchen abgaben; vielfach sandten ihnen in den Städten die angeseheneren Familien ihre Töchter, ohne diese darum zu Nonnen bestimmen zu wollen. Was in den Klöstern gelehrt wurde, war das trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und nach diesem das quadrivium (Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik); die Methode war wohl sehr stabil (diente doch der alte Donatus durch's ganze Mittelalter als lateinische Sprachlehre!); aber wie ungemein viel geistiges Leben sich doch auch in diesen engen Formen entwickeln konnte, davon gibt das Kloster Fulda unter Rhabanus (s. die Abhandlung des Verfassers über ihn als Schulmann im süddeutschen Schulboten 1856, Nr. 2—4. und das Programm des Gymnasiums zu Fulda von Karl Schwarz, März 1856.) ein glänzendes Zeugniß. Ebenso sind die Schulen in St. Gallen, Hirschau, Corvey u. a. zu hohem Ruhme gelangt (s. d. Artt.) Die Nonnen lehrten wohl zumeist nur das, was wir den Katechismus nennen, das credo, pater noster etc. und Gesang; daneben auch weibliche Arbeiten in verschiedenen Graden der Kunst; wo gelehrtere Klosterfrauen waren, kam auch das Latein vor. — Mit dem Anbruche der neuern Zeit mußte auch dieses Gebiet mittelalterlichen Lebens sich umgestalten. In der katholischen Kirche traten die Lehranstalten der gleichmäßig fortwirkenden Benediktiner und der neu auftretenden Barnabiten und Piaristen zurück vor dem strahlenden Glanze, den die Jesuitencollegien verbreiteten, neben deren raffinirter Pädagogik die alten Klosterschulen selbst aussehen wie unschuldige Kinder. (Ueber die Pädagogik der Jesuiten s. Raumer, Gesch. der Päd. Bd. I. und die ev. Päd. des Unterzeichneten, 2 Aufl. S. 143 ff.) In den protestantischen Landen wurden theilweise aus den eingezogenen Klostergütern besondere Lehranstalten errichtet, wie die sogenannten Fürstenschulen in Sachsen (s. über Grimma das Programm von Palm v. J. 1850 de pristina illustris Moldani disciplina; über Pforta die Schilderung in der „pädagogischen Revue" 1856 März S. 208 ff.; über eine ähnliche Anstalt, die Klosterschule in Roßleben s. die Geschichte derselben von Herold, Halle 1854.). Am treuesten sich an die alten Institute anschließend und doch ächt evangelisch reformirend verfuhr Herzog Christoph von Württemberg, der eine große Anzahl Klöster geradezu als evangelische Klosterschulen einrichtete, um darin die künftigen Geistlichen in den Jahren zwischen der Trivialschule und der Universität bilden zu lassen. Ihre Zahl ist auf vier reducirt worden, die noch bestehen, auch im Munde des Volkes heute noch einfach den Namen Klöster

führen. Eine Klosterschule höheren Rangs, mit der Universität verbunden, ist das Tübinger Stift. Die Disciplin war noch bis in's gegenwärtige Jahrhundert buchstäblich klösterlich (Kuttentragen, wenig Ausgangsfreiheit, Predigt während jeder Mahlzeit, Andachts-Uebungen ꝛc.); jetzt ist der Mönchsgeist längst vertrieben, der Segen aber geblieben. Palmer.

Klüpfel, Engelbert, ward geboren am 18. Januar 1733 zu Wipfelda, einem Dorfe in Unterfranken zwischen Würzburg und Schweinfurt. Sein Vater Michael Klüpfel war Schreiber, später Zolleinnehmer. In einem Alter von 10 Jahren ward Engelbert in die Schule zu Würzburg geschickt, wo er unter der Aufsicht eines älteren Bruders Joseph stand. Im Jahre 1750 trat er in den Orden Augustiner-Eremiten zu Würzburg, legte im folgenden Jahr 1751 zu Oberndorf das Gelübde ab und begab sich dann nach Freiburg (Schweiz), Philosophie zu studiren; ging aber von Freiburg bald nach Erfurt, studirte hierauf in Freiburg (Breisgau) Theologie und ward 1756 zu Constanz zum Priester geweiht. Nach einem Aufenthalt von zwei Jahren zu Constanz wurde Klüpfel bei dem Gymnasium zu Männerstadt angestellt, nach einer fünfjährigen Arbeit daselbst aber nach Oberndorf geschickt, um Philosophie zu lehren. Von hier kam er, um Theologie zu lehren, zuerst nach Mainz, dann nach Constanz. Um den Jesuiten den Unterricht zu entziehen, ward von dem Oesterreichischen Hofe, denn der Breisgau gehörte damals zu Oesterreich, ein Augustiner gesucht. Die Wahl fiel auf Klüpfel, und dieser nahm die ihm angebotene Professur zu Freiburg 1767 gern an. Weil die Jesuiten aber die Besetzung der Lehrerstellen durch Augustiner schwer ertrugen, so wurde Klüpfel gleich im folgenden Jahr wegen seiner theses de statu naturae purae impossibili von dem Professor Waldner angegriffen, als zeige sich in ihnen eine Jansenistische Richtung. Klüpfel bewies sich, wie bei allen Streitigkeiten, sanftmüthig und hatte die Regierung auf seiner Seite. Nach dem Sturz der Jesuiten gab Klüpfel ein kirchliches Journal heraus, nova bibliotheca ecclesiastica in 7 Bänden, vom Jahr 1775 bis 1790; auch hierbei wurde er von der Regierung begünstigt, in welcher damals der Abt Rautenstrauch in theologicis den Haupteinfluß hatte. Die katholischen Gemeinden, selbst zu Freiburg, waren wenig mit dieser Josephinischen Richtung zufrieden; dies zeigte sich in Beziehung auf Klüpfel besonders, als er 1776 einen gründlichen Unterricht über das Jubiläum herausgab, in welchem er dem Ablaßwesen entgegentrat, man wies öffentlich auf der Straße mit Fingern auf ihn, nannte ihn Martin Luther, den Verächter des Ablasses. Auf der andern Seite kam Klüpfel aber auch mit der aufklärenden Richtung unter den Protestanten in Streit, als er Semlers Werk: Institutio ad christianam doctrinam liberaliter discendam in der Freiburger Bibliothek recensirte. Sein Hauptwerk war seine Dogmatik Institutiones theologiae dogmaticae 1789, ein Handbuch, das auf vielen Universitäten benutzt worden ist, weil es aber im Geist der Aufklärung abgefaßt war, in seiner vierten Auflage durch Ziegler eine ganz neue Gestalt bekommen hat. Das Mönchskleid hatte Klüpfel zwar lange abgelegt, seine Lebensweise aber blieb höchst einfach und sparsam; er verließ sein Haus fast nur, um in die Vorlesungen und in seinen Garten zu gehen, diesen Garten vermachte er nach seinem Tode den Armen. Er bekam wiederholt einen Ruf nach Würzburg und nach Wien, allein Freiburg war ihm so lieb geworden, daß er es nicht verlassen wollte. Als er seine Kräfte abnehmen fühlte, bat er um seine Entlassung. Er erhielt dieselbe im Jahre 1805 und beschäftigte sich seitdem mit literarischen Arbeiten. Er starb am 8. Juli 1811 in einem Alter von 78 Jahren.

Vgl. De vita et scriptis Conradi Celtis opus posthumum Engelberti Kluepfelii, herausgegeben von Joh. Casp. Ruef und Karl Zell, Friburgi 1827. Dem ersten Theil dieses Werkes nämlich ist eine Memoria Kluepfelii beigefügt. *J. L. Hug*, Elogium Kluepfelii Friburgi. Klose.

Klugheit — etymologisch zusammenhängend mit lugen, sehen — ist Einsicht, Umsicht und Vorsicht (prudentia-providentia) in Beziehung auf die Verhältnisse des Lebens, also praktische Verständigkeit. Da nun die Weisheit des A. T. sich vorzugs-

weise innerhalb der praktischen Sphäre bewegt, so hat auch die Klugheit in ihm große Bedeutung, besonders in den Proverbien, welche überwiegend dem äußern Leben zugewandt sind; Weisheit und Klugheit fließen in ihnen vielfach in einander; vgl. 1, 2. dennoch wäre es ungerecht, sie oder gar das A. T. überhaupt einer ordinären Klugheitslehre zu bezüchtigen, als deren karakteristisches Merkmal die bloße Legalität verbunden mit Eudämonismus dastehn würde. Vielmehr wird nach alttestamentischer Grundanschauung immer die Furcht Jehovahs als Prinzip der Weisheit dargestellt, Spr. 1, 7; 9, 10. Ps. 111, 10. Hiob 28, 28. Aus ihr fließt in steter Vergegenwärtigung seiner Allwissenheit die Heiligung des Herzens, Spr. 4, 23; 16, 2; 17, 3. Während die Weisheit gemäß der im Gesetz des Herrn ausgedrückten sittlichen Weltordnung die höchsten Zwecke des Lebens erkennt, und im Auge behält, zeigt sich die wahre Klugheit in der Wahl der rechten ihnen entsprechenden Mittel. Das Gegentheil von Beidem ist Thorheit, im Grunde mit Mangel an Gottesfurcht, ja mit Gottlosigkeit behaftet; Ps. 14, 1; 94, 8. Spr. 10, 21. Vgl. Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, 1851; Oehler, die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit, Tübingen 1854.

Da im Neuen Bunde die Erfüllung des Alten kömmt und die das ganze christliche Leben beherrschende Idee, das in ihm zu verwirklichende höchste Gut das Reich Gottes ist, ruhend auf der Offenbarung seiner Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 17.); da die christliche Tugend wesentlich in der Tüchtigkeit für dieses Reich oder darin besteht, daß Christus kraft des vom Vater durch ihn ausgehenden heiligen Geistes in den Gliedern desselben Gestalt gewinnt (Gal. 4, 19.), so ist er ihnen auch zur Weisheit gesetzt (1 Kor. 1, 30.). Sie empfangen dieselbe als die Weisheit von oben her (Jak. 3, 17.), vermöge deren sie ihr ganzes Leben auf jenes Reich beziehen und nach demselben vor allen Dingen trachten, Matth. 6, 33. Damit wird aber auch von ihnen sofort die Klugheit gefordert, welche als klarer, praktisch gebildeter Verstand und doch mit Einfalt und Lauterkeit des Herzens gepaart (Matth. 10, 16.) die Verhältnisse und Bedingungen, unter welchen und die Kräfte, mit welchen die Verwirklichung des höchsten Gutes zu Stande kommen soll und kann, übersieht und erwägt, als sicherer Takt das Richtige trifft, aus verschiedenen an sich möglichen Mitteln das beste wählt, sich frei von thörichter Uebereilung (Apg. 16, 6 f.) in die Zeit und Umstände fügt, wie Gott sie geordnet oder zugelassen, und namentlich den Menschen gegenüber, um deren Kenntniß sie sich sorgsam bemüht, vorsichtig wandelt, theils, um ihnen nicht ohne Noth Anstoß, theils, um das Gute nicht Preis zu geben, wo absolut kein Erfolg, sondern nur das Gegentheil zu erwarten ist, theils, um bei ihnen an dem rechten Punkte anzuknüpfen. Matth. 7, 6. Eph. 5, 15. Wie nun Christus, die höchste Weisheit, zugleich als die höchste Klugheit in diesem Sinne dasteht und dieselbe auch unter den verwickeltsten Verhältnissen bewährt (Matth. 22, 21. Joh. 2, 24.), so unter den Aposteln vor Allem Paulus, der gerade dadurch geeignet war, Allen Alles zu werden, ohne sich doch im schlimmen Sinn zum Knechte der Menschen zu machen und die Freiheit Preis zu geben, zu welcher ihn Christus befreit hatte, 1 Kor. 9, 19 f.; vgl. Apg. 21, 20 f. Ja, die altprotestantische Ethik nannte Christum wohl mit der alten Kirche geradezu *πολύτροπος* und verglich ihn mit dem Polypen, der der Sage zu Folge immer die Farbe des Gegenstandes annehmen soll, mit welchem er gerade in Berührung kömmt, zugleich um dadurch die innige Verbindung anzudeuten, in welcher die christliche Klugheit mit der selbstverleugnenden Liebe steht, die stets auch erfinderisch macht. Vgl. *Thom. Venatorius*, de virtute christiana, Nürnberg 1529, Bd. I. Fol. 66.

Diese aus dem Glauben kommende Liebe als die befruchtende und beseelende Tugend im christlichen Leben so wie die aus ihm stammende Demuth bewirkt dann weiter, daß die christliche Klugheit frei von selbstsüchtigem Dünkel bleibt (Röm. 12, 16. vgl. 1 Kor. 4, 10.), und dieselbe unterscheidet sich auch dadurch von der nur auf das Irdische und den eignen Vortheil bedachten weltlichen Klugheit, welche vor Gott Thorheit ist. Wenn Christus die letztere dennoch an dem ungerechten Haushalter lobt (Luk. 16, 8.), so klingt

das zwar paradox, schließt aber den tiefen Sinn ein, daß die Klugheit an sich noch von der frommen, sittlichen Gesinnung zu unterscheiden ist, welcher sie dienen und die daher bemüht seyn soll, sie zu erwerben, damit sie in diesem Punkte von der weltlichen Gesinnung nicht beschämt und überflügelt werde. Denn „das bloße gut Meinen macht viel Weinen.“ Als Vorsicht und Besonnenheit in Beziehung auf die ganze Lebensführung wird sie zu der Wachsamkeit, welche, mit der rechten Treue im Großen wie im Kleinen verknüpft, sogleich für das eigne Heil besorgt und des höheren Lohnes gewiß ist, wie dies in den Gleichnissen vom treuen und klugen Knechte (Matth. 24, 44 f.) und von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1 ff.) ausgeführt wird. Vgl. Matth. 7, 24. — Das ist denn die geistliche Klugheit im engern Sinn, welche von jedem Christen ohne Unterschied verlangt und für ihn, wie auch der Liederschatz der evangelischen Kirche beweist, zum Gegenstand des Gebetes wird. Im engsten Sinne verstand man darunter längere Zeit die sogenannte Pastoralklugheit (*Buddeus*, Institutiones Theol. Moral. L. III.), während die Casuistik sich die Darstellung der christlichen Klugheitslehre für die verschiedenen Verhältnisse bei'm Handeln überhaupt zur Aufgabe machte. Wie aber sie (s. d. betr. Art.) als solche nicht haltbar ist, so ist es auch jene Disciplin nicht, wenn sie zu einem besonderen Zweige der praktischen Theologie gemacht werden soll. Umgekehrt erscheint es als ein Mangel der neueren Ethik, daß die Lehre von der christlichen Klugheit verhältnißmäßig in ihr zurücktritt. Vgl. jedoch de Wette, christl. Sittenlehre I, 276 ff. u. III, 16 ff. E. Schwarz.

Knapp, Georg Christian. Ein Theologe, welcher, als letzter Sprößling der alten Hallischen Glaubensschule, seiner Zeit eine Zierde der Hallischen theologischen Fakultät bildete. Sohn von Johann Georg Knapp, theologischem Professor und Direktor der Frankeschen Stiftungen, einem von seinen Zeitgenossen als ein Heiliger gefeierten, aber auch in der Enge und Aengstlichkeit des späteren Hallischen Pietismus befangenen Manne, später in den Universitätsjahren als Schüler eines Semler und Gruner, hatte der jüngere Knapp einerseits die Stärke und die Schwäche des Pietismus überkommen, andererseits manche Einflüsse der Aufklärungstheologie der Zeit an sich erfahren. Geboren 1753 zu Glaucha bei Halle, besuchte er die Hallischen Schulen, vom Jahr 1770 an die Universität daselbst, später ein halb Jahr Göttingen. Vom Jahr 1775 an begann er seine akademische Laufbahn als Magister der Philosophie, erhielt bereits 1777 vermöge seines großen Beifalls eine außerordentliche, 1782 eine ordentliche Professur. Neben mehreren Vorlesungen über das alte Testament waren die über die Schriften des neuen Testaments in einem zweijährigen Kursus und über die Dogmatik seine Hauptvorlesungen. Vom Jahre 1785 an trat er in das Direktorat der Frankeschen Stiftungen, welches er neben Niemeyer 40 Jahre lang verwaltete, bei welcher Leitung ihm vorzugsweise die Waisenanstalt, die lateinische Schule, die Bibel- und Missionsanstalt anheim fiel. Er gehörte zu den beliebtesten Docenten und, obwohl fortgesetzt im Kampf mit einer hinfälligen Gesundheit, wußte er es durch strengste Regelmäßigkeit der Lebensweise doch möglich zu machen, fast ohne Unterbrechung sowohl seinen akademischen Arbeiten, als den Lasten des Direktorats fast ein halbes Jahrhundert lang vorzustehn. Am 1. Mai 1825 erlebte er seine Amtsjubelfeier; nicht lange darauf fing er jedoch zu kränkeln an und beschloß sein stilles, aber thätiges Leben am 14. Oktober desselben Jahres.

Von dem kränklichen und ascetisch ernsten Vater hatte sich eine ungewöhnliche Schüchternheit und Aengstlichkeit auch auf den kränklichen Sohn vererbt, durch welche seinem ganzen Wirken und Auftreten ein eigenthümliches Gepräge aufgedrückt worden ist. Wie ein Mann, in welchem — wenn auch während der achtziger Jahre noch durch die herrschende Zeitrichtung etwas geschwächt — der alte Hallesche Glaubensgeist fortlebte, dennoch verhältnißmäßig einen so wenig eingreifenden Einfluß auf die damalige studirende Jugend auszuüben im Stande gewesen, findet vorzüglich in dieser Schüchternheit seine Erklärung. Wie zahlreich nämlich auch seine Vorlesungen besucht wurden — wie es unter den Studenten hieß, „um ihrer praktischen Brauchbarkeit im Amte willen“ — so

ist ihm doch niemals gelungen, gegenüber seinen rationalistischen Collegen einen Gegensatz hervorzurufen und eine eigentlich gläubige Schule unter den Hallischen Theologen zu gründen. In einem Briefe aus den neunziger Jahren, welchen das homiletische Correspondenzblatt vom Jahr 1838 Nr. 38 mittheilt, liest man die rührende Aeußerung, welche für die kindliche Innigkeit seines damaligen Gebetslebens ein schönes Zeugniß ablegt: „Doch hat es mir sehr zur Aufmunterung gedient, daß unser lieber Herr mir die Bitte gewährt hat, die ich am letzten Osterfeste in Einfalt des Herzens an ihn that, mir unter den neu ankommenden Zuhörern doch nur Einen Zuhörer zu schenken, von dem ich wüßte, daß er für sein süßes Evangelium Empfänglichkeit hätte ... So etwas könnte einem Muth machen, um mehr als Einen zu bitten, aber dazu habe ich doch noch keine Freudigkeit gehabt, sondern für jetzt bleibt es dabei, daß ich um die Bewahrung und Erhaltung dieses Einen bitte.“ Und dieser Eine war auch nicht in Halle zu diesem Glauben geführt worden, sondern mit demselben von einem frommen Freunde nach Halle gesendet! Wie konnte es aber auch anders seyn, da der ängstliche Mann, wie unverhohlen er sich auch in seinen Vorlesungen für seinen Herrn und dessen Evangelium bekannte, dennoch — wie uns aus persönlichen Mittheilungen der Betreffenden bekannt ist — sich scheu in sich selbst zurückzog, sobald ein Studirender auf seinem Zimmer die Auflösung von theologischen Zweifeln von ihm zu erhalten suchte und höchstens durch Mittheilung eines belehrenden Buches den Zweifeln und Bedenken zu begegnen bemüht war. Dieselbe Zurückhaltung leitete ihn im Umgange mit seinen andersgläubigen Collegen, so daß, bei allem Gegensatze der Ueberzeugungen, der collegialische Friede — selbst einem Gesenius und Wegscheider gegenüber — nie eine Störung erlitten, ja sogar ein Bahrdt sich seiner Freundlichkeit rühmen konnte. Karakteristisch für die milde Art, wie er sich allenfalls mit seinen Gegnern im Glauben in Gegensatz zu treten erlaubte, ist folgende Anekdote. Ein noch jetzt lebender Hallescher Docent machte in den zwanziger Jahren sein Licentiatenexamen vor der Fakultät. Von einem der Examinatoren mit Beweisen für die Gottheit Christi bedrängt, fühlte er sich am Rockschooße gezogen: es war der alte Knapp, welcher ihm freundlich zulächelnd auf einem Zettel etliche Beweisstellen zur Hülfe im Streit zusteckte! — Dennoch ist das von dem frommen Theologen ausgestreute Wort der Wahrheit nicht ganz unfruchtbar geblieben, sondern hat bei manchem dankbaren Zuhörer unter späteren praktischen Erfahrungen im Amte Frucht getragen. Als Schreiber dieses den ehrwürdigen Greis in seinen letzten Lebenstagen zu sprechen und über die Früchte seiner Wirksamkeit zu fragen Gelegenheit hatte, erhob sich derselbe schweigend, um einen Pack mit Briefen zu holen, und auf diesen zeigend erwiderte er: „Hier ist mein Trost, in den Briefen von Solchen, bei denen erst unter ihren Amtserfahrungen der ausgestreute Samen aufgegangen ist.“

Die Geistesgemeinschaft, welche in seiner nächsten Umgebung ihm zu finden versagt war, suchte er in derjenigen Gemeinde, welche zu der anspruchslosen Zurückgezogenheit seines Wesens am besten paßte, in der Brüdergemeinde, welche in jener Zeit der Verläugnung des Evangeliums innerhalb der Kirche für so Manchen ein Asyl geworden. Zwei Mal hat er in den Brüdergemeinden der Lausitz und Schlesiens Besuche gemacht, mit mehreren ihrer Mitglieder stand er in vertrautem Briefwechsel und häufig suchte er an den Festtagen Erholung und Erbauung in dem nahe gelegenen Gnadau. — Durch Scheibel ist nach mündlichen Mittheilungen eines Hallischen Geistlichen die Nachricht verbreitet worden, daß der sel. Knapp erst im Jahre 1794 der damaligen aufgeklärten Theologie abhold geworden und den Glauben ergriffen habe. Von Thilo in der Vorrede zu Knapp's „Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre“ ist indeß dargethan worden, daß diese Nachricht weder in den Schriften des Verewigten, noch auch in seinen nachgelassenen Papieren Bestätigung finde. Nur in Bezug auf einzelne Lehrpunkte hatten sich eine Zeit lang die freieren Ansichten seiner rationalistischen Lehrer Semler und Gruner bei ihm erhalten, waren indeß auch allmählig einer consequenteren, zwar keineswegs kirchlich strengen, doch biblisch offenbarungsgläubigen Ueberzeugung ge-

wichen, welcher gemäß er in jenen Vorlesungen §. 65. das Bekenntniß ausspricht: „Wer Jesum für einen untrüglichen göttlichen Lehrer hält, wie ihn das neue Testament für einen solchen erklärt, der muß in allen Stücken seinem Urtheile beitreten, der muß den Muth haben, dies auch zu bekennen, gesetzt, daß er noch so viele Schwierigkeiten bei der Sache fände, gesetzt, daß alle philosophische Schulen und alle Aufgeklärten widersprächen und alle Spötter ihn mit Schmach und Hohngelächter empfangen sollten.“ Gewiß nicht ohne Kampf und Selbstüberwindung hat er diesem Bekenntniß getreu in seinen Vorlesungen seine Ueberzeugung ausgesprochen, und, wie die Nachweisungen sich dafür geben lassen, frühere in seinen Heften vorgekommene, der herrschenden Aufklärung sich annähernde Aeußerungen mehr und mehr getilgt.

Es mag mit auf Rechnung jener Schüchternheit und Aengstlichkeit zu setzen seyn, daß Knapp auch auf den literarischen Schauplatz nur mit wenigen, wenn gleich gediegenen Erzeugnissen hervorgetreten ist. Von geringerem Werthe sind seine „Psalmen übersetzt und mit Anmerkungen“. 3. Ausg. 1789. Ein Werk des sorgfältigsten Fleißes ist seine Ausgabe des griechischen neuen Testaments 3. Ausg. 1824. Höchst schätzbare und gelehrte Abhandlungen enthalten seine 2 Bände scripta varii argumenti, 2. Ausg. 1823. Nach seinem Tode wurden von seinem Schwiegersohne Thilo die erwähnten „Vorlesungen über die Glaubenslehre“, 1836, 2 Thle. herausgegeben; von Guerike die „biblische Glaubenslehre zum praktischen Gebrauch“ 1840. — Auch einige praktisch-christliche Schriften wurden von ihm — karakteristisch genug ohne Nennung seines Namens — herausgegeben: ein mehrmals aufgelegter kleiner Traktat über die Frage: was soll ich thun, daß ich selig werde? 1806, und eine „Anleitung zu einem gottseligen Leben“ 1811. Einige sehr schätzbare biographische Mittheilungen von ihm finden sich in der Zeitschrift „Francke's Stiftungen“, aus welcher sie besonders abgedruckt wurden unter dem Titel „Leben und Karakter einiger gelehrten und frommen Männer des vorigen Jahrhunderts“, 1829.

Quellen: Niemeyer's Epicedien zum Andenken auf Knapp 1825. Die Vorrede zu den von Thilo herausgegebenen Vorlesungen über die Glaubenslehre. **Tholuck.**

Kniebeugungsstreit, s. Bayern.

Knipperdolling, s. Münster, die Wiedertäufer in.

Knipstro, Johann (so schreibt er sich selbst in allen öffentlichen Dokumenten, Knipstrovius auf dem Titel seiner Bücher, nicht wie man gewöhnlich liest Knipstrow, oder, wie Jöcher schreibt, Kniepstroh), ist nach Art vieler Männer aus der Reformationszeit, mehr dem mündlichen Worte, als der Schrift zugewandt, obwohl, wo es erforderlich ist, der letzteren in hohem Grade mächtig.

Ein paar Monate nach Melanchthon ward er am 1. Mai 1497 zu Sandow, einem Städtchen in der Altmark geboren. Von seiner Familie ist nichts bekannt; schon früh trat er in den Franziskanerorden. Da er sich in einem schlesischen Kloster durch Talent und frommen Eifer auszeichnete, ward er zur weitern Ausbildung auf die vom Kurfürsten in Brandenburg neu gegründete Universität Frankfurt a. O. geschickt, wo er sich bei der am 20. Januar 1518 von dem Ablaßkrämer Tetzel gehaltenen Dispution gegen Luthers 95 Thesen sehr hervorthat. Nachdem die von Wimpina verfaßten von Tetzel vertheidigten Sätze von der glänzenden Versammlung, worunter allein über 300 Mönche, fast schon allgemein gebilligt worden, trat der junge Student, welcher Luthers Thesen mit seinen Commilitonen ernstlich durchgearbeitet hatte und von ihrer Wahrheit überzeugt worden, so mannhaft und kräftig dagegen auf, daß der Ablaßkrämer verstummen mußte.

Um ihn von der Verbindung mit Luthers Anhängern und von der Lesung der Schriften desselben abzuhalten, ward Knipstro von seinen Obern in ein Franziskanerkloster nach Pyritz in Hinterpommern geschickt, wo er aber gerade erst recht mit Luthers Schriften bekannt wurde, die er sich zu verschaffen wußte und eifrigst studirte, mit der Bibel verglich und so zu immer völligerer Erkenntniß der Wahrheit gelangte, für welche er auch das ganze

Kloster gewann. Auch predigte er im Kloster wie in der Stadt mit großem Beifall, und stimmte letztere gleichfalls für das Evangelium. Da der neue Bischof von Cammin Erasmus Manteufel die Lehre Luthers verfolgte und viele Anhänger des Evangeliums vertrieb, mußte Knipstro nach Stettin fliehen (wo er 1523 sich mit Agnes Steinwehr verheirathete, mit der er lange in glücklicher, doch kinderloser Ehe lebte), predigte dort, und da er hier nicht mehr sicher war, in Stargard, worauf er sich dann weiter nach Stralsund begab, in welcher sehr selbständigen Stadt das Evangelium bereits festen Fuß gefaßt und, nicht ohne vielfache Kämpfe, immermehr durchdrang. Hier ward er 1525 Hülfsprediger an St. Marien, aber in so beschränkter Lage, daß er nicht mehr als 20 Mark Sundisch hatte, und mit seiner Frau nur leben konnte, indem diese durch Handarbeiten das Nöthige erwarb. Erst nach vier Jahren kam er aus dieser bedrängten Lage, indem er Pastor zu St. Nikolai und bald auch erster Superintendent der Stadt Stralsund wurde. Nach Greifswald zur Reformation berufen, verfuhr er so milde als kräftig, trug viel bei zur Befestigung derselben und zur Gewinnung der Mönche des Klosters Eldena. — Nach Stralsund zurückgekehrt, überwand er die Hinneigung eines um die Reformation dort sehr verdienten Geistlichen Ketelhut zur reformirten Abendmahlslehre durch Sanftmuth und Beharrlichkeit, schrieb gegen den Mißbrauch der Verschleuderung des Kirchenvermögens eine ungedruckt, aber nicht unwirksam gebliebene Schrift vom Gebrauch der Kirchengüter. Als 1534 die beiden Pommerschen Herzöge, der zu Stettin und der zu Wolgast residirende, eine Synode zu Treptow hielten, um die Reformation in ihren Landen durchzuführen, ward Knipstro mit dazu berufen, wo er mit Bugenhagen zusammentraf, und im folgenden Jahre zum General-Superintendenten des Wolgastischen Antheils ernannt, worauf alsbald eine General-Visitation gehalten ward, der sich jedoch Stralsund mit Erfolg widersetzte, weil es vormals unter dem Schwerinischen Bisthum gestanden. Knipstro hatte nun seinen Wohnsitz abwechselnd in Greifswald, wo er auch Professor und Doktor der Theologie ward, und in Wolgast, wo er zuletzt blieb und nach einem segensreichen kirchlichen Wirken am 4. Oktober 1556 im festen Glauben an seinen Erlöser starb. Das Heil seiner Landeskirche beschäftigte ihn bis zum letzten Hauche und noch auf dem Sterbebette ließ er seinem gütigen Landesherrn Philipp durch vier Räthe, die er zu sich entbot, sagen, er möge ja eine General-Visitation halten lassen, damit Gottes Zorn nicht über ihm entbrenne. — Sein Grabmal in Wolgast — 1713 zerstört — nannte ihn restitutae purioris doctrinae praeco.

Sein kirchliches Wirken hatte sich besonders durch erfolgreiche Theilnahme an vielen Synoden betheiligt (über welche Joh. Friedr. Mayer zu Greifswald eine Reihe von Programmen geschrieben hat, die auch gesammelt mit Knipstro's Leben erschienen 1703. 4.). Ueber Lehre, Ceremonien, Kirchenregiment u. s. w. wurden hier zwar ziemlich allgemeine, aber eben darum um so leichter recipirte Bestimmungen getroffen. Mit dem Stettiner Superintendenten Paul von Rhoda setzte Knipstro auch eine von Bugenhagen revidirte und gebilligte Agende auf, welche auf einer Synode 1544 angenommen ward. Während des Interims behauptete die Pommersche Kirche durch sein Verdienst eine sehr würdige Haltung, friedliebend ohne der Wahrheit auch nur das Mindeste zu vergeben. Da Johann Freder, ein gelehrter Mann, aber ein unklarer Kopf und unlauterer Karakter, früher Luthers Hausgenosse und Flacianer, wegen der Ordination Unruhen erregte, ließ Knipstro sich von seiner gewohnten Mäßigung leiten und wehrte so schlimmeres Aergerniß ab, welches Freders Behauptung, die ordinatio sey laqueus conscientiae, leicht hätte geben können; er benutzte diese Kämpfe nur, um die Pommersche Kirchenverfassung desto fester zu begründen (Synode von 1551). 1554 ward ein Streit mit Jakob Tiele, Coadjutor in Treptow, de descensu Christi ad Inferos beigelegt. Hier wird auch darein gewilligt, daß das sechste Hauptstück von Beicht und Schlüsseln des Himmelreichs, wie es im Catechismo verfaßt, den Gemeinen und Kindern soll vorgelegt und erklärt werden.

Bekanntlich ist es streitig, ob dasselbe von Knipstro verfaßt sey, wie vom berühmten Rango freilich erst 1697, aber doch unglaubwürdig bezeugt wird und in sich nicht un-

wahrscheinlich ist (bes. *Gregor Langemack*, Histor. catechetic. II, 1733. S. 107 ff.), wenn gleich Andre es bezweifeln, indem Manche dieses Hauptstück Luthern, Andre Andern zuschreiben (*Hase*, ed. lib. Symb. in Proleg.). Es gibt verschiedne Gestalten dieses Hauptstücks; die seit 1564 in vielen Katechismen enthaltene, verbreitetste, ist aber doch wohl von Knipstro (vgl. Dr. Eduard Köllner, Symbolik der luth. Kirche. Hamb. 1837. §. 121. S. 502 ff.). J. H. Balthaser, Sammlungen einiger zur Pommerschen Kirchenhistor. gehör. Schr. I. S. 93, II. S. 317—86 wird Knipstro's Leben gründlich aus den Quellen dargestellt.

Seine übrigen, wenig zahlreichen Schriften, die auch alle gedruckt sind, erscheinen gründlich und einfach, aber etwas trocken. Eine epistola ad Melanchthonem ist der Repetitio Conf. August. beigefügt, welche eine Pommersche Synode einstimmig angenommen hatte. — Widerlegung des Bekenntnisses A. Osiandri von der Rechtfertigung. Wittenb. 1552. 4. Forma repetendi Catechismi, wie derselbe in Predigten zu erklären — nicht gedruckt.

L. Pelt.

Knox, John. Ueber seine Geburt und Abstammung hat man keine genaue Nachrichten. Nur das Jahr der Geburt läßt sich bestimmt angeben: 1505. Als Geburtsstätte wird Haddington in der schottischen Landschaft Ost-Lothian von der alten Ueberlieferung bezeichnet. Er scheint aus dem Mittelstande der ländlichen Bevölkerung entsprungen zu seyn; seine Eltern waren im Stand, ihm eine gelehrte Erziehung zu geben. Er studirte Theologie in St. Andrews; vorher jedoch scheint er wenigstens auf kurze Zeit auch auf der Glasgower Universität gewesen zu seyn: denn 1520 erscheint dort unter den immatrikulirten Studenten ein John Knox. Aber der Stand der Wissenschaften war damals auf den schottischen Hochschulen ein solcher, daß er eine positive theologische oder auch allgemeine humane Vorbildung für den Beruf, der ihm von Gott zugetheilt war, dort gerade nicht finden konnte; gerade das, daß eine solche ihm von vorn herein fehlte, wurde von Wichtigkeit. Das Griechische war damals in Schottland beinahe ganz unbekannt, das Hebräische ganz; Jenes lernte Knox später noch; als des Hebräischen unkundig bekennt er sich noch im Jahre 1550. Andere, auf immer für ihn wichtige positive Wirkungen scheint dagegen der Unterricht des Theologen und Philosophen John Mair oder Major in St. Andrews auf ihn geübt zu haben. Dieser, im Uebrigen ein nicht eben geistvoller Scholastiker, schloß sich in seinen kirchlichen Grundsätzen an die Richtung eines Gerson und P. d'Ailly an; er stellte die in Concilien vertretene allgemeine Kirche über den Pabst. Und hiezu gesellte sich bei ihm eine politische Anschauung, nach welcher das Volk in seiner Gesammtheit über dem Monarchen steht, dieser von jenem seine Vollmacht erhält und vom Volk, wenn er gegen dessen Interesse handelt, auch wieder abgesetzt, ja sogar von einem einzelnen Vertreter des gesammten Volkes ermordet werden darf. Knox soll sich als Student ausgezeichnet, schon vor dem kanonischen Alter die Priesterweihe erhalten, auch selbst in St. Andrews zu dociren begonnen haben.

Es war aber, als Knox zum Manne wurde, eine Zeit, in welcher reformatorische Bewegungen unter den Schotten schon reichlich angeregt waren, und zwar besonders unter dem schottischen Adel. 1528 war der erste Märtyrer der schottischen Reformation, P. Hamilton, verbrannt worden. Knox's Biograph Mac Crie gibt an, bei Knox habe der Umschwung zum evangelischen Glauben um's Jahr 1535 begonnen, man ersehe jedoch vor 1542 nicht, daß er schon als Protestanten sich bekannt hätte. Allein es scheinen auch für diese Data sichere Zeugnisse nicht vorzuliegen. Das erste Datum, das nach dem Jahr seiner Geburt sicher sich feststellen läßt, ist, daß er 1545 bereits offen im Kreise der entschiedensten Vorkämpfer der Reformation auftritt. Jedenfalls einige Zeit vorher schon war er zu diesen übergetreten; nach einer Angabe von Beza war er als Häretiker verurtheilt worden; er hält sich so vor 1545 in Südschottland auf, unter dem Schutz von Adeligen, in deren Häusern er als Lehrer wirkt und wo er auch schon öffentlich in einer Kapelle die Schrift auslegt. Damals wirkten für die Reformation und so auch auf Knox besonders der frühere Mönch Thomas Williams, der Geistliche John Rough und

der als edle Persönlichkeit noch über alle Andere gestellte Georg Wishart (dieser seit 1543 oder 44). Knox tritt 1545 in der Landschaft Lothian unter der vertrautesten Umgebung Wisharts auf; es pflegten diesem, da er viele Nachstellungen erlitt, seine Freunde ein großes Schwert voranzutragen: am Abende, ehe er gefangen genommen wurde, trug dasselbe Knox.

Wenn Knox der Reformator Schottlands genannt wird, so kann dies schon dem Bisherigen zufolge nicht in dem Sinne geschehen, als ob er das Werk der Reformation auf Schottland übertragen hätte; er gehörte nicht einmal unter die Ersten, welche als Verkündiger der neu hergestellten evangelischen Lehre dort wirkten, und zum ersten Ausstreuen einer neuen Saat und zum ersten Pflegen derselben hatte er ohne Zweifel auch nicht die Begabung. Aber er war es, dessen Energie das von Andern begonnene Werk durchführen, dessen Feuereifer dasselbe auch mit aller Kraft und Schärfe durchkämpfen sollte. Er hat dann auch demselben die eigenthümliche Gestalt gegeben, welche es in Schottland annahm, nicht in Hinsicht auf Auffassung der Lehre (in dieser Hinsicht fehlte es, wie ihm, so dann auch der durch ihn vertretenen Kirche an Originalität), desto mehr aber in Hinsicht auf den praktischen Karakter. Er hat in die schottische protestantische Kirche das sogenannte puritanische Element gebracht, darin freilich wohl einer allgemeineren natürlichen Disposition seines Volkes entsprechend, an welcher er selbst eben auch Theil hatte. Sein Eifer ist vor Allem ein heiliger und unbeugsam strenger Eifer für Gottes Gesetz; von Schwärmerei und Phantasterei hat derselbe Nichts in sich, vielmehr dringt er von Anfang an gerade auf Zucht und feste objektive Ordnung; das aber, was er als von Gott verordnet oder auch nur als vor Gott zuläßig betrachtet, beschränkt er auf den unmittelbaren Inhalt des göttlichen Wortes, das ihm auch im Neuen Bunde eben wesentlich noch Gesetz ist; und wo es Durchführung dieses einen höchsten Willens gilt, da allerdings muß jede andere Ordnung, die sich etwa auf bürgerlichem Gebiete entgegenstellt, auch die Autorität der höchsten bürgerlichen Obrigkeiten, weichen; das zu Gottes Gesetz sich bekennende Volk hat kraft eigenen Rechts oder vielmehr kraft eigener Pflicht im Nothfall selber und gewaltsam die Durchführung zu übernehmen, und wo einem Gottesvolk im Ganzen gemeinsames Handeln zu diesem Zwecke nicht möglich ist, da tritt Zelotenrecht oder vielmehr Zelotenpflicht auch für den Einzelnen ein. Wir konnten diese Karakteristik seines Wirkens der Ausführung des Einzelnen voranschicken; denn schon in seinem ersten Auftreten ist dieser gesammte Karakter seines Wirkens zu ersehen.

Die Gegner der Reformation hatten während der Minderjährigkeit der Königin Maria Stuart unter der Regentschaft des Grafen Arran, nachdem dieser selbst erst mehr zur reformatorischen Bewegung und zu dem evangelischen König Englands, Edward VI., sich hingeneigt hat, bald wieder die Oberhand bekommen. Georg Wishart war am 1. März 1546 durch den mächtigen Cardinal Beatoun hingerichtet worden. Da fiel vier Wochen nachher Beatoun in seinem festen Schlosse zu St. Andrews durch die Hand einiger kühnen Verschwornen aus der Zahl des Adels. Persönliche Rachsucht und Eifer um Rache für Wishart hatten dabei zusammengewirkt. Die Verschworenen behaupteten sich in St. Andrews, indem sogleich andere protestantisch gesinnte Gegner der Regentschaft um sie sich sammelten. Unter ihnen tritt auch Knox auf. Die dort versammelte Gemeinde beruft ihn zum Predigtamte; Rough gebietet, den Ruf der Gemeinde als göttlichen anzunehmen; durch solchen Ruf, nicht etwa durch bloßen subjektiven Trieb erkennt sich Knox in ernster, gewissenhafter innerer Bewegung für gebunden und jetzt tritt er als der erste in Schottland offen und bestimmt mit der Predigt auf, daß der Pabst der Antichrist selbst sey; der römische Katholizismus ist ihm einfacher Götzendienst. Schon jetzt spricht er auch aus, daß der Gottesdienst bloß nach den Satzungen der Schrift, ohne Abthun noch Dazuthun, geregelt werden müsse. Dabei hat er die an Beatoun verübte That schon durch sein Kommen nach St. Andrews gebilligt, so wie er nachher in seiner Geschichte der Reformation durch den ganzen Ton, in welchem er sie erzählt, entschiedene Billigung derselben ausspricht.

Aber die Protestanten in St. Andrews erlagen der französischen Hülfe, welche der regierenden Partei zu Theil wurde. Knox kam mit den andern Gefangenen auf französische Galeeren; seine Ueberzeugung, sein Muth, sein Eifer wurde unter Krankheit und den Schmerzen des Galeerendienstes nicht gebeugt, sondern vertiefte sich noch; er schrieb auf den Galeeren ein Bekenntniß seines Glaubens und seiner Lehre. Im Februar 1549 befreit (wahrscheinlich durch Fürsprache Edwards VI.) stellte er sich dem Werke der Reformation in England zu Diensten. Er war zwei Jahre lang als Prediger in der Stadt Berwick thätig, wo er sich verehelichte. Die Regierung zog ihn bei zur Abfassung von Edwards VI. Common prayer book; die Gegner warfen ihm vor, daß er hauptsächlich auch mit dazu beigetragen habe, daß die Anbetung des Sakramentes abgeschafft wurde. Aber eine höhere und bleibende Stellung in der englischen Kirche (er selbst sagt später von sich, daß er hätte Bischof werden können) lehnte er deswegen ab, weil er den Mangel an Kirchenzucht und die im Gottesdienst beibehaltenen, nicht auf Schriftgrund ruhenden Ceremonien mißbilligte. Ehe es jedoch zu Folgen eines solchen Widerspruchs kam, vertrieb ihn die Thronbesteigung der Maria aus England, im Januar 1554. Er ging nach Genf. Ein langes Ermunterungsschreiben, das er nach seinem Abgang an „die wahren Bekenner des Evangeliums in England“ richtete, bezeugt, mit welch warmer Theilnahme, welch festem, getrostem Glauben und zugleich welch strengem Ernste er ihrer Sache zugethan blieb. Andererseits bezeugt ein „Trompetenstoß wider das Regiment von Weibern,“ welchen er gegen Maria ausgehen ließ, die ganze Schroffheit und Herbheit des Mannes; eine solche Herrschaft ist ihm an sich etwas „Monströses,“ ein Widerspruch gegen Gottes klare Ordnungen, wegen der Unterthänigkeit gegen den Mann, zu welcher das Weib bestimmt ist, und wegen des Weibes „Unvollkommenheiten, natürlicher Schwachheit und unordentlichen Begierden.“ Maria aber ist ihm eine Jesabel; er hatte sie so auch schon in jenem Ermahnungsschreiben bezeichnet und dazu den Kaiser Karl als einen Nero.

Der Aufenthalt in Genf brachte Knox in vertrauten Umgang mit Calvin; seine dogmatische Richtung erscheint nachher immer als calvinische: er hat die Prädestinationslehre später in einer eigenen Schrift vertheidigt. Dort erst hat er auch recht als evangelischer Theologe studirt.

Zwischen den Genfer Aufenthalt hinein wurde er zu einer aus französischen und englischen Flüchtlingen gemischten reformirten Gemeinde nach Frankfurt a. M. berufen. Er traf dort im November 1554 die Engländer im Zwiespalt über der Frage, wieweit sie Beibehaltung der anglikanischen Ceremonien fordern müßten; unter Beirath von Calvin wurde eine Vereinbarung erreicht; als aber Dr. Cox, Edwards VI. Lehrer, mit noch Andern auch nach Frankfurt kam, drang dieser sogleich auf Wiederherstellung der Responsorien, und da Knox alle solche Gebräuche zwar nicht als widergöttlich, wohl aber als „unprofitable“ beharrlich verwarf, benützten jene Gegner seine Aeußerung über den Kaiser zur Anklage gegen ihn und er mußte die Stadt räumen. Die Gleichgesinnten folgten ihm nach Genf. Es ist das der erste förmliche Ausbruch der Spaltung, die nachher in England selbst zwischen den Puritanern und dem anglikanischen Kirchenthum sich festsetzte. Von solchem Einfluß ist hierauf Knox gewesen.

Die Regentschaft Schottlands war unterdessen an die Königin Mutter, Maria von Guise, übertragen worden. Die Umstände waren aber für die Reformation, so sehr diese feindlich gegen sie gesinnt war, günstiger geworden, erst weil die Regentin durch Nachsicht gegen den protestantischen Adel ihre Stellung befestigen mußte, dann weil nunmehr der katholischen, mit Spanien verbündeten englischen Königin gegenüber die französisch-schottische Politik in solcher Nachsicht gegen die Reformirten eine Waffe fand. Da kam denn Knox im Herbst 1555, nachdem er erst einen kecken heimlichen Besuch bei seinen Verwandten in Berwick gemacht, wieder nach Edinburg. Er forderte sogleich, daß die Protestanten von jeder äußern Gemeinschaft mit dem „Götzendienst“, besonders der Messe, offen sich lossagten. Adelige schützten ihn wieder und er hielt ihnen Abendmahl

in evangelischer Weise. Als Botschafter Gottes wandte er sich offen, in würdigem, aber streng mahnendem Tone mit einem Schreiben an die Regentin. Vor das geistliche Gericht nach Edinburg geladen, erschien er dort am Termin, aber mit einem Geleite, angesichts dessen der Gerichtshof die Sache zu vertagen für gut hielt. Nach solchem Auftreten könnte es freilich auffallend scheinen, daß er im Juli 1556 sich berufen fühlt, wieder zu seiner englischen Gemeinde nach Genf sich zurückzuziehen; aber der Vorwurf der Feigheit, der ihm deshalb von Geschichtschreibern gemacht wurde, hat schwerlich je eben diesen Mann treffen können; wir haben die Erklärung darin zu suchen, daß er die einfache Predigt des Evangeliums in Schottland auch schon durch Andere vertreten sah, daß dagegen für ein durchgreifendes, auch gewaltsames Wirken, das in seinem Sinne lag und zu welchem auch schon sein bisheriges Auftreten hätte treiben müssen, er und seine Beschützer die Umstände noch nicht geeignet fanden und er es nicht als seine Pflicht betrachten konnte, in einem unzeitigen Versuch sein und der Seinigen Leben auf's Spiel zu setzen. Nur desto bereitwilliger brach er, nachdem er auch von Genf aus den Verkehr fortwährend unterhalten hatte, im Herbst 1557 auf die erste neue Einladung hin wieder von dort auf; bis nach Dieppe gelangt, mußte er freilich in Folge entgegengesetzt lautender Mittheilungen wieder umkehren, hielt dann aber in einem Brief an die schottischen Adeligen diesen ernstlich die Pflicht kräftigeren Auftretens vor, da ihnen vermöge ihrer von Gott verliehenen Stellung und Würde der Schutz ihrer Unterthanen und Brüder gegen jede Unterdrückung obliege, auch die Reformation der Religion nicht bloß dem Könige und Klerus, sondern ihnen mit zugehöre und sie hiebei auch die schrecklichen Unruhen, die allerdings aus ihrem Unternehmen folgen werden, nicht scheuen dürfen.

Wirklich schloßen die protestantischen Adeligen, ganz nach seinem Sinn, am 3. Dez. 1557 als „Gemeinde Christi" einen Bund, um mit ihrer Macht und ihrem Leben das Evangelium und die evangelische Kirche zu schützen. Die Regentin antwortete, indem sie unbedingt den römischen Gebräuchen treu zu bleiben gebot. Die Parteien standen, zum Bürgerkriege bereit, sich gegenüber. Am 5. Mai 1559 betrat Knox den schottischen Boden wieder. Nach einer Predigt, die er in Perth gegen den Götzendienst hielt, brach dort ein wilder Sturm gegen Heiligenbilder und Klöster, gegen alle Stätten und Abbilder jenes Götzendienstes los; derselbe verbreitete sich von jetzt an beinahe überall hin, wohin das reformatorische Wort drang; man kann nicht sagen, daß Knox dazu aufforderte, wohl aber, daß er auch das, was ein ihm selbst verächtlicher Pöbel that, doch nicht ohne eine gewisse Freude als gerechtes göttliches Gericht betrachtete. Der Krieg mit der Regentin brach aus und die Gegner derselben schafften jetzt auf ihren Gebieten allen katholischen Gottesdienst ab. Für Knox war es eine Zeit der angestrengtesten, wirklich außerordentlich großen, auch vielseitigen Thätigkeit. Während ein Preis auf seinen Kopf gesetzt ist, predigt er nicht bloß und reformirt, sondern auch in den äußern Angelegenheiten des Kampfes spielt er eine Hauptrolle. Er ist ein Hauptunterhändler zwischen den Verbündeten und zwischen Elisabeth von England, welche in der mit Frankreich verbundenen Maria eine gemeinsame Feindin sehen mußte. Da freilich hatte der Weg, auf dem er Gottes Sache durchsetzen zu müssen vermeinte, ihn in Consequenzen getrieben, bei welchen sein Verhalten schlimmere Blößen als je sonst wo darbietet. Auch jetzt noch mahnt er die verbündeten Lords, nicht Fleisch für ihren Arm zu halten. Aber er kann wenigstens nicht umhin, bei fleischlichem Arm Hülfe zu suchen. Er muß sie suchen am Throne eines Weibes; die Entschuldigungen, welche er jetzt wegen des „Trompetenstoßes" gegen Cecil ausspricht, sind zwar ohne alle unwürdige Schmeichelei, aber immerhin demüthigend; Elisabeth muß ihn zwar respektiren als wichtige Persönlichkeit, aber sie verhehlt ihren Haß gegen ihn nicht, hat ihm auch nie eine Predigt auf englischem Boden, ja in jenen Jahren noch nicht einmal das Betreten dieses Bodens erlaubt. Er muß es sich ferner gefallen lassen, daß bei den Gesuchen um Hülfe, die er für die Religion begehrt, nach dem Willen der Elisabeth gar nicht die Religion, sondern nur die von Frankreich drohende Gefahr erwähnt werde. Er kommt endlich in den Künsten der

Klugheit oder Schlauheit so weit, daß er einmal den Vorschlag macht, Elisabeth, welche nicht offen Hilfstruppen schicken wollte, möge solche anweisen, scheinbar eigenmächtig an die Lords sich anzuschließen, und dann zum Scheine sie für Rebellen erklären. — Mit Beistimmung der Prediger sprachen die Verbündeten über die Regentin endlich die Absetzung aus, — etwas in der Geschichte Schottlands und bei den hergebrachten politischen Zuständen dieses Landes freilich keineswegs Unerhörtes oder auch nur Befremdliches; Knox erhielt auch eine Stelle in der provisorischen Regentschaft. Zum Siege jedoch kam es nur durch offene bewaffnete Hilfleistung von Seite Englands. Die in Schottland stehenden Truppen Franz des II. von Frankreich, des Gemahls der Maria Stuart, zogen mit den englischen wieder ab. Die französischen Bevollmächtigten verstanden sich dazu, daß die Reichsstände sofort berufen und ihnen auch die kirchlichen Angelegenheiten zur Berathung vorgelegt werden sollen. Die Regentin war kurz zuvor gestorben; Maria Stuart und Franz verweigerten zwar die Unterzeichnung des (am 8. Juli 1560 geschlossenen) Vertrags; aber schon im Dezember verlor Maria ihren Gemahl durch den Tod; sie mußte gewähren lassen.

Das Parlament trat im August zusammen und nahm ein Glaubensbekenntniß an, das Knox und andere Geistliche entworfen hatten, das indessen in dem Artikel von der Obrigkeit deutlich den Einfluß einer vorsichtigeren Partei und wohl auch die Rücksicht auf die streng monarchisch denkende Elisabeth erkennen läßt. Ein „Disziplinbuch" wurde von einer im Dezember veranstalteten Kirchenversammlung abgefaßt; es stellte den Presbyterianismus fest, mußte übrigens daneben über größere Bezirke Superintendenten setzen, welche besonders den noch herrschenden Mangel an Geistlichen für die einzelnen Gemeinden durch Herumreisen erstatten sollten. Der gesammte katholische Cultus wurde vom Parlament förmlich verboten. Allen diesen Beschlüssen fehlte zwar noch die königliche Bestätigung. Aber die Reformation hatte wenigstens thatsächlich vollständig obgesiegt. Knox, ihrem kräftigsten und zugleich wachsamsten Vorkämpfer, war der erste Predigtstuhl Schottlands an St. Giles in Edinburg zugetheilt worden; nicht minder als bisher für die erste Durchführung der Reformation kämpfte er fortan für die Behauptung und volle Verwirklichung derselben.

Man kann mit Recht sagen, die Umstände seyen für das Wirken von Knox gerade jetzt, als Maria ihren Gemahl und die französische Hülfe verloren hatte, in gewissem Sinne schwieriger geworden. Jetzt sollte er den Adel, dessen Waffen er für Christus in den Kampf gerufen, näher kennen lernen. Viele bewährten sich allerdings als redlich, wollten dann aber im Eifer gegen die Ausrottung des Götzendienstes wenigstens nicht so weit gehen als Knox, sondern wenigstens der Königin die Messe gestatten. Andere aber, befriedigt damit, daß die französische Uebermacht besiegt worden war, fragten nach dem Wohle der Kirche wenig mehr und suchten nur selbst die Einkünfte derselben zu behalten. Auf alle übte Maria mit ihren persönlichen Reizen, ihrem gewandten, auch gefälligen Benehmen und den Genüssen und Lüsten ihres französisch feinen Hofes große Anziehungskraft aus. Und dabei ließen sie es hingehen, daß über die Kirche streng rechtlich so gut wie gar Nichts festgestellt war; denn die Königin verstand sich nie zu Bestätigung des protestantischen Kirchenthums, sondern nur zum Versprechen, in der Religion ohne den Beirath der Stände Nichts zu ändern.

Knox erscheint jetzt erst in seiner ganzen Größe: uneigennützig und unbestechlich im Gegensatze zu fast all den bisher mit ihm verbündeten Herren; nur desto fester bei ihrer Unzuverlässigkeit; der Königin gegenüber sowohl für Drohungen als für schmeichelndes Entgegenkommen, womit sie ihn auch einige Male beehrte, ganz unzugänglich. Aber er zeigt freilich auch wieder die ganze Herbheit seines Karakters und die schroffe Consequenz seiner Grundsätze.

Was Kirche und Religion betrifft, so forderte er schlechthin, daß die Messe, als ein das Volk und Land entheiligender Gräuel, auch aus dem königlichen Palast entfernt werde. Er bestand, besonders auch in persönlicher Verhandlung mit Maria 1561 und

auf einer Assembly vor milder gestimmten Adeligen 1564, so streng als möglich auf der Verpflichtung des Volkes, den Götzendienst nicht zu dulden; das Volk sey, und so namentlich in diesem Stücke, für die Sünden eines Regenten, die es zulasse, verantwortlich; er berief sich z. B. auf die That Jehu's im Alten Bunde; im Neuen Bund müsse man bei Röm. 13. die von Gott verordneten Gewalten und die Träger dieser Gewalten unterscheiden, und in Betreff der ersten Christen bedenken, daß sie noch gar kein Volk waren und, als der Macht ermangelnd, auch den Beruf zu gewaltsamer Erhebung gegen den Götzendienst noch nicht hatten. — Eine Berufung der Königin auf's eigene Gewissen ließ er so wenig gelten als diejenigen, welche umgekehrt einer Unterdrückung der Gewissensfreiheit durch einen Regenten selbst das Wort reden; er sagte zu ihr: Gewissen fordere Wissen, Belehrung, und solche habe sie eben noch nie ernstlich am rechten Orte, in der Schrift, gesucht. — Eine Weile tauchte der Gedanke auf, Maria möchte einen ihr von Elisabeth befohlenen Gemahl und mit diesem die anglikanische Kirchenform annehmen; aber Knox's Partei wurde dadurch nur neu beunruhigt; gerade jetzt schlug Knox in einer Predigt nur desto heftiger auf „Kreuze und Lichter" los. — Indeß reizte Maria und ihr Anhang selber immer wieder neu durch Doppelzüngigkeit bei Versprechungen, durch Versuche, die Messe auch öffentlich wieder zu halten, durch Hoffeste zur Feier der Niederlage von französischen Protestanten.

Das Andere, was Knox in beständigem Kampf mit Maria erhielt, war das leichtfertige Leben, das am Hofe herrsche und von da aus im Land verbreitet werde. Freunde der interessanten, reizenden, unglücklichen Maria pflegen sich darauf zu berufen, daß französische Bildung den noch rohen Schotten wohl auch heilsam hätte seyn mögen. Feinere Bildung war nun allerdings Knox's Sache nicht. Aber der Königin gegenüber hatte er denn doch über Excesse zu klagen, bei welchen es gar nicht um Bildung oder unschuldige Lebenslust, sondern um eine mit Rohheit sich nunmehr verbindende Liederlichkeit sich handelte. — Sodann ärgerte ihn doppelt, wenn gerade z. B. jene Nachrichten aus Frankreich mit Tänzen gefeiert wurden; er sagte da zu Maria: obgleich er das Tanzen in der Schrift nirgends gepriesen und auch bei weltlichen Schriftstellern mehr als Gebärde eines Verrückten, denn als die eines nüchternen Mannes bezeichnet finde, so verdamme er es doch nicht schlechthin, falls einer nicht entweder seinen Hauptberuf darüber versäume oder damit seine Freude am Mißgeschick des Volkes Gottes ausdrücke. — Die Hauptfrage ist nicht, ob er dort gegen erlaubte Dinge zeugte, sondern ob er so offen, heftig und aufregend, wie er es that, wirklich gegen seine Königin zu zeugen verpflichtet war.

Im Ganzen hat Knox, wie er selbst sagt, die Königin schon seit seiner ersten Zusammenkunft mit ihr als eine stolze, schlaue und gegen Gott und die Wahrheit verhärtete Frau betrachtet. In seiner Reformationsgeschichte, die jedoch erst nach seinem Tod gedruckt wurde, ruft er über sie aus: „Herr, erlöse uns von der Tyrannei dieser Hure!" Sein öffentliches Gebet für sie sollte nur ein bedingungsweises seyn: „erleuchte ihr Herz, wenn es dein Wille ist."

Seine positive Thätigkeit widmete Knox rastlos dem Anfbau des kirchlich-religiösen Lebens in der Gesammtkirche wie in seiner Einzelgemeinde, — dort durch Theilnahme an den Provinzialsynoden und Assemblies und durch Visitationsreisen im Auftrag der letzteren — hier besonders durch Predigen (zweimal jeden Sonntag und dreimal an Wochentagen). Beim Predigen pflegte er erst ruhig und gemäßigt zu sprechen, dann aber, wenn er an die Anwendung kam, mit gewaltiger Kraft; in den Predigten und praktischen Schriften, die wir von ihm haben, zeigt er nicht Weichheit im Gefühl und Ausdruck, wohl aber innere Wärme, Klarheit und Bestimmtheit, Sicherheit und Kraft. Durch gedruckte Schriften zu wirken sah er nicht als seinen Beruf an; das Erste, was er als Schriftausleger veröffentlichte, war eine Predigt, welche ihm den Vorwurf der Majestätsbeleidigung zugezogen hatte, 1565. Die Geschichte der schottischen Reformation hat er während oder kurz nach dem Verlauf der Ereignisse, daher mit Mangel an geordneter,

durchsichtiger Zusammenfassung sowie ohne Kunst und Feinheit des Ausdrucks und in einem meist von innerer Erregung zeugenden, oft bitteren, mitunter höhnischen, ja fast schadenfrohen Tone, aber in sehr lebendiger, anschaulicher Ausführung, in einer natürlich kräftigen, kernigen Sprache, mit offener, ja absichtlicher Hervorkehrung der Härten seines eigenen Auftretens niedergeschrieben; die Abfassung der bis 1564 reichenden vier ersten Bücher durch ihn ist genügend bezeugt; für das noch drei Jahre weiter reichende fünfte hatte er wenigstens reiche Aufzeichnungen hinterlassen. — Auch außerhalb seines eigentlichen Amtes und Berufes genoß Knox bei Hohen und Niederen großes Ansehen. Hin und wieder sollte er vermitteln zwischen schottischen Großen. Maria selbst erwies ihm einmal die Artigkeit, ihn um Hülfe zu bitten für die Schlichtung von ehelichem Hader zwischen dem Grafen von Argyle und seiner Gemahlin. — Der Kraft und Rastlosigkeit, mit welcher Knox wirkte, entsprach sein Körperbau keineswegs; seine Statur war klein, seine Constitution schwach. Sein Geist alterte und ermüdete nie, aber seine Leibeskräfte wurden aufgezehrt. — Seine Frau starb 1560. Briefe von ihm an die Mutter derselben zeugen am meisten unter dem Schriftlichen, was von ihm auf die Nachwelt kam, für Wärme und Tiefe seines Gemüthes. 1564 heirathete er noch einmal, — die Tochter eines angesehenen adeligen Hauses.

Besonders bewegt wurden für Knox wieder die sieben letzten Jahre seines Lebens. Als Maria ihren Vetter Darnley 1565 heirathete, mißbilligte er dies der Königin in's Angesicht, weil Darnley für papistisch galt, und mahnte dann auch Darnley von der Kanzel aus. Bald aber erschien als Hauptstütze des Papismus vielmehr der Italiener Rizzio; die Adeligen, welche ihn im Bunde mit Darnley 1566 ermordeten, warfen eben auch dies ihm vor. Und da soll denn selbst Knox im Einverständniß mit den Verschworenen gewesen seyn. Der Sachverhalt ist dieser: Es findet sich in London unter den Staatspapieren noch ein Brief des Grafen von Bedford, Gouverneurs von Berwick, an Cecil vom 21. März, worin dieser auf einen, die Namen der geflüchteten Verschworenen enthaltenden Brief des englischen Agenten Randolf verweist, und angeheftet an Bedfords Brief eine nicht von Bedford, doch scheint's von einem Sekretär desselben geschriebene Liste, auf welcher neben den andern Verschworenen auch Knox und sein Edinburger Amtsgenosse Craig stehen; ferner hat auch Knox, als Maria zur Rache sich erhob, erst nach Kyle in Schottland, dann nach Berwick sich zurückgezogen; endlich nennt er beiläufig im ersten Buch seiner Reformations-Geschichte den Rath, nach welchem Rizzio zu gerechter Strafe gezogen worden sey, einen klugen. Allein man hat auch noch jenen Brief von Randolf selbst, der richtig viele Namen anführt, aber den von Knox nicht; es existirt noch eine, vom 27. März datirte, scheint's von Randolfs eigener Hand geschriebene Liste, welche den Knox und Craig (ob nur aus Rücksicht für sie?) nicht nennt; zwei Mitverschworene, Morton und Ruthven, versichern (der Wahrheit getreu?) in einer für Cecil und Elisabeth bestimmten Rechtfertigungsschrift, daß keiner der Prediger Theil nahm; endlich ist Craig ruhig und unangefochten in Edinburg geblieben. Erwiesen ist hiernach Knox's Theilnahme nicht. — Knox war, wie gesagt, nach Berwick gegangen, und zwar mit einem Schreiben der Assembly an die anglikanischen Kirchenmänner, welches für die bedrückten Gegner der anglikanischen Kirchengebräuche Fürsprache einlegte, freilich in einer für die Anhänger dieser Gebräuche selbst ziemlich verletzenden Sprache. Als nun Maria gefangen genommen worden war, kehrte er zurück. Er predigte bei der Krönung des jungen Jakob VI., nachdem er gegen die jüdische, unter dem Pabstthum mißbrauchte Ceremonie der Salbung eine, jedoch vergebliche Einsprache erhoben hatte. Er forderte die Hinrichtung der Maria wegen Ehebruchs und Gattenmords. Nachdem sie in die Hände der Elisabeth gefallen war, schrieb er, schon „mit einem Fuß im Grabe stehend", 1570 an Cecil: „wenn ihr nicht die Wurzel umhauet, werden die Zweige rasch und stärker wieder ausschlagen."

Der definitive Sieg, d. h. die förmliche gesetzliche Anerkennung der Reformation war damit eingetreten, daß Graf Murray, der zum Regenten eingesetzte Bastardbruder der

Maria, in Gemeinschaft mit den Ständen die Parlamentsbeschlüsse von 1560 bestätigte; beharrliche Götzendiener wurden, wie Knox forderte, mit der Todesstrafe bedroht. Doch für Knox war Ruhe noch nicht gekommen. 1570 erschütterte ihn die Ermordung des Regenten, dann der Abfall seines Freundes Kirkaldy, der 1546 zuerst in Beatouns Schloß gedrungen war, zur Partei der Maria. Unter solchen Eindrücken traf ihn im Oktober 1570 ein Schlaganfall. Er fuhr fort, auf seiner Kanzel in Edinburg zu eifern, obgleich Kirkaldy das Edinburger Schloß inne hatte; da aber sein Leben durch die Gegner bedroht war, gestattete er den Seinen, ihn nach St. Andrews zu bringen.

Noch zu Knox's Lebzeiten erhob sich auch diejenige Frage, welche nachher zur zweiten Periode in den Kämpfen der schottischen Kirche führte, — ob nämlich, wie es der Presbyterianismus forderte, wirklich die Bischofswürde in Schottland nicht mehr bestehen solle. Bisher waren die alten Bischöfe noch im Besitz ihrer Pfründen geblieben; jetzt war durch Hinrichtung des bei Murrays Mord betheiligten Erzbischofs von St. Andrews diese Stelle erledigt. Die Frage war zugleich für die ständische Verfassung sehr wichtig, in welcher die Bischöfe ein wesentliches Glied waren. Unter dem Adel wurde der Wunsch gehegt, eine solche Pfründe zwar wieder zu vergeben, aber mit vermindertem Einkommen, und den Gewinn hieraus einzuziehen; in solcher Weise wurde der Geistliche Douglas für St. Andrews präsentirt. Der Regent, Graf Mar, traf 1572 mit den Superintendenten und andern von ihm berufenen Geistlichen die Uebereinkunft, jene Aemter sollen während der Minderjährigkeit des Königs fortbestehen, jedoch als den Assemblies unterworfen. Knox, — hier minder streng als die späteren schottischen Presbyterianer, — fügte sich den Umständen; er beschränkte sich darauf, vor Mißbräuchen bei Wahl und Einsetzung zu warnen, wie er denn deßhalb auch bei Douglas' Einsetzung jede Mitwirkung versagte.

Im August 1572 konnte Knox nach Edinburg zurückkehren. Dort sprach er noch auf die Nachricht von der Bartholomäusnacht hin über den französischen König einen solchen Bannfluch aus, daß dessen Gesandter zürnend Schottland verließ. Dort besuchte ihn auch noch Cecils Botschafter Killigrew, welcher den geheimen Vorschlag mitbrachte, Maria solle den Schotten ausgeliefert und ihr von diesen der Prozeß gemacht werden. — Seinen Tod nahe fühlend, führte er am 9. Nov. selbst noch seinen Nachfolger bei seiner Gemeinde ein. In seinen letzten Tagen und Stunden rief er Gott zum Zeugen an, daß er nur für's Evangelium gewirkt und auch in denen, gegen welche er „Gottes Gerichte donnerte", nicht die Personen, sondern bloß die Sünden gehaßt habe; er hinterließ seinen verschiedenen Freunden angelegentliche Ermahnungen; Lob, das ihm Jemand spenden wollte, wies er zurück: das Fleisch sey von selbst schon überstolz; mit großer Freudigkeit erwartete er das Ende, ja fühlte schon vorher in die himmlischen Freuden sich versetzt; als seine letzte und schwerste Anfechtung bezeichnete er die, daß der Teufel ihn bereden wolle, er habe durch eigenen treuen Dienst den Himmel verdient. Er starb am 24. November. Als treffendes Zeugniß pflegen seine Landsleute das Wort anzuführen, welches der neu erwählte Regent Morton an seinem Grabe sprach: „Hier liegt er, welcher nie das Angesicht eines Menschen fürchtete."

Knox, history of the reformation of religion in Scotland (erste, unvollständige Ausg., London 1586; vollständige durch Buchanan ebend. 1644; nach dem zuverlässigsten Manuscripte, mit einem Anhang anderer Schriften von Knox, durch Mac Gavin, Glasgow 1831); *Knox, select practical writings,* Edinb. 1845. *Mac Crie,* life of J. Knox. Edinb. 3. Aufl. 1814 (nach dem Tod des Verf. weitere, theilweis vermehrte Ausgaben bis auf die neueste Zeit); deutsch, verkürzt, von G. J. Planck, Göttingen 1817. — Vgl. ferner *P. F. Tytler,* history of Scotland Vol. VI. VII. Weber, die akathol. Kirchen und Sekten von Großbritannien. Bd. I. II. Die Schriften über die Geschichte der schott. Kirche überhaupt.

Julius Köstlin.

Köln. Die Urgeschichte des Erzstifts Köln ist unbekannt und die mannigfachen Legenden der spätern Jahrhunderte (vergl. *Aegidius Gelenius,* de admiranda, sacra et

civili magnitudine Coloniae Claudiae Agrippinensis Augustae Ubiorum urbis libri IV. Coloniae Agripp. 1645. 4. u. a.) sind zur sichern Feststellung älterer Thatsachen nicht geeignet. Die Stadt Köln, der Hauptsitz der Ubier (Caesar de bello Gallico, IV, 3), emporgehoben durch die Kolonie der Agrippina, Tochter des Germanikus und Gemahlin des Kaisers Claudius (Tacit. Annal. XII, 27; histor. IV, 28), die Metropole von Germania Secunda, erhielt ohne Zweifel die ersten Verkünder des Evangeliums von Gallien her und war schon am Anfange des 4. Jahrhunderts Sitz eines Bischofs. Daß aber bereits Helena, Constantins Mutter (s. d. Art. Bd. V. S. 698), hier die Kirche des heiligen Gereon, in Bonn die Kirche der Märtyrer Cassius und Florentius, sowie in Xanten und an andern Orten Gotteshäuser gegründet habe, ist eben so unerweislich, als die Behauptung, an die Stelle des Tempels des Mars Gradivus innerhalb der Marspforte in Köln sey im Jahre 310 die Kapelle des heiligen Michael getreten (Gelenius, a. a. O. S. 643), und an die Stelle des Tempels der Paphischen Venus an der nördlichen Pforte der alten Stadt (Paffenporzen) die Kapelle der heiligen Margarethe (Gelenius, a. a. O. S. 627). Durch den alten Namen Paffenporze ist ohne Zweifel Gelenius zu dieser durch nichts weiter begründeten Ansicht verleitet; dieser Ausdruck heißt aber nicht porta Paphiae (Deae), sondern wie die Urkunde von 1231 (Eichhof): Materialien zur geistlichen und weltlichen Statistik des niederrheinischen und westphälischen Kreises. Erlangen 1781. Bd. I. H. 12. S. 515) angibt, porta clericorum, Pfaffenpforte.

Der erste Bischof von Köln, den wir erwähnt finden, ist Maternus. Es gedenkt seiner Constantin im Jahr 313 bei Gelegenheit der Donatistischen Streitigkeiten (*Mansi*, Collectio Concil. T. II. Fol. 436); auch findet sich sein Name unter denen, welche die Akten des Concils zu Arles 314 unterschrieben haben (Mansi, a. a. O. Fol. 486). M. s. über ihn Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. I. S. 74 f. u. 200 f. — Nächstdem wird Bischof Euphrates auf dem Concil zu Sardika 344 erwähnt; die angeblich im Jahre 346 um seinetwillen zu Köln gehaltene Synode ist aber offenbar ein späteres Machwerk (Rettberg, a. a. O. Bd. I. S. 123 f.). Das Christenthum konnte zu ruhiger und gedeihlicher Entwicklung unter den Germanen in den Rheingegenden vor dem Ende des 5. Jahrhunderts nicht gelangen: denn theils hinderten die fortwährenden Kämpfe der Römer mit den Franken, theils die offenbare Abneigung der letzteren gegen das Evangelium, dessen Einrichtungen sie mit Feuer und Schwert vernichteten (vergl. Roth, Geschichte des Benefizialwesens. Erlangen 1850. S. 51 f.). Dies änderte sich indessen mit der Bekehrung Chlodwigs (s. d. Art. Bd. II. S. 671), seit welcher auch Köln, die Hauptstadt der Ribuarier, dem großen Frankenreiche zugehörte. Ueber die Reihenfolge der ältesten Bischöfe bis zum 8. Jahrhunderte besitzen wir eben so wenig verbürgte Nachrichten, wie über die ersten kirchlichen Stiftungen; daher weichen auch die zum Theil auf bloßen Hypothesen beruhenden Verzeichnisse der Bischöfe sehr von einander ab. M. s. dieselben bei *Merssaeus*, de electorum ecclesiasticorum Archi-Episcoporum ac Episcoporum Coloniensium origine et successione etc. Colon. 1580 und öfter, zuletzt 1736. *Georg Kolb*, series episcoporum, archiepiscoporum Moguntin., Trevir. et Coloniensium. Augustae Vindelic. 1733. 4. *Moerkens*, conatus chronologicus ad catalogum episcoporum, archiepiscoporum etc. Coloniae. Colon. 1745. 4. (Eichhof) Materialien a. a. O. Bd. I. H. 12. S. 543 f. (aus einer alten Handschrift der kurfürstlichen Bibliothek zu Bonn). *Joh. Fr. Boehmer*, Fontes rerum Germanicarum T. II. p. 271 sq. (Caesarii Heisterbacensis u. Levoldi a Northof Catalogi). *E. F. Mooyer*, Onomastikon chronographikon hierarchiae Germanicae (Minden 1854) p. 28. 29. (beginnt das Verzeichniß erst mit Hildebold 784).

Zu den bemerkenswerthen Bischöfen gehören Charentinus, nach der Mitte des 6. Jahrhunderts, von Venantius Fortunatus besungen (Poem. lib. III. 19); Ebregisil († um 600), dessen sich der austrasische Hof zu wiederholten Gesandtschaften bediente (Gregorius Turon. hist. Francorum IX, 28. X, 14); Cunibert (623—663, s. d. Art. Bd. III. S. 202), welcher Erzbischof genannt wird (Rettberg, a. a. O. Bd. II.

S. 602). Dieser Titel konnte mit Rücksicht auf die politische Stellung der Stadt Köln als Metropolis dem geistlichen Vorsteher beigelegt werden, ohne daß daraus auf die erzbischöfliche Würde und dieser entsprechendes Recht geschlossen werden darf; daß die Metropolitanwürde damals noch nicht an Köln geknüpft war, erhellt aus der Thatsache, daß wir später wieder einfachen Bischöfen von Köln begegnen. Die Behauptung, daß dieselben Anfangs den Erzbischöfen von Trier unterworfen gewesen, ist nicht erweislich, wohl aber wurde das Bisthum 745 bei Gelegenheit der von Bonifacius getroffenen Einrichtungen bereits selbst zur Metropole bestimmt, 748 der Metropole Mainz subjicirt, da der Apostel der Deutschen statt des zuerst gewählten Kölns sich für Mainz als den Sitz des Erzbischofs entschied. Wie bald Köln von dieser Abhängigkeit befreit wurde, läßt sich mit Sicherheit nicht bestimmen; indeß ist es nicht unwahrscheinlich, daß Hildebold (784—819), welchen Karl der Große 794 zu seinem Archicapellanus erhob und der seit 799 regelmäßig den Titel Erzbischof führte, in dieser Zeit zur Metropolitanwürde gelangte (s. *G. L. Boehmer*, de originibus jurium praecipuorum archiepiscopi Colon., in dessen Electa juris Tom. II. nro. VIII. [Goett. 1787. 4.]. Rettberg, a. a. O. I, 540. II, 601. 602). Die Stiftung mehrerer neuer Bisthümer und die Umgestaltung der bisherigen hierarchischen Ordnung gab hiezu wohl die nächste Veranlassung. Der Kölner Kirchenprovinz wurden Utrecht, Lüttich, Bremen, Münster, Osnabrück, Minden zugewiesen; Bremen fiel aber bald fort, da es dem 834 zum Erzbisthum erhobenen Hamburg untergeben ward. Der Sprengel des Kölner Bisthums selbst konnte eine ordentliche Begrenzung erst da erhalten, als in der Nachbarschaft Bisthümer gestiftet waren. Abgesehen von der weiter gehenden Missionsthätigkeit war den Bischöfen zunächst das alte Ribuarien zugewiesen, dessen Metropole die Stadt Köln bildete und welches das linke Rheinufer von Antenacum (Andernach) bis gegen Emmerich und das Land bis zur Maas nach Westen hin umfaßte. (Roth, a. a. O. S. 54.) Die Südgrenze gegen Trier ist gewiß uralt, da bis über die Mosel hinaus schon zeitig von Trier das Christenthum verbreitet wurde. Andernach gehörte daher auch zu Trier und erst 1167 erwarb Köln dasselbe weltlicher Seits (s. unten). Im Norden hatte Köln bis zur Stiftung des Bisthums Utrecht am Ende des 7. Jahrhunderts auch dort einen Wirkungskreis: denn als Dagobert I. zu Utrecht eine Kapelle gründete, übergab er dieselbe dem Bischofe von Köln mit dem Auftrage einer weiteren Bekehrung der Friesen (Rettberg, a. a. O. II, 527). Auf dem rechten Rheinufer des vorhin bezeichneten Districts machte längere Zeit die dauernde Begründung christlicher Stationspunkte große Schwierigkeiten, und erst seit dem Einschreiten Karls des Großen gelang es, eine feste kirchliche Ordnung zu schaffen; so konnte auch nach dieser Seite hin sich der Sprengel von Köln ausdehnen (Binterim und Mooren, die alte und neue Erzdiözese Köln. Theil I. [Mainz 1828] S. 41 f. verb. Mooren, das Dortmunder Archidiakonat. Köln u. Neuß 1852. S. 63 f.).

Das Territorium des Kölner Erzbisthums hat sich erst allmählig gebildet. Von bestimmten Besitzungen der Kölner Kirche vor dem 7. Jahrhunderte fehlt jede Kunde. Nach späteren Zeugnissen (Gelenius, a. a. O. S. 65 verb. 278 f.) schenkt Cunibert derselben seine Erbgüter in Zeltingen, Rachtig an der Mosel, Rense, Boppard, Spey, Oberspey, so wie andere ihm vom Könige Dagobert verliehene Güter. Auf Soest und Umgegend (Gelenius, a. a. O.) kann dies aber für jene Zeit nicht angenommen werden (Rettberg, a. a. O. II, 420). Nächstdem soll Pipin von Heristal und seine Gattin Plectrudis die Kirche reichlich begabt, namentlich auch Suidbert zur Stiftung des Klosters das spätere Kaiserswerth übergeben haben (Gelenius, a. a. O. Rettberg, a. a. O. II, 423). Vorzüglich nahm sich Karl der Große des Bisthums an und erweiterte dessen Grenzen am rechten Rheinufer bis zu den neu gegründeten Diöcesen Münster und Paderborn. Wenn Gelenius a. a. O. sagt: Carolus M. Coloniensem Metropolitanam aliasque ecclesias . . . . agris et censibus, immo territoriali jurisdictione auxit, so deutet dies auf Ertheilung der Immunität hin, worüber jedoch die Urkunde nicht mehr vorhanden ist. Ludwig der Fromme schenkte der Kirche einen weit ausge-

dehnten Wildbann, welchen die späteren Könige wiederholentlich bestätigten (Gelenius, a. a. O. S. 66 f. Lacomblet, Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins, I, nro. 114). Während des 9. Jahrhunderts erfolgte die weitere Entwicklung des Erzbisthums durch die Gründung neuer Kirchen, Klöster und Stifter, durch die Einführung der vita canonica, die Einsetzung der Archipresbyter und Einrichtung der Dekanate und die regelmäßige Abhaltung von Synoden. Unter Erzbischof Willibert (870—889) wurde auf einer im Jahr 874 zu Köln gehaltenen Nationalsynode (*Hartzheim*, Concilia Germaniae, Tom. II. Fol. 356 sq. Lacomblet, Urkunden I. Nro. 66) der von seinem Vorgänger Günther (850 f., 864 entsetzt) mit seinem Capitel geschlossene Vertrag über die Kirchengüter bestätigt (s. Planck, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. III. S. 642 f.) und bei der Gelegenheit erfolgte zugleich die feierliche Einweihung der Domkirche. Die hohe Bedeutung des Erzstifts in der Mitte des 10. Jahrhunderts erhellt daraus, daß Kaiser Otto I. seinem Bruder Bruno I. (953—965, s. d. Art. Bd. II. S. 407 f.) dasselbe überwies. Die Behauptung, damals sey das Herzogthum Lothringen der Kirche förmlich geschenkt und widerrechtlich schon 959 entzogen (Gelenius, a. a. O. S. 66, verb. v. Blum, zufällige Gedanken über das mit der Kölnischen Kirche verbunden gewesene Herzogthum Lothringen. Bonn 1786. 4.) ist ungegründet: denn Otto hatte seinem Bruder 953 nur die augenblicklich nothwendige vorübergehende Verwaltung des Herzogthums übertragen. Indessen gewann die Kirche bereits in der nächstfolgenden Zeit nicht wenige neue Besitzungen (Gelenius, a. a. O. S. 69. 70), vorzüglich durch die Hinterlassenschaft der späteren begüterten Erzbischöfe, deren nahe Verbindung mit den deutschen Königen überdies mannigfache Begünstigungen hervorrief. Erzbischof Gero, Markgraf der Lausitz (969—976) war Otto's I. Caplan, Warinus (976—984), Otto's III. Erzieher, Heribert, Graf von Rotenburg an der Tauber (999—1021), desselben Kaisers Kanzler, wurde von Gregor VII. kanonisirt (vgl. Acta Sanctorum d. 16. Maerz. Lacomblet, Urkunden I. nro. 223. verb. 224.).

Kaiser und Päbste beeiferten sich, den Glanz von Köln zu erhöhen. Der Primat bestand bereits im 10. Jahrhunderte und wird in dem Privilegium, welches dem Erzbischof Adalbert von Magdeburg 968 ertheilt wurde, eigentlich schon vorausgesetzt. Im Jahr 1052 bestätigte Leo IX. mehrere ältere, den Kölner Erzbischöfen verliehene Ehrenrechte, Hermann II. (1036—1056), einem Sohne der Tochter Kaiser Otto's II. und des Pfalzgrafen Ezzo, insbesondere „crucem et pallium suo tempore suoque loco ferendum, insigne quoque festivi equi quem Naccum vocant nostri romani.“ Das letztere ist ein mit einer großen weißen Decke (nactum) versehenes Prunkpferd (*Du Fresne* im Glossarium s. v. nactum). In der päbstlichen Urkunde heißt es weiter: „Confirmamus quoque . . . . cancellaturam et ecclesiam S. Joannis evangelistae ante portam Latinam ut te Petrus cancellarium habeat, Joannes hospitium praebeat.“ Dadurch wird also dem Erzbischofe die Kanzlerwürde des apostolischen Stuhls und die Kirche des Evangelisten Johannes vor dem lateinischen Thore als Wohnung für seinen Aufenthalt in Rom überwiesen. Spätere Schriftsteller, wie Gelenius, a. a. O. S. 225, neuerdings Binterim, v. Mering u. a. haben hierin die Verleihung der Cardinalswürde an Erzbischof Hermann und seine Nachfolger finden wollen. Es ist dies aber schon deshalb nicht annehmbar, weil der Cardinaltitel auf die Kirche S. Joannis ante portam Latinam erst später übertragen worden ist (m. s. Braun in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, Heft 79 S. 177 f., vergl. indessen Böhmer in der oben angeführten Abhandlung §. XI. not. y. S. 455. 456.). Uebrigens schweigt auch schon die Urkunde von 1151, durch welche Eugenius III. die Bulle Leo's IX. erneuert, von der Wohnung in St. Johann (s. unten). Die Kanzlerwürde hatte bereits Hermanns Vorgänger Piligrim (1021—1036) bekleidet (Böhmer, a. a. O. §. XII.). Leo IX. selbst gestattet außerdem, daß der Erzbischof bei Functionen an zwei Altären im Dom sieben Cardinalpriester und eben so viele Diakonen und Subdiakonen verwenden dürfe. Bei Synoden, welche im Kölner Sprengel gehalten werden, soll der Erzbischof den Vorsitz

haben und nur päbstlichen Legaten a latere nachstehen. Er soll berechtigt seyn, die königliche Krönung zu verrichten, sobald sie innerhalb seiner Diöcese erfolgt; auch werden die der Kirche gehörenden Güter und andere Rechte besonders bestätigt (die Urkunde bei Lacomblet, I. nro. 187). Seit dem ersten Drittel des 11. hin und wieder, dauernd seit der Mitte des 12. Jahrhunderts bekleideten die Erzbischöfe auch die Würde eines Erzkanzlers des heiligen römischen Reichs durch Italien (*Vitriarius* illustratus Tom. I. p. 1070. Tom. III. p. 754. edit. III. Böhmer, a. a. O. cap. II. §. XIV. sq. verb. mit exercitatio IX. eod.). Der Ursprung der kurfürstlichen Würde Kölns gehört auch bereits dem 11. Jahrhunderte an (Böhmer, a. a. O. §. XIX.).

Unter dem Nachfolger Hermanns II., Anno II. (1056—1075), dem Heiligen, gelangte das Erzbisthum zu neuem höheren Aufschwunge. Von ihm sagt Cäsar von Heisterbach (Gelenius, a. a. O. S. 95): „Hic flos et nova lux Germaniae, qui cunctos antecessores suos in augmentatione ecclesiae Coloniensis praecessit." Es ist hier nicht der Ort, von seinem Einflusse zu sprechen, welchen er als Kanzler Heinrichs III., sodann als Verweser des Reichs während der Minderjährigkeit Heinrichs IV. auf politischem Gebiete geübt hat. Die Kölner Kirche verdankt ihm den Erwerb bedeutender Besitzthümer. Durch seine Vermittlung schenkte die Königin Richezza das Schloß Salfeld mit Zubehör und Orla (Lacomblet, Urkunden I. nro. 192); Lutharbus und Bertha von Cleve das Gebiet von Neus; Irmgardis, Gräfin von Zütphen, Rees, Calcar, Aspolen und die Umgegend von Xanten und Sonsbeck (Gelenius, a. a. O. S. 71. vgl. Lacomblet, I. nro. 242). Dazu kamen noch mannigfache andere Gaben von Heinrich IV. u. a. (vgl. Lacomblet, I. nro. 200. 212. 222 u. a. m.). Anno selbst stiftete viele Kirchen und Klöster, wie in Köln Mariae ad gradus 1059 (Lacomblet, Nro. 195. 220), zum heiligen Georg 1067 (a. a. O. Nro. 209), die Benediktinerabtei Siegburg 1064, Grafschaft 1072 u. a. (a. a. O. Nro. 202. 203 u. a.) und förderte andere durch reiche Geschenke. Durch ihn ist wahrscheinlich das Erzbisthum in Archidiakonate getheilt worden, denn um die Mitte des 11. Jahrhunderts bestanden dieselben nach einem ausdrücklichen Zeugnisse noch nicht, während 1138 bereits ein Rangstreit der Archidiakonen eintrat, in welchem das Institut als ein schon länger vorhandenes bezeichnet wird. (Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche, I, 1, 413 f.). Das Stift erhielt vier Archidiakonen, deren Stelle an das Domcapitel, die Collegiatkirche zu Bonn, Xanten und Soest geknüpft wurde. Dazu kamen noch zwei, von Neuß und Dortmund. Im Jahre 1183 ward Anno kanonisirt (Lacomblet, a. a. O. Nro. 486) und nebst Severin, Cunibert, Evirgisil und Heribert nach dem Gebrauch der Kölnischen Kirche in der Litanei vor allen Heiligen unter den Bischöfen namentlich angerufen. Bald nach seiner Heiligsprechung, wohl 1185, wurde der Lobgesang auf den heiligen Anno gedichtet. M. vergl. über ihn Mooyer in der Zeitschrift für die vaterländische Geschichte, Bd. VII. (Münster 1845) S. 39 f.

Die Bemühungen der Nachfolger Anno's, Hiltolf (1076—1079), Siegwin (1079—1089), Hermann III. (1089—1099), Friedrich I. (1099—1131), um die Gründung neuer Stiftungen und die Verbesserung der vorhandenen wurden durch den Druck der Vögte und Streitigkeiten mit den benachbarten Dynasten vielfach erschwert und es mußten die Güter der Kirche stark angegriffen werden, um den erlittenen Schaden wieder herzustellen. Dazu kamen die politischen Wirren, welche die Erzbischöfe nicht selten hinderten, sich den kirchlichen Interessen ungestört hinzugeben. Bruno II. (1131—1137), meist in der Begleitung des Königs, war in Italien gestorben und hatte das Erzbisthum in großer Bedrängniß zurückgelassen. Sein Nachfolger Hugo, Graf von Sponheim, regierte kaum einen Monat, Arnold I. (1137—1151) von Randerode wurde wegen Simonie entsetzt, und der nunmehr erkorene Arnold von Wied, Dompropst (major praepositus) und Kanzler Conrad's III., sträubte sich, die Stelle anzunehmen, bis ihn der Kaiser durch das Versprechen, der Kirche gründlich zu helfen, dazu bewog. Auf einer Reichsversammlung wurde demgemäß der Grundsatz anerkannt, daß die erz-

bischöflichen Tafelgüter nicht verliehen oder verpfändet werden dürften und daß ihre Rückgabe erfolgen müsse, soweit dagegen gefehlt sey. Dies wiederholte König Friedrich I. im zweiten Jahre seiner Regierung, 1153 (Lacomblet, Urkunden, I. Nro. 375; verb. Gelenius a. a. O., S. 71; Seibertz, Urkunden, I. Nro. 52), bestätigte auch die erfolgte Herstellung des Zolles und anderer Gefälle in Köln, die Besitzungen in Odenkirchen, mehrere Güter in Westphalen, die Vogtei in Woringen, Erpell und andere Gerechtsame. Schon vorher hatte unterm 8. Januar 1151 Pabst Eugenius III. die Kölnischen Besitzungen auf's Neue bestätigt und das Privilegium Leo's IX. mit der Anerkennung des Primats wiederholt („adicientes ut nulli primati nisi tantum Romano pontifici debeas esse subjectus". Lacomblet a. a. O. Nro. 372). So wurde Arnold der Hersteller der kirchlichen Rechte, um deren Vergrößerung sich sodann Friedrich II. von Berg (1156—1158), Reinald von Dassel (1159—1167) und Philipp I. von Heinsberg (1167—1191) noch höhere Verdienste erwarben. Kaiser Friedrich verlieh Reinald umfangreiche Besitzungen in Italien „pro immensis et innumerabilibus servitiis, quae nostrae sublimitati excellenter impendit" 1164 (Gelenius a. a. O., S. 72. Lacomblet, I. Nro. 407), desgleichen die Herrlichkeit und den Reichshof Andernach mit der Münze, dem Zolle und der Gerichtsbarkeit, wie auch den Reichshof Eckenhagen mit den Silbergruben und allem Zubehör 1167 (Lacomblet, I. Nro. 426. *Guenther*, Codex Rheno-Mosellanus I, 391), und verzichtete auf das dem Reiche gehörige Spolienrecht an den bischöflichen Gütern 1166 (Lacomblet I. Nro. 417). Die Gräfin Hildegund von Ahr schenkte 1166 der Kirche die Herrschaft Meer (a. a. O. I. Nro. 415). Auch in Westphalen verbesserte der Erzbischof die Lage der Kirche (Beispiele bei Seibertz, Urkunden, I. Nro. 53. 54. 56. 57). Bleibenden Ruhm erwarb sich Reinald noch insbesondere 1164 durch die Ueberbringung höchst kostbarer Reliquien, welche er in Italien erhielt, nämlich die heiligen drei Könige, welche der Tradition nach Kaiser Constantin im Jahr 324 dem Bischof Eustorpius für die Kirche in Mailand geschenkt hatte, die Gebeine der machabäischen Märtyrer, der Märtyrer Felix und Nabor und des heiligen Apollinaris (m. s. Ficker, Reinald von Dassel). Die italischen Besitzungen gingen bald wieder verloren, dagegen erwuchsen dem Erzstift bleibende Vortheile durch die bedeutenden Erwerbungen Philipp's I. im Lande selbst. Außer verschiedenen kleineren Besitzungen (Mörmter 1176, Lacomblet I. Nro. 458; Obereigenthum [Sale] der auf beiden Seiten des Rheins gelegenen Schlösser Beilstein, Wied, Weideck u. a., vom Landgrafen Ludwig und dessen Tochter Jutta für 3,500 Mark gekauft, vgl. a. a. O. Nro. 554. Gelenius a. a. O. S. 72) ist vor allen Westphalens zu gedenken. Die großen Verdienste, welche sich Philipp um Kaiser und Reich erwarb, die großen Opfer, welche er um des Reichsdienstes willen gebracht hatte (m. s. wegen der Versetzung der Stiftshöfe Lacomblet I. Nro. 455; verb. 467. 468 u. a.), vermochten Friedrich I., ihm und seinen Nachfolgern 1180 das Heinrich dem Löwen abgesprochene Herzogthum Westphalen und Engern zu überweisen, soweit sich dasselbe im Erzbisthum Köln und wie es sich durch das ganze Bisthum Paderborn erstreckte (Lacomblet I. Nro. 472. Gelenius a. a. O., S. 73. Seibertz, I. Nro. 81 u. öfter. Vgl. Ficker, Engelbert der Heilige, S. 230 f.). Auch machte Philipp noch verschiedene Erwerbungen in Westphalen (Seibertz, I. Nro. 99. *H. Keussen*, de Philippo Heinsbergensi Archiepiscopo Coloniensi. Crefeld 1856). Auch König Heinrich VI. war dem noch zuletzt mit seinem Vater wegen der Kirchenfreiheit zerfallenen, aber durch das gemeinsame Interesse am Morgenlande wieder versöhnten Erzbischofe geneigt, wie aus der Bestätigung der Zollfreiheit zu Kaiserswerth und des Münzrechts des Erzbischofs 1190 erhellt (Lacomblet I. Nro. 524). Dieser Gunst hatte sich auch Bruno III. (1190—1193) zu erfreuen (a. a. O. Nro. 539); indessen mußten die Kämpfe der Hohenstaufen und Welfen, in welche auch Adolf I. von Altena (1193—1205), Bruno IV. von Sayn (1205—1208) hineingezogen wurden, der Kirche höchst verderblich werden. Durch Bürgerkrieg, Spaltungen unter dem Klerus, der sich gegenseitig befehdete und die Verhängung der höchsten geistlichen Strafen nach sich zog,

wurde das Land auf's Aergste zerrüttet. Adolf, auf Seiten Kaiser Otto's IV. und Innocenz III., wandte sich 1204 zu Philipp und wurde deshalb am 19. Juni 1205 entsetzt, ohne aber dem neu gewählten Bruno zu weichen. Nach der Ermordung Philipp's kehrte der inzwischen gefangen gehaltene Bruno nach Köln zurück, starb aber bald nachher (2. November) und erhielt Dietrich I. von Heinsberg zum Nachfolger. Dieser verharrte auch ferner in Treue gegen Otto, nachdem derselbe mit dem Pabste zerfallen war, wurde 1212 entsetzt und Adolf I. übernahm auf's Neue die Verwaltung des Erzstifts, welches erst 1216 in Engelbert I. von Berg einen wirklichen Vorsteher erhielt. Seiner Thatkraft gelang es, im Ganzen die höchst verwirrten Verhältnisse des Landes wieder zu ordnen, die vielen Schulden desselben zu tilgen, die früheren Besitzthümer der Kirche derselben wieder zuzuwenden und durch neuen Erwerb zu vermehren. Von Heinrich von Vianden erhielt er 1220 dessen Allod zu Hamm und das Schloß Vianden (Lacomblet II. Nro. 88), von der Abtei Helmershausen die Hälfte der gleichnamigen Stadt und der Feste Kruckenberg (Ficker, Engelbert der Heilige. Köln 1853. S. 78), von Christian von Blankenberg 1221 dessen Allod Crombach (Lacomblet II. Nro. 94), von Heinrich von Brabant 1222 Lumersheim (Lommersum), Orthen (Eich, Othée), Thilburch, Durmal, Hannut (a. a. O. Nro. 105), vom Grafen von Nassau 1224 die Hälfte der neu erbauten Stadt Siegen (a. a. O. Nro. 120), von Kaiser Friedrich II. 1225 das Reichslehn Richterich (a. a. O. Nro. 122). Als Verweser des Reichs war Engelbert darauf bedacht, unter den schwierigsten Verhältnissen die Interessen Deutschlands gegenüber dem Pabste und dem Auslande möglichst zu berücksichtigen; auch war er bemüht, die gesunkene Sittlichkeit unter dem Klerus wieder zu heben und die Freiheit der Kirche gegen die Eingriffe der Großen zu vertheidigen. Durch diese Bestrebungen, welche insbesondere gegen die Mißbräuche und Uebergriffe der Kirchenvögte gerichtet waren, machte er sich viele Feinde und fiel als ein Opfer derselben durch Mörderhand am 7. November 1225 bei Gevelsberg. Während er alsbald für einen Märtyrer und Heiligen erklärt wurde, entgingen die Mörder, sein Neffe Friedrich Graf von Isenburg mit seinen Verschworenen, nicht der härtesten Bestrafung. Bereits acht Tage nach der Frevelthat wählte das Capitel den Probst zu Bonn, Heinrich von Molenart, zum Oberhirten, die weiteren Folgen des Verbrechens waren aber mannigfache Wirren und Fehden, welche das Land verwüsteten (Ficker, Engelbert, S. 188 f.). Die fortdauernden Conflicte zwischen Staat und Kirche, die vollständige Vermengung des kirchlichen und bürgerlichen Regiments waren Schuld daran, daß auch der zu den größten kölnischen Erzbischöfen gehörende Conrad von Hochstaden (1238—1261) im Ganzen mehr auf politischem Gebiete wirksam blieb, und da freilich eine sehr bedeutende Rolle spielte. Seine ganze Regierung ist fast nur eine fortlaufende Kette von Fehden mit den Nachbarn, und besonders mit der Stadt Köln (m. s. Jakob Burckhardt, Conrad von Hochstaden. Bonn 1843). In dem Streite zwischen Kaiser Friedrich II. und Gregor IX. stand Conrad auf des letztern Seite und wurde deshalb von dem Grafen Wilhelm IV. von Jülich 1242 gefangen genommen und nur gegen nicht unbedeutende Opfer wieder freigelassen (Lacomblet II. Nro. 270; vergl. Burckhardt a. a. O. S. 18, 19). Das erzbischöfliche Territorium wußte er durch bedeutende neue Erwerbungen zu vergrößern: so erhielt er verschiedene Lehen, 1239 vom Wildgrafen Conrad das Schloß Schmidburg, 1240 von Walram von Limburg, 1246 von Heinrich von Luxemburg Contz und Habscheid, 1247 von Sunder von Ringenberg u. v. a. (Lacomblet II. Nro. 250, 300, 322 u. a.); von seinem Halbbruder Friedrich von Hochstaden die gleichnamige Grafschaft und die Schlösser Ahr und Hardt 1246 (a. a. O. Nro. 297), zu deren ruhigem Besitze das Stift aber erst nach längeren Streitigkeiten kam (a. a. O. Nro. 342, 404. Burckhardt a. a. O. S. 22, 23, 96); von der Gräfin Mechtild von Sayn Waldenburg, Drolshagen, den Wald Ebbe 1247 (Seibertz, Urkunden, I. Nro. 248), die Schlösser Wied, Windeck, Rennenberg, die Orte Reisbach, Linz, Leupsdorf, Neustatt, Asbach, Windhagen, Gilstorf, Sechtem, Schloß Breidbach, beide Orte Breidbach und die in den Pfarreien derselben

gelegenen übrigen Orte 1250 (*Guenther*, Codex Rheno-Mosell. II. Nro. 137); von Conrad von Eberstein die Hälfte von Osen an der Weser 1259 (Lacomblet II. Nro. 480) u. v. a. (s. auch Gelenius a. a. O. S. 75). Dennoch konnte das Erzbisthum niemals zu vollem Gedeihen kommen, weil seine Besitzungen nicht geschlossen waren, sondern durch die Güter der Grafen von Jülich, Cleve, Berg und Mark zerstückelt wurden und durch die bald wachsende Macht dieser Herren große Einbuße erlitten. Das religiöse und kirchliche Leben konnte bei den fast allein auf das Aeußere gerichteten Bestrebungen keinen erfreulichen Aufschwung nehmen. Selbst bis nach Rom drang der Ruf von dem Verfall der Disciplin des Klerus und der Mönche, und auf Weisung Alexanders IV. hielt noch Conrad am Ende seines Lebens eine Provinzialsynode zu Köln 1260, deren Beschlüsse einen tiefen Einblick in die damaligen verderbten Zustände gewähren (die öfter gedruckten Akten der Synode finden sich bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae. Tom III. Fol. 588 sq., in deutscher Uebersetzung bei Binterim, pragmatische Geschichte der deutschen Concilien Bd. 5. S. 162 f., der zugleich S. 74 auszuführen sucht, daß diese Schlüsse gar nicht auf einer Synode ergangen, sondern nur eine erzbischöfliche Verordnung seyen). Bleibenden Ruhm erwarb sich der Erzbischof durch den Beginn des Neubaues des Kölner Doms. Den Entschluß hatte bereits Engelbert gefaßt, zur Ausführung schritt Conrad 1248, nach dem wie es scheint von Albert dem Großen entworfenen Plane (s. Burckhardt a. a. O. S. 33, 40 f. Lacomblet in dem Aufsatze: der Dom zu Köln ist 1248 nicht abgebrannt, in dem von ihm herausgegebenen Archiv für die Geschichte des Niederrheins. Bd. II. Heft 1 (Düsseldorf 1854) S. 103 f. und die daselbst citirte Literatur). Unter seinem Nachfolger Engelbert II. von Valkenburg (1261—1274) dauerten die Fehden mit den benachbarten Dynasten fort und die Conflikte mit der Stadt Köln wiederholten sich. Der Erzbischof selbst gerieth einigemal in Gefangenschaft der Stadt 1264 und des Grafen von Jülich, der ihn von 1267 bis 1270 festhielt. Die Folge war mehrfache Verhängung des Interdikts, welches erst nach Engelbert's Tode aufgehoben wurde (Lacomblet II. Nro. 550, 564, 666, 671 u. a.). Diese Streitigkeiten veranlaßten den Erzbischof zur Verlegung seiner Residenz nach Bonn, welches bereits 1243 zur Stadt erhoben war (a. a. O. II. Nro. 484). Wegen der Grafschaft Hochstaden (s. oben) schloß er 1261 und 1265 neue Vergleiche (a. a. O. II. Nro. 558, verb. S. 440 Anm.) und machte einige neue Erwerbungen, nämlich 1264 Unkel und Breitbach (Guenther a. a. O. II. Nro. 204), 1266 Schauenburg (Lacomblet II. Nro. 565), 1271 Kaulen und Grevenbroich (a. a. O. Nro. 617), 1274 Jüchen, Gierath, Pristerath, Gutberath, Otzenrath, Kelzenberg, Belmen, Hackhausen, Schaan, Dürfelen, Mürmeln, Wald u. a. m. (a. a. O. Nro. 659). Auf einer 1266, nach Andern 1271 oder 1272 gehaltenen Provinzialsynode wurden fast nur Beschlüsse gegen die Verletzer des Klerus und der kirchlichen Freiheiten erlassen (bei Hartzheim a. a. O. III. 617 f., übersetzt bei Binterim a. a. O. S. 221 f.). Bald nach seiner Rückkehr vom zweiten Lyoner Concil, 1274, starb Engelbert; ihm folgte der auf der Synode bereits designirte Siegfried von Westerburg (1275—1297), welcher die früheren Fehden fortsetzte und vermehrte. In der unglücklichen Schlacht von Worringen 1288 gefangen, sah er sich zu großen Opfern genöthigt (Lacomblet II. Nro. 865 f.), welche durch den Erwerb mehrerer Lehen und Ortschaften, wie Dolledorf und Cronenburg 1278, Vogtei in Hervorden, 1283 Eberstein, Ochsen, Arzen, 1286 Saxter, 1290 Neuburg, 1295 Wittgenstein und Laasphe u. a. (Lacomblet II. Nro. 718, 755, 787, 816, 890, 955 u. a.), kaum aufgewogen wurden. Sein Nachfolger Wiegbold von Holte (1297—1304) war nicht im Stande, neu ausbrechenden Zwist, zuerst mit dem Grafen Gerhard VI. von Jülich, sodann mit dem Könige Albrecht und dessen Bundesgenossen, den Grafen von Cleve und von der Mark, zu vermeiden. Im Frieden am 24. Oktober 1302 (Lacomblet III. Nro. 21) mußte der Erzbischof auf verschiedene Ausdehnungen der Zölle u. s. w. verzichten. Für die Unterthanen des Erzstifts erwarb er vom Könige das Privilegium de non evocando an dessen Hofgericht 1298 (Seibertz, Urkunden, I. Nro. 475). Unter Heinrich II. von Virneburg (1304—1332) wieder=

holten sich die Conflicte, da der Erzbischof sowohl bei der Wahl Heinrich's VII., als Friedrich's von Oesterreich, sich große Zugeständnisse ausbedungen hatte (a. a. O. III. Nro. 129). Es glückte ihm nicht nur nicht, dieselben zu erlangen, sondern er erlitt noch besondere Nachtheile durch Ludwig von Bayern und dessen Bundesgenossen, mit welchen er 1325 einen Waffenstillstand (a. a. O. Nro. 205) und endlich Frieden schloß. Dem Erzstifte erwarb Heinrich von dem Edelherrn Wilhelm von Ordey Hüsten, Heithausen, Neheim, Wildshausen u. a. m. 1310 (Seibertz, Urkunden, II. Nro. 538), desgleichen die Grafschaft Hülchrath für 30,000 Mark, welche zum Theil durch Sammlungen des Klerus aufgebracht wurden, 1314 (a. a. O. Nr. 134, 192, verb. 209). Während bisher die Erzbischöfe nur selten ihre Suffraganen versammelten, hielt Heinrich zwei Provinzialsynoden und viele Diöcesansynoden (zu den von *Hartzheim* a. a. O. Tom. IV. mitgetheilten kommt noch die zuerst bei Seibertz, Urkunden II., Nr. 574, gedruckte von 1318); insbesondere erneuerte er die Statuten Engelbert's II. im Jahre 1322 und weihete bei der Gelegenheit den vollendeten Chor des Doms ein. Auch Walram von Jülich (1332—1349) hielt regelmäßig die Synoden im Frühlinge und Herbste. Wegen des Geleitsrechts in Westphalen war er mit dem Grafen von der Mark in Streit gerathen. Als dieser 1335 nnd 1347 schiedsrichterlich erledigt wurde (Seibertz a. a. O. II., Nr. 652. 708. 714. 715. Lacomblet a. a. O. III., Nr. 301. 342. 450. u. a.), kam auch der Conflikt wegen des Dorfs (der Graffschaft) Recklinghausen zum Austrage, indem märkischer Seits auf die Ansprüche verzichtet wurde, welche bisher Köln gegenüber darauf behauptet waren. Von seinem Bruder, dem Grafen Wilhelm V. von Jülich, erwarb er 1344 für 10,000 Gulden Honnef, wovon ihm jedoch nur ein Drittheil zufiel (Lacomblet a. a. O. III., Nr. 405. 411. 418 f.; auch Anm. zur letzten Urkunde S. 329); desgleichen 1349 für 20,000 Goldschilde Oedt, Kempen und Gefälle zu Honnef und Ahrweiler (a. a. O. Nr. 462. 465.). Wie er verwendete auch Wilhelm von Gennep (1349—1362) die großen Schätze der Kirche zur Tilgung von Schulden und Verbesserung des Landes (m. s. z. B. a. a. O. Nr. 533. 539. 580. 617. 624. u. m. a.). Dies konnte jetzt um so leichter geschehen, als es vornehmlich durch Mitwirkung des Erzbischofs gelang, Einigungen zur Erhaltung des Landfriedens zu begründen, so daß Austräge (Schiedsgerichte) an die Stelle des bisherigen Fehdewesens traten und Ausbrüche von Gewalt seltener wurden. Dadurch erwarb sich Wilhelm die vorzügliche Gunst des Kaisers Karl IV. (a. a. O. Nr. 527. 530. 546. 550. u. m. a.), der ihm überhaupt sein volles Vertrauen schenkte und sich seiner zur Vollziehung der wichtigsten Aufträge bediente (m. s. z. B. a. a. O. Nr. 592. 598. 611. 612. u. a.). Nach seinem Tode kam es zu einer zwiespaltigen Wahl, welche Pabst Urban V. dadurch erledigte, daß er dem erkorenen Dombechanten Johann von Virneburg das Bisthum Münster übertrug und den Bischof dieses Stuhls, Adolf II. von der Mark, nach Köln versetzte. Adolf, welcher nur zum Diakonus ordinirt war, verzichtete aber bereits 1364 zu Gunsten seines Oheims Engelbert III. von der Mark (1364—1368), und vermählte sich mit Margarethe, Gräfin von Berg, da ihm die Aussicht auf den Erwerb von Cleve zugesichert war. Kölnischer Seits war man damit um so mehr zufrieden, als Adolf nicht nur sofort dem durch ihn in Schulden gestürzten und in große Noth gerathenen Erzbisthum durch Vorschüsse zu Hülfe kam (Lacomblet III. Nr. 654), sondern auch einwilligte, daß der Kirche die Grafschaft Arnsberg von dem Grafen Gottfried und seiner Gemahlin Anna von Cleve überlassen wurde, 1368 (vgl. Seibertz a. a. O. II., Nr. 773 folg., 801. 805. Lacomblet a. a. O. Nr. 689.). Köln hatte übrigens außer der geistlichen Gerichtsbarkeit hier schon vorher zum Theil auch weltliche Jurisdiktion erworben (Seibertz a. a. O. II., Nr. 731—734.). Engelbert, alt und kränklich, war unter den damaligen schwierigen Verhältnissen nicht im Stande, allein zu regieren und nahm daher 1366 den Erzbischof Cuno von Trier zum Coadjutor an (Lacomblet Nr. 671.). Dieser unterzog sich dem mühevollen Amte mit so günstigem Erfolge, daß ihn nach Engelbert's Tode das Capitel zum Nachfolger desselben wählte;

da er sich aber weigerte, die Stelle anzunehmen, erhielt dieselbe sein Neffe, Friedrich III. von Saarwenden (1370—1414) durch päbstliche Bestimmung (s. den Erlaß Urban's V. bei Lacomblet a. a. O. Nr. 704). Wie sein Oheim war auch Friedrich ein kraftvoller Regent und unter den damaligen politischen Verhältnissen von großem Einflusse. Daher lag dem Kaiser viel an seiner Freundschaft, und nachdem er ihm alsbald 1371 die Belehnung mit der Grafschaft Arnsberg ertheilt hatte (Seibertz a. a. O. II., Nr. 823.), gewährte er ihm wie der Kölnischen Kirche fortwährend die größten Vortheile (Beispiele bei Lacomblet a. a. O. III., Nr. 728. 729. u. a.). Für den Fall, daß die Wahl seines Sohnes Wenzel zum deutschen Könige gelänge, verhieß der Kaiser dem Erzbischofe 1374 zur Abtragung seiner Schuld beim Pabste 30,000 Florin, so wie 6000 Schock Prager Schillinge und das nächste zur Erledigung kommende Bisthum, nach welchem er etwa streben möchte (a. a. O. Nr. 760.); auch nahm er ihn zum täglichen Tischgenossen mit einem Wochengelde von 100 Florin (a. a. O. Nr. 761.), und machte ihm ebenso, wie Wenzel selbst, noch viele andere Versprechungen (a. a. O. Nr. 782. 783. 870. 1017.). Beim Pabste vermittelte der Kaiser, daß die Schuld des Erzbisthums von 120,000 Goldflorin, wegen deren schon die höchsten geistlichen Strafen verhängt waren, auf 30,000 Florin herabgesetzt werden sollte, offenbar die von Karl IV. selbst dem Erzbischofe für diesen Zweck verheißene Summe. Allein noch 1378 erging von Urban VI. eine Mahnung wegen dieser Schuld, zu deren Bezahlung also Friedrich damals noch nicht in den Stand gesetzt worden war (a. a. O. Nr. 818.). Als 1378 das Schisma ausgebrochen, stand er mit Wenzel auf Seiten Urbans VI. (a. a. O. Nr. 832.), welcher ihn auch zu seinem Legaten in der Diöcese und Provinz Köln ernannte, 1380 (a. a. O. Nr. 850.). Ebenso hielt er sich zu Urbans Nachfolger, Bonifaz IX. (a. a. O. Nr. 943.). Der päbstlichen Ermächtigung seines Beichtvaters, ihn bei den stattfindenden Kriegen wegen des vergossenen Bluts zu absolviren (a. a. O. Nr. 946. vom Jahre 1390) bedurfte Friedrich nur zu sehr: denn die Energie, mit welcher er den Landfrieden auszudehnen suchte, die Entschiedenheit, mit der er den Ausbrüchen jeglicher Gewalt entgegentrat, und die vielen Fehden, in welche er mit einzelnen Städten und Herren fortwährend verwickelt wurde, gaben oft genug Anlaß, das kirchliche Verbot des Blutvergießens zu übertreten. Mit dem besten Erfolge benutzte er übrigens seine lange Regierung, die Zahl seiner Lehnmannen und Genossen zu vergrößern und das Stift von Schulden und andern Verbindlichkeiten frei zu machen. Schon 1373 löste er Rheinberg aus der Pfandschaft von Cleve durch Zahlung von 55,000 Goldschilden (a. a. O. Nr. 737.); dann erwarb er 1382 die Hälfte von Neumahr (a. a. O. Nr. 865. 866. 989.), 1392 die Burg, Stadt und das Land Linn, die Rechte Adolf's von Cleve darauf mit 70,000 Gulden ablösend (a. a. O. Nr. 968.) u. a. m. Auch kam unter seiner Regierung 1388 die Stiftung einer Universität zu Köln zu Stande (a. a. O. Nr. 924b. vergl. Bianco, die alte Universität Köln. Köln 1855). Während dieser Zeit hatten sich die Umstände für die Befestigung und Erweiterung der Territorialmacht der Gebieter von Jülich, Berg, Cleve und Mark so günstig gestaltet, daß dieselben immer mehr darauf Bedacht nehmen konnten, ihre landesherrlichen Gerechtsame zu vergößern und ebenso von der Einwirkung des Kaisers, wie der Geistlichkeit, frei zu machen. Wilhelm von Berg, welcher 1380 die herzogliche Würde erworben hatte, suchte die Eingriffe des Erzbischofs in seine Gerichtsbarkeit zu beseitigen und erwirkte eine Bulle Bonifaz IX. vom 14. December 1401, vermöge deren seine Unterthanen in allen weltlichen Civil- und Criminalsachen von den geistlichen Gerichten eximirt wurden. Einen gleichen Erlaß wußte sich Adolf von Cleve-Mark zu verschaffen und gab darauf unterm 5. September 1402 die Verordnung (Scotti, Cleve-Märkische Gesetze I, 13), daß die kirchliche Jurisdiktion nur in vier Punkten, über Nachlaß-, Ehe-, Sendsachen und geistliche Einkünfte, in seinen Landen zugelassen werden sollte. Als darauf Friedrich das Interdikt über die Grafschaft verhängte, kam es zur Fehde, welche für Cleve keinen ungünstigen Ausgang nahm. Dieser Streit endete aber erst unter Dietrich II. von Mörs (1414—1463) durch Vermittlung

des Königs Sigismund 1416, welcher auch im folgenden Jahre Cleve zum Herzogthum erhob. Dietrich, welcher zugleich Administrator des Bisthums Paderborn war, lebte fast während seiner ganzen langen Verwaltung in bürgerlichen, wie kirchlichen Zerwürfnissen, durch welche das Territorium und die Kirche in den größten Verfall gerathen mußten, da die Kämpfe mit Köln, Soest, den Hussiten und anderen stets mit Niederlagen des Erzbischofs endeten. Die Härte, mit welcher er Soest behandelte, veranlaßte die Stadt, sich in den Schutz von Cleve zu begeben; darüber kam es zu einem fünfjährigen Kriege, welcher die größten Opfer forderte und damit aufhörte, daß die Cleve'sche Vogtei förmlich anerkannt wurde (Friede zu Mastricht vom 27. April 1449. Bei *Teschenmacher*, Annales Cliviae etc. Codex diplomat. pag. 88, ed. Francof. et Lips. 1721 Fol.). Zur Erhöhung seiner Macht wünschte Dietrich die förmliche Incorporation Paderborns in das Kölnische Erzstift, welche auch Martin V. auf Grund der unrichtigen Mittheilungen des Erzbischofs 1429 genehmigte, und auf welche der letztere, Eugen's IV. Entscheidung von 1439 gemäß, erst 1444 aus politischen Motiven verzichtete (*Schaten*, Annales Paderbornenses T. II. ad a. 1429. 1430. 1439.). Bei den damaligen Bestrebungen für eine Reformation der Kirche stand Dietrich auf Seiten des Concils zu Basel und daher auch Felix V., gegenüber Eugen IV. Dieser erklärte ihn deßhalb durch die Bulle: Pastoralis officii vom 16. Januar 1444 für entsetzt und eximirte die Cleve'schen Besitzungen von seiner Jurisdiktion (Teschenmacher a. a. O. Nr. 79., verb. Gieseler, Kirchengeschichte II, 4. 89.); indessen wurde Dietrich in Folge seiner Unterwerfung 1447 restituirt. Unter diesen Wirren verfiel kirchliche Zucht und Ordnung, Synoden wurden seltener gehalten und die auf dem Provinzialconcil zu Köln 1452 von dem Kardinal Nikolaus de Cusa erneuerte ältere Vorschrift über die regelmäßige Wiederkehr der Versammlungen wurde ebenso wenig befolgt, als die stets wiederholten Verbote gegen Kleiderpracht, Concubinate der Kleriker u. s. w. berücksichtigt. Die große Willkür, mit welcher Dietrich regierte, die Verwüstung des Landes, die demselben aufgebürdeten Schulden, bewogen das Domcapitel, die Grafen, Ritter und Städte nach seinem Tode († 14. Februar 1463) zum Abschlusse einer Erblandsvereinigung am 26. März 1463. (Vollständige Sammlung der die Verfassung des Erzstifts Köln betreffenden Stücke Bd. I, Nr. 1. Scotti, Sammlung der Gesetze für Chur-Köln I, 1., Nr. 1), durch welche für die Zukunft dem Uebel gesteuert werden sollte. Die späteren Landesherren wurden dadurch verpflichtet, die geistlichen und weltlichen Gerichte ordentlich zu bestellen, die bestehenden Freiheiten und Privilegien zu erhalten, nicht ohne Wissen und Willen der Stände Krieg anzufangen, Bündnisse einzugehen u. s. w. Der von der Majorität des Capitels gewählte Erzbischof soll allgemein anerkannt werden, sich aber gleich nach der Confirmation zum Priester weihen und consecriren lassen. Die Stände des Herzogthums Westphalen schloßen eine ähnliche Einigung unterm 10. Juni 1463 (Scotti a. a. O. I, 1., Nr. 2.) und derselben trat auch 1515 das Dorf Recklinghausen bei. Diese Erblandseinigung wurde als Staatsgrundgesetz seitdem beibehalten, unterm 12. Mai 1550 erneuert (Vollständige Sammlung I, Nr. 2. Scotti a. a. O. Nr. 20.), und durch die Wahlcapitulation der Erzbischöfe jedesmal anerkannt. Darnach erhielt auch das Erzstift seine bleibende neue Verfassung. Nach derselben bilden die Landstände vier Collegien: 1) Das Domcapitel (status primarius) mit 50 Präbenden (eine besetzt der Pabst, eine der Kaiser, 24 sind Capitular-, 24 Domicellarpfründen); 2) die Grafen (der Erzbischof selbst wegen Odenkirchen, der Herzog von Aremberg-Croy wegen des Thurms bei Ahrweiler, der Erbmarschall Graf von Salm wegen Bedburg, Alfter und Heckenbroich, der Graf von Salm zu Bedburg wegen Erp, der Graf von der Mark wegen Saffenburg, der Graf von Bentheim-Teckleburg wegen Wevelinghofen und Helfenstein, der Graf von Bentheim-Bentheim wegen der Erbvogtei Köln, der Graf von Bentheim-Steinfurt wegen Alxen; 3) der Ritterstand, die Besitzer der landtagsfähigen adeligen Güter; 4) die Städte (17 an der Zahl).

Der Nachfolger Dietrich's, Pfalzgraf Robert (1463—1480), wurde zuerst auf die

Erblandsvereinigung verpflichtet. Seine Lage war höchst schwierig, da ihm alle Mittel zum Unterhalte fehlten. Geistlichkeit und Adel verweigerten die verlangte Beihülfe und Robert trieb dieselbe, von seinem Bruder dem Kurfürsten Friedrich von der Pfalz unterstützt, mit Gewalt ein. Als es hierauf zu einer förmlichen Empörung kam und das Capitel den Domherrn Landgrafen Hermann von Hessen zum Administrator wählte, Kaiser und Pabst aber vergebens die Vermittelung übernahmen, rief Robert Karl den Kühnen von Burgund zu Hülfe. Nunmehr rückte der Kaiser mit einem Heere ein, zwang Karl zum Abzuge (Frieden vom 17. Juni 1475) und bestätigte Hermann, unter Hinzufügung von Räthen (vergl. die Urkunde bei *Guenther*, Codex Rheno-Mosell. IV. Nr. 339.). Nach Robert's Tode verwaltete Hermann IV. als Erzbischof bis 1508 das Land mit vielem Eifer und nicht ohne Erfolg; insbesondere ließ er auf mehreren Synoden die älteren Statuten wieder einschärfen und in gedrängtem Auszuge publiciren, damit jeder Geistliche dieselben in Abschrift besitze (*Hartzheim*, Concilia Tom V, Fol. 541 seq., vergl. Binterim, Geschichte 7, 340 folg.). Seit 1496 hatte er auch die Leitung des Bisthums Paderborn übernommen und gleichfalls für Herstellung guter Disciplin Sorge getragen. Nicht minder war auch Philipp II. von Daun-Oberstein (1508—1515) thätig. Unter Hermann V. von Wied, 1515—1546 (s. d. Art. Bd. V. S. 763 folg.), drang die Reformation in das Erzbisthum ein (s. meine Geschichte der Quellen des Kirchenrechts vom Rheinland-Westphalen. Königsberg 1844. verb. Ennen, Geschichte der Reformation im Bereiche der alten Erzdiöcese Köln. Köln und Neuß 1849). Hermann, Anfangs ein Gegner, später ein Beförderer derselben, verlor seine Stelle. Der ihm schon vorher als Coadjutor beigeordnete Adolf III. von Schauenburg (1546—1556) und dessen Bruder Anton von Schauenburg (1556—1558) vermochten es, mit Hülfe der Jesuiten fast überall den Katholicismus zu restituiren; auch wurde dem ferneren Eindringen der evangelischen Lehre durch strenge Verordnungen (m. s. die Synodalschlüsse von 1548—1551 bei *Hartzheim* a. a. O. Tom. VI. u. a. m.) vorgebeugt, so wie durch den Zusatz in der Landeseinigung, daß, wenn künftig ein Landesherr oder die Seinigen Neuerungen in der Religion versuchen würden, die Stände mit dem Capitel zur Versagung des Gehorsams verpflichtet seyn sollten. In den dem Erzbisthum quoad spiritualia untergebenen weltlichen Gebieten konnte indessen ein gleicher Erfolg nicht erzielt werden, vielmehr wurde in Jülich, Berg, Cleve, Mark, Mörs, Ravensberg, Sayn, Homburg, in den Städten Soest, Dortmund u. a. die Reformation bald neben der alten Kirche eingeführt, ja die letztere hie und da sogar fast völlig verdrängt. Die Dekanate Duisburg, Zephlich, Wattenscheid, Lüdenscheid, Dortmund, Soest gingen größtentheils verloren (Binterim und Mooren, die alte Erzdiöcese Köln I, 269. 278. 285. 286. 289. 299. 305. Mooren, das Dortmunder Archidiakonat S. 126 folg.). Außerdem wurde der Sprengel des Erzstifts auch dadurch verkleinert, daß zu dem 1559 errichteten Bisthum Roermonde fast das ganze Dekanat Geldern nebst einem Theile von Zephlich und Suchtelen geschlagen ward (a. a. O. S. 229. 237. 238); auch wurde das Bisthum Utrecht zu einem eigenen Erzbisthume erhoben und von der Subjektion unter Köln befreit. Der Sprengel von Minden ging durch die Reformation gleichfalls fast ganz verloren. Die Nachfolger Anton's, Johann Gebhard von Mansfeld (1558—1562), und Friedrich IV. von Wied (1562—1567) litten unter dem schwersten Drucke, welcher den letztern zur Resignation veranlaßte. Unter Salentin von Isenburg (1567—1577) erholte sich das Erzbisthum wieder einigermaßen, indem derselbe viele, zum Theil schon lange verpfändete Besitzungen wieder einlöste, wie namentlich das seit 1438 verpfändete Dorf Recklinghausen (Gelenius a. a. O. S. 76, 77). Da mit ihm, nach dem Tode seiner beiden Brüder, sein Geschlecht auszusterben drohte, entschloß er sich in den weltlichen Stand zurückzutreten und vermählte sich mit Antonie Wilhelma, Schwester des Fürsten Karl von Aremberg, 1577. Den erzbischöflichen Stuhl bestieg darauf Gebhard II., Truchseß von Waldburg (1577—1583). Sein Versuch, den Protestantismus einzuführen, mißglückte (s. d. Art. Bd. IV. S. 696 folg.) und sein früherer Mitbewerber

Ernst von Bayern (1583—1612), so wie dessen schon seit 1595 als Coadjutor angenommener Vetter Ferdinand (1612—1650) vermochten es, die wenigen Ueberbleibsel der Evangelischen in der Erzdiöcese fast völlig zu vernichten. Da während des dreißigjährigen Krieges erst seit 1632 die Schweden den Protestantismus an einzelnen Orten restituirten, kam nach dem westphälischen Frieden das Entscheidungsjahr 1624 derselben nicht zu Statten, und selbst da, wo dies der Fall war, wie in Odenkirchen, wo sich die evangelische Gemeinde seit 1582 behauptet hatte und erst 1627 ihres Gottesdienstes beraubt war, machte die Restitution nicht wenig Mühe. Durch den Jülich-Cleveschen Erbfolgestreit wurde Köln unmittelbar weniger berührt; nur die Ansprüche auf Neuenahr, welches bis dahin gemeinsames Lehn von Jülich und Köln gewesen, gingen verloren. Ferdinand, zugleich Bischof von Lüttich, Münster, Hildesheim, Paderborn, Abt von Stablo und Probst von Berchtesgaden, entschloß sich 1642 zur Annahme eines Coadjutors. Für die Wahl von Maximilian Heinrich von Bayern erließ das Kurhaus Bayern dem Erzbisthume die aus dem Gebhard-Truchsessischen Kriege noch nicht bezahlte Schuld von 1,600,000 Thalern (Gelenius a. a. O. S. 77). Maximilian übernahm später, wie sein Vorgänger, auch die Administration von Hildesheim, Lüttich, Stablo, Berchtesgaden und zuletzt noch (1683) Münster. Eine seiner ersten Sorgen war darauf gerichtet, die kirchliche Ordnung durch umfassende Statuten zu kräftigen, was denn auch durch die Publikation der auf den 1651 und 1662 gehaltenen Synoden gefaßten Beschlüsse geschah (Hartzheim a. a. O. Tom. IX. Fol. 728 folg. 899 folg.). Ebenso ließ er für die wichtigsten bürgerlichen Institute 1663 eine Rechtsordnung (das Kölnische Landrecht) ausarbeiten. Durch die damaligen politischen Händel war Maximilian fortwährend stark in Anspruch genommen. Seine Verbindung mit Ludwig XIV. war aber für Deutschland überhaupt und für das Erzstift insbesondere höchst verderblich; das letztere hatte deßhalb die drückendsten Lasten von Seiten des Reichsheeres und der Holländer zu tragen. Diese Neigung des Erzbischofs für Frankreich wurde von dem den französischen Interessen gänzlich ergebenen Cardinal Wilhelm Egon von Fürstenberg, Bischof zu Straßburg und Decan des Kölner Domcapitels auf's Lebendigste genährt und diese politische Verbindnng hatte sogar die Folge, daß Maximilian ein Jahr vor seinem Tode in Uebereinstimmung mit einem Theile des Capitels Fürstenberg zu seinem Coadjutor wählte. Ehe die Bestätigung erfolgt war, starb indessen der Erzbischof am 3. Juli 1688, und nun trat zugleich ein neuer Bewerber auf, Joseph Clemens von Bayern, Bischof von Freisingen und Regensburg und Domicellar des Kölner Capitels. Auf den Wunsch des Kaisers und des Vaters des Petenten, des Kurfürsten von Bayern, hatte Pabst Innocenz XI. jenem ein breve eligibilitatis ertheilt, so daß Fürstenberg als postulabilis, obgleich sich dreizehn Domherren für ihn erklärten, durch die neun dem Gegner zugefallenen Stimmen, welche mehr als das für den eligibilis erforderliche Drittheil ausmachten, besiegt wurde und zurücktreten mußte (m. s. die Aktenstücke über diese ganze Angelegenheit bei *Vitriarius* illustratus I. 1053 folg.; verb. auch v. Mering, Geschichte der vier letzten Kurfürsten von Köln. Köln 1842. S. 1 folg. 32 folg.). Joseph Clemens (1688—1723), welcher noch nicht das 18. Jahr erreicht hatte, regierte unter Mitwirkung eines Weihbischofs unter höchst schwierigen Verhältnissen: denn Fürstenberg hatte die großen dem Stifte gehörenden Schätze Maximilians mit sich genommen und die Franzosen waren darauf bedacht, sich der Person des Erzbischofs zu bemächtigen, und verheerten das Land. Als aber der spanische Erbfolgekrieg ausgebrochen war, trat Joseph Clemens, seinem Bruder Maximilian Emanuel Kurfürsten von Bayern folgend, auf die Seite Frankreichs, worauf der Kaiser mit seinen Bundesgenossen das Erzstift occupirte. Der Erzbischof sah sich nunmehr zur Flucht genöthigt, fiel in die Reichsacht und lebte von 1706—1715 in der Verbannung. In Folge des Friedensschlusses zu Rastatt und Baden (4. März und 7. September 1714) wurde er endlich restituirt und hatte nunmehr keine größere Sorge, als seinem Neffen die Nachfolge zu verschaffen. Clemens August I., in einem Alter von 15 Jahren bereits Coadjutor von Regens-

burg (1715), vier Jahre später auch Bischof von Paderborn und Münster, verzichtete auf die Stelle in Regensburg, als ihm 1722 dieselbe in Köln zufiel, deren Verwaltung er auch im folgenden Jahre als Erzbischof übernahm. Hierauf wurde er noch 1724 Bischof von Hildesheim, 1728 von Osnabrück, 1732 Großmeister des deutschen Ordens. Die Einkünfte dieser vielen Stellen, insbesondere der Schatz des deutschen Ordens, boten dem Erzbischofe die Mittel, seiner Prachtliebe auf's Vollständigste zu genügen; doch verwendete er einen großen Theil seiner Einnahme zum Aufbau von Kirchen, Schulen und Schlössern, so wie zur Verbesserung des Landes. Früher verpfändete oder verkaufte Besitzungen erwarb er auf's Neue dem Erzstifte, wie Keldenich, Neuenburg, Rhense, Odenkirchen. Durch seinen Antheil an den politischen Verwickelungen der Zeit und seine Verbindung mit Frankreich wurde das Erzbisthum wiederholt schweren Prüfungen ausgesetzt und Joseph Clemens hinterließ († 6. Februar 1761) dem Lande nicht, wie er es wohl gekonnt hätte, eine gefüllte Schatzkammer. 178 Jahre war das Kölner Stift in den Händen desselben bayerischen Hauses geblieben; nunmehr wählte das Domcapitel seinen Dechanten Maximilian Friedrich von Königseck-Rothenfels (1761—1784), welchen dann im folgenden Jahre auch Münster erkor. Der Erzbischof fand sich durch sein Alter (er war 1708 geboren) und durch Schwäche bald bewogen, die Verwaltung beider Diöcesen im Wesentlichen besonderen Gehülfen zu übertragen. In Köln trat der Freiherr von Belderbusch, in Münster Freiherr von Fürstenberg an die Spitze und mit ihrer Hülfe gelang es, manche gute Einrichtung zu treffen. Nachdem 1773 der Jesuitenorden aufgehoben war, kam in Münster die Stiftung einer Universität zu Stande und eben so in Bonn die Gründung einer Akademie 1777. Für die Rechtspflege sorgte der Erzbischof theils durch Verbesserung der Gerichtsordnung, theils durch Veranstaltung der: Vollständigen Sammlung der die Verfassung des hohen Erzstifts Köln betreffenden Stücke und Concordate. Köln 1772. Zwei Bände in Folio. Während der Regierung Maximilian Friedrich's hatten die Eingriffe der Curie in die Angelegenheiten des deutschen Reichs und in die kirchliche Administration der deutschen Bisthümer so überhand genommen, daß Abhülfe dringend gewünscht wurde. Die Darstellung des Weihbischofs Nicolaus von Hontheim (s. d. Art. Bd. VI. S. 255) machte tiefen Eindruck und der Erzbischof schloß sich daher den beiden anderen geistlichen Kurfürsten an, um Remedur zu erwirken. Die am 13. Dezember 1769 zu Coblenz unterzeichneten Schlüsse mußten indessen für den Augenblick zurückgelegt werden. Die Eingriffe der päbstlichen Nuntien wiederholten sich seitdem, auch in den rheinischen Gebieten, wie z. B. im Jahre 1778 in Düsseldorf (v. Mering, Geschichte der vier letzten Kurfürsten S. 102, 103), da wegen angeblicher Verletzung der kirchlichen Immunität Pius VI. die Regierung excommunicirte. Unter Maximilians Nachfolger, dem sowohl in Köln als in Münster durch kluge Veranstaltungen des Ministers von Belderbusch (vgl. die bei Erhard, Geschichte Münsters S. 610 citirte Literatur) bereits 1780 zum Coadjutor gewählten Erzherzoge von Oesterreich Maximilian Franz (1784—1801), Bruder des Kaisers Joseph's II., wurden die Verhandlungen wegen Erledigung der Beschwerden über die Nuntien wieder aufgenommen (m. s. den Art. Emser Congreß und Punktation Bd. III. S. 784 folg.), durch den Ausbruch der französischen Revolution aber gehemmt (m. s. noch Ennen, Frankreich und der Niederrhein oder Geschichte von Stadt und Kurstaat Köln seit dem 30jährigen Kriege bis zur französischen Occupation, meist aus archivalischen Documenten. Köln 1855. 2 Bde.). Die Weiterführung mancher Verbesserungen, welche der Erzbischof begonnen (1786 Erhebung Bonns zur Universität u. a.), verhinderte der Einmarsch der Franzosen, in dessen Folge Maximilian Franz 1797 sich zur Flucht entschließen mußte. Nach seinem Tode (28. Juli 1801) wählte das Domcapitel den Sohn Kaiser Leopolds II., Anton Victor, zum Erzbischofe, doch ohne Erfolg: denn auch Köln entging nicht dem Geschicke der allgemeinen Secularisation. Das linke Rheinufer fiel an Frankreich, die ostrheinisch-kölnischen Lande wurden den Fürsten von Wied und Nassau-Usingen überlassen, das Herzogthum Westphalen kam an Hessen-Darmstadt, die Grafschaft

Recklinghausen an den Herzog von Aremberg. Durch den Wiener Congreß gelangte Preußen zum Besitze dieser Gebiete. Durch das von Pius VII. mit dem französischen Gouvernement abgeschlossene Concordat vom 15. Juli 1801 und das Circumscriptionsbreve: Qui Christi Domini vices vom 29. November desselben Jahres wurden die am linken Rheinufer gelegenen erzstiftischen Pfarreien dem neu gegründeten Bisthum Aachen zugetheilt, für die übrigen Distrikte trat Sedisvacanz ein und es wurde vom Domcapitel die geistliche Verwaltung der kölnischen Pfarreien am rechten Rheinufer dem Generalvicar zu Deutz, für das Herzogthum Westphalen dem Generalvicar zu Arnsberg und Officialat zu Werl, für Recklinghausen dem dortigen Officialat überwiesen. Dieser provisorische Zustand wurde durch die Vereinbarung Pius VII. mit dem Könige Friedrich Wilhelm III. von Preußen gemäß der Bulle de salute animarum vom 16. Juli 1821 aufgehoben und die neue Circumscription des Erzstifts Köln festgesetzt. Darnach wurden nach Wiederaufhebung des Bisthums Aachen dessen Bestandtheile, so wie an Preußen gefallene Distrikte der Diöcesen Lüttich und Roermonte und die übrigen früher zum Kölner Sprengel gehörigen Kirchen, jedoch mit Ausnahme Recklingshausens, Westphalens und anderer an Münster gewiesenen Pfarreien, zu dem neu begründeten Erzstifte geschlagen und demselben die Bisthümer Trier, Münster und Paderborn als Suffragane unterworfen. Darauf wurden unterm 20. Dezember 1824 ein neuer Erzbischof in der Person des Grafen Ferdinand August von Spiegel zum Desenberge ernannt, unter dessen Verwaltung die Herstellung der Ordnung in Kirchen und Schulen erfolgte. Das Domcapitel wurde regenerirt, die ganze Erzdiöcese aber in 44 Dekanate eingetheilt (Erlaß vom 24. Februar 1827, in Podesta, Sammlung der wichtigsten allgemeinen Verordnungen und Bekanntmachungen seit der Wiedererrichtung des Erzbisthums Köln. Köln 1851). Durch die mit der preußischen Regierung getroffene Vereinbarung Spiegels über die Behandlung der gemischten Ehen wurde aber der Grund zu einem Zwiste gelegt, welcher nach dem Tode Ferdinand Augusts († 2. August 1835) unter Clemens August II., Freiherrn Droste zu Vischering (s. den Art. Bd. III. S. 506 folg.) mannigfache Verwirrung veranlaßte und die Entfernung desselben herbeiführte. Im Jahre 1842 wurde Johannes von Geissel, Bischof von Speyer, zum Coadjutor von Clemens August bestellt und nach dessen Tode († 19. Oktober 1845) als Erzbischof bestätigt. Am 19. März 1857 ist demselben von Pius IX. der Cardinalshut ertheilt worden.

H. F. Jacobson.

Verzeichniß

der im siebenten Bande enthaltenen Artikel.

J.

Druckfehler.

Im IV. Bande wolle man gef. folgenden Druckfehler verbessern:

Seite 790, Zeile 19 von oben lies: hyperbolische statt symbolische.

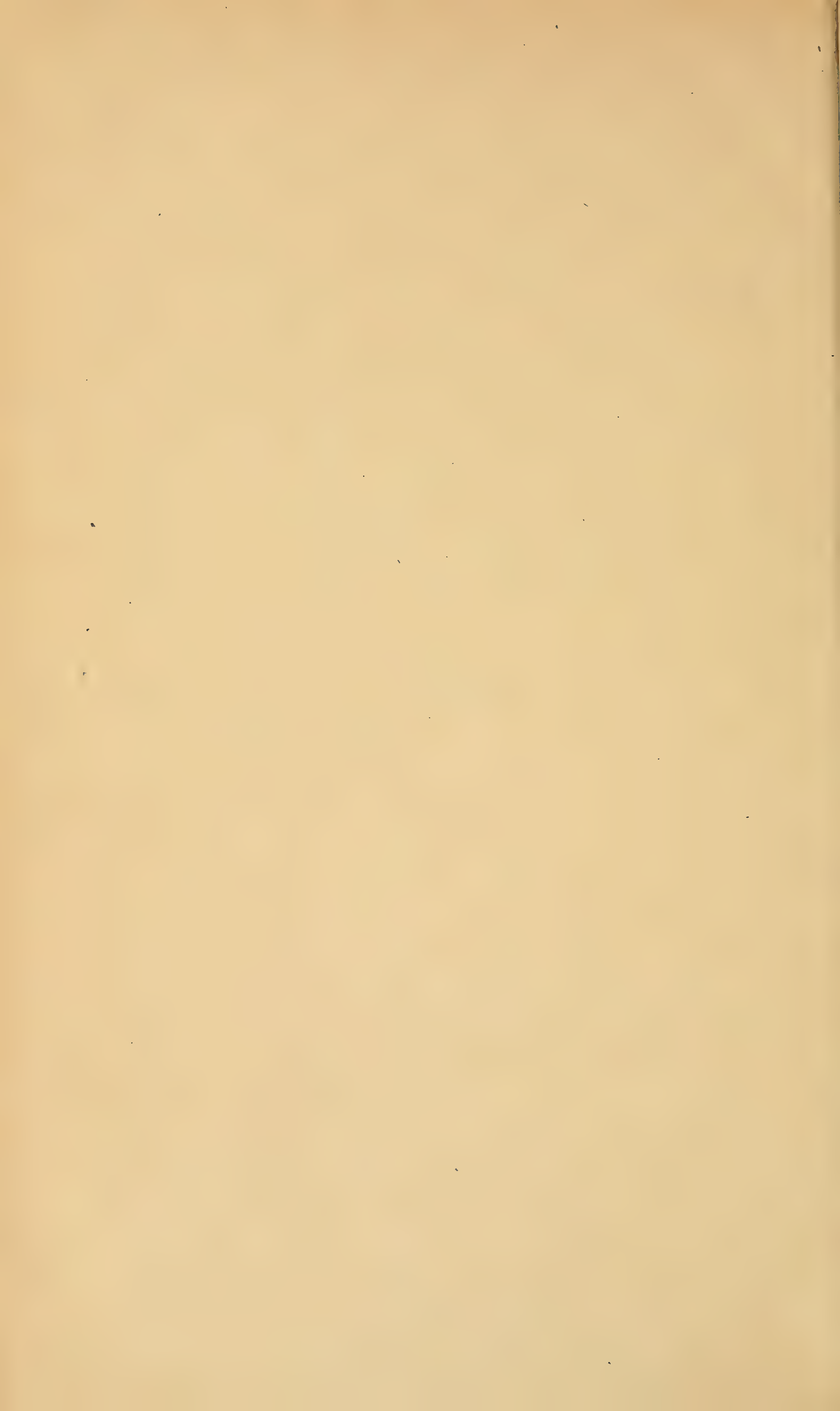
Im VI. Bande ist zu verbessern:

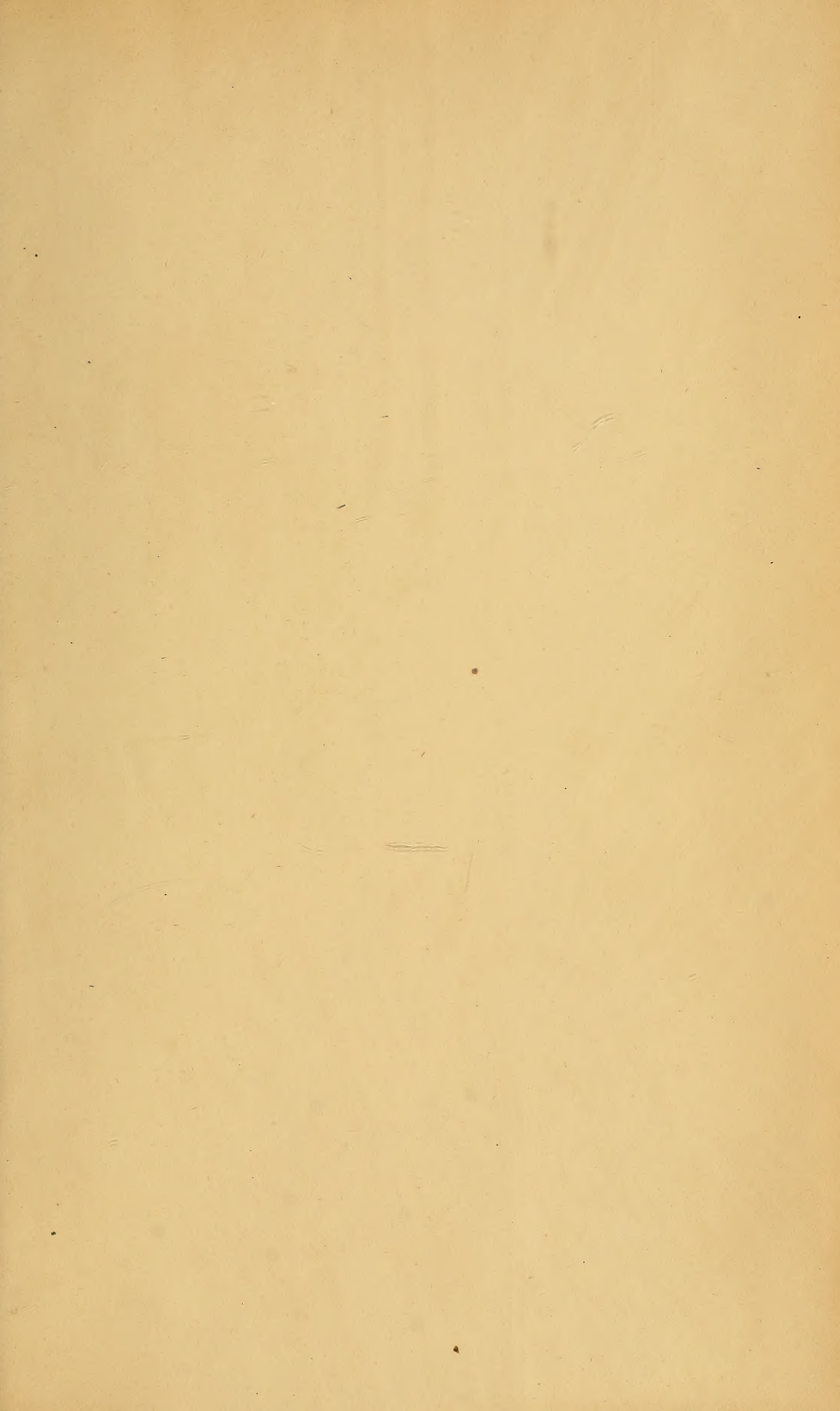
Seite 420, Zeile 20 von oben lies: J. P. Lange statt J. C. Lange.
" 564, " 2 von oben lies: 748—49 statt 749—50.
" 583, " 28 von oben lies: Verblendete statt Verblendeten.
" 585, " 15 von unten lies: welcher statt welches.
735, " 12 von oben lies: das wird im Art. Offenbarung Joh. gezeigt werden statt „das ist oben bereits positiv gezeigt worden".
" 797, " 21 von oben lies: Joh. I—XXIII. statt Joh. I—XVIII.

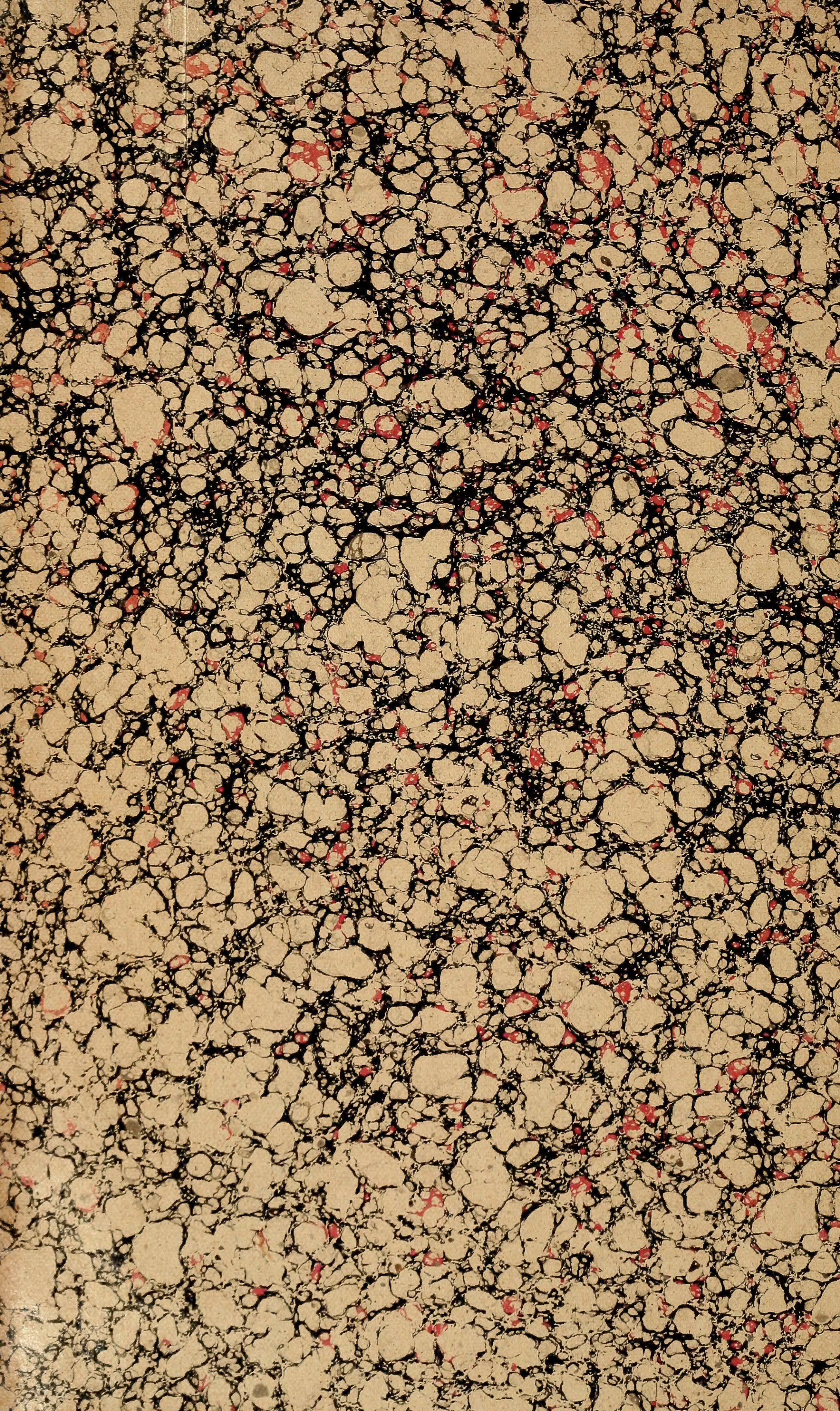
Im VII. Bande ist zu verbessern:

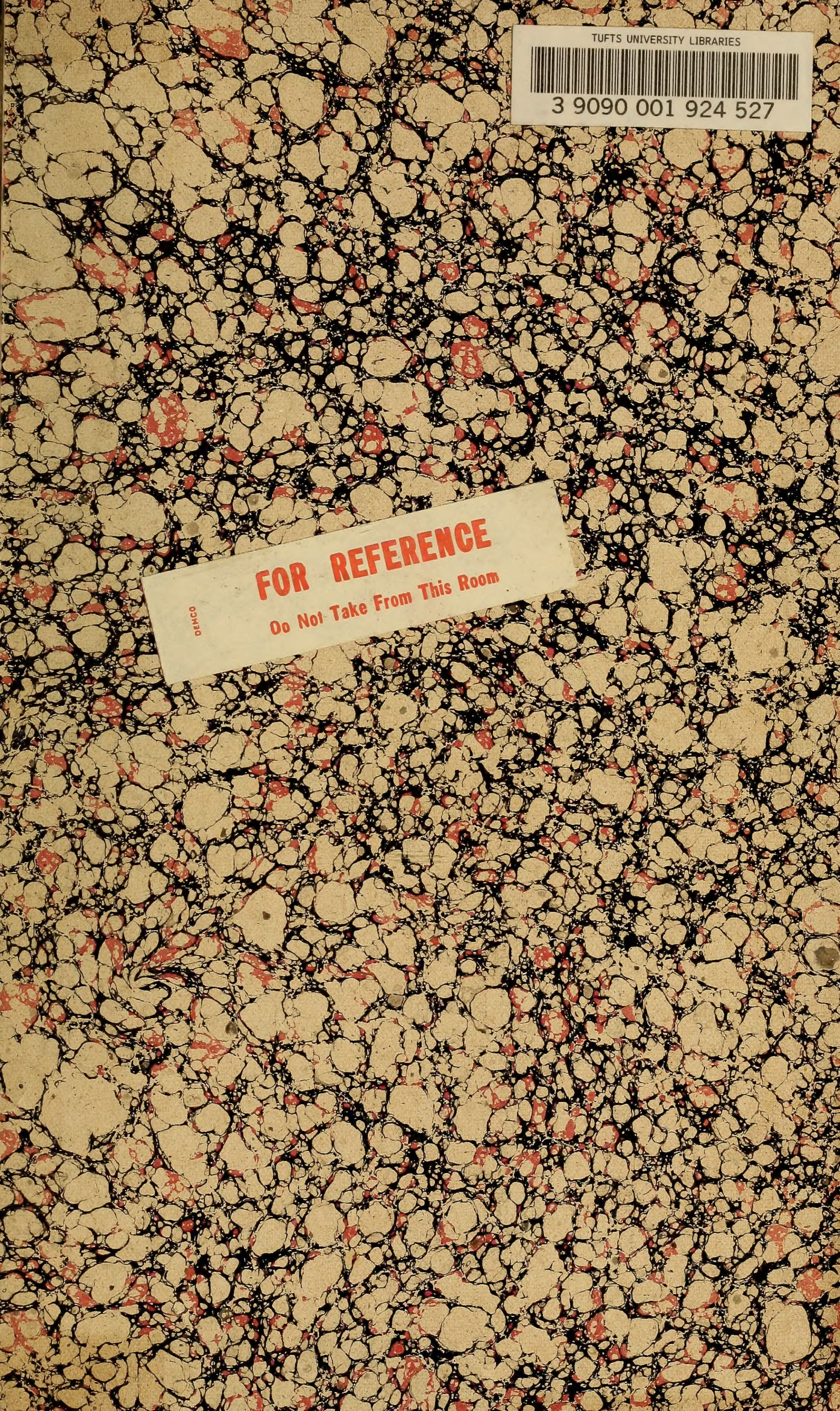
Seite 4, Zeile 17 von oben lies: يافا statt يانا.
" 5, " 17 von oben lies: und statt Und.
" 415, " 6 von oben lies: Neurer statt Neurer.
" 432, letzte Zeile lies: Kanoniker statt Kasmusiker.
" 532, letzte Zeile lies: *χρισμα* statt *ρίσμα*.











TUFTS UNIVERSITY LIBRARIES
3 9090 001 924 527
FOR REFERENCE
Do Not Take From This Room
DEMCO

